Theologisch-homiletisches

# Bibelwerk.

## Die Heilige Schrift

Alten und Neuen Testaments

mit Rücksicht auf das theologisch-homiletische Bedürfniß des pastoralen Amtes
in Verbindung mit namhaften evangelischen Theologen

bearbeitet und herausgegeben

von

**J. P. Lange.**

Des

## Neuen Testamentes

Zwölfter Theil:

**Der Brief an die Hebräer.**

Dritte verbesserte und vermehrte Auflage.

**Bielefeld und Leipzig.**

Verlag von Velhagen und Klasing.

1877.

Der

# Brief an die Hebräer.

---

Theologisch-homiletisch bearbeitet

von

**Carl Bernhard Moll,**
Doctor der Theologie, General-Superintendent u. s. w.

---

Dritte verbesserte und vermehrte Auflage.

**Bielefeld und Leipzig.**
Verlag von Velhagen und Klasing.
1877.

Das Uebersetzungsrecht wird von Verfasser und Verlegern vorbehalten.

# Vorwort.

Die abermals nöthig gewordene Durcharbeitung des Sendschreibens an die Hebräer hat mir in dem Kummer über die religiösen und kirchlichen Zerwürfnisse und unter den Sorgen und Mühen eines in der gegenwärtigen Krisis doppelt schweren Amtslebens reichen Trost gebracht und nicht blos den zuweilen sinkenden Muth mir im Hinblick auf Jesum, den Anfänger und Vollender unseres Glaubens, neu gehoben, sondern durch Erwägung der vorgetragenen Lehren, Ermahnungen und Warnungen wie zum Ausharren in der Gewißheit des Glaubens und in der Hoffnung des Heils so zur Treue im Bekennen, zum Eifer im Lieben und Dienen, zum Ernst der Heiligung und zum Festhalten der evangelisch-kirchlichen Gemeinschaft gestachelt und getrieben. Nach solchen Erfahrungen ist es nicht anspruchsvoll oder vermessen, wenn ich hier den Wunsch, ja die Hoffnung auszusprechen wage, daß die Beschäftigung mit diesem Buche denen, welche ihre Theilnahme demselben zuwenden, gleichen Segen bringen möge. Denn ich knüpfe ja diese Hoffnung nicht an meine Fingerzeige des Verständnisses; ich gründe sie auf die Lebensmacht und Geisteskraft des hier zu Gehör gebrachten Gotteswortes nach Röm. 10, 17. Denn das ist die Hauptsache, daß dies Gotteswort als Same der Wiedergeburt 1 Petr. 1, 23 in unsere Seelen gepflanzt werde zu deren Errettung Jak. 1, 21 und daß Gott das Gedeihen gibt 1 Kor. 3, 6. Von diesem heiligen Offenbarungsworte des lebendigen Gottes geben die folgenden Blätter mancherlei zu lesen und zu erwägen, was wohl geeignet sein dürfte die Ueberzeugung zu befestigen, daß ein unzerstörbarer Bestand und ein zwar anfechtungsreicher aber siegesgewisser Lebensgang nur derjenigen Kirche verbürgt wie verheißen ist, welche sich an das Gotteswort Heiliger Schrift gebunden weiß, aus dieser Grundlage ihre Bekenntnisse und Ordnungen hervorarbeitet und auf diesem Boden wie in den hieraus erwachsenen Schranken ihre Glieder, Vorsteher und Diener den von Gott gewiesenen Heilsweg zu dem vorgesteckten Ziele wandeln lehrt, sie auch letzterem entgegenführt durch stiftungsgemäße Verwaltung der verordneten Gnadenmittel.

Im Gebrauche dieses Buches bitte ich die lieben Leser freundlichst, die Schwierigkeiten in Anschlag bringen zu wollen, welche bei jeder neuen Ausgabe einer älteren Arbeit, abgesehen von kleinen Berichtigungen und unentbehrlichen Ergänzungen, vornehmlich daraus entstehen, daß einzelne Abschnitte, um mit den Fortschritten der wissenschaftlichen Erkenntniß in Einklang zu bleiben, einer theilweisen Umarbeitung nicht

entbehren dürfen und daß doch die Grundzüge der früheren Darstellung nicht verwischt werden sollen. Ich hoffe jedoch an mehreren besonders wichtigen Stellen theils durch Einschaltungen, theils durch Umarbeitung wirkliche Verbesserungen erzielt zu haben und deshalb Verzeihung auch dafür zu finden, daß ungeachtet alles grundsätzlichen Mühens um Kürze der Umfang des Buches sich doch wieder etwas erweitert hat.

Den neuesten Vertheidigern der Abfassung vorliegenden Sendschreibens durch den Apostel Paulus ist noch Jatho beizufügen, dessen „Bemerkungen" in der während des Druckes der nachfolgenden Blätter im vorigen Jahre erschienenen interessanten kleinen Schrift jedoch die gegen den paulinischen Ursprung erhobenen Bedenken mir nicht zu entkräften scheinen, auch keine zwingenden positiven Beweisgründe herbeizuführen vermocht haben. Auch die neuerlich in einer griechischen Handschrift aufgefundenen, bisher unbekannt gewesenen Abschnitte des ersten Briefes des römischen Clemens, welche nun auch in der trefflichen Ausgabe der Apostolischen Väter durch O. von Gebhardt schon Aufnahme und Verwerthung gefunden haben, nicht minder durch Hilgenfeld in einer neuen Bearbeitung dieses Theils seines Novum Testamentum extra canonem receptum, bringen nichts in dieser Streitfrage Entscheidendes. Sie sind hier jedoch insofern erwähnenswerth, als sie die Auffassung, daß Clemens seinen Brief nach Korinth nicht als ein Privatschreiben, sondern im Auftrage und Namen der römischen Gemeinde als deren Bischof abgefaßt hat, bestätigen und dadurch das hohe Ansehen, welches dort in so früher Zeit der mehrfach und eigenthümlich von Clemens benutzte Brief an die Hebräer schon besessen haben muß, noch stärker verbürgen.

Ueberwiegend praktisch gehalten ist die gleichfalls während des Druckes 1876 erschienene, im Geiste des Tübinger Beck abgefaßte Erklärung dieses Briefes durch den inzwischen verstorbenen Lic. Wörner mit der Neigung, in dem Verfasser eher einen Apostel als einen Apostelschüler zu erkennen.

Ich schließe mit dem Wunsche, daß sich einst auch an meiner geringen Person und Arbeit erfüllen möge, was Karl Williger (Betrachtungen zum Briefe an die Ebräer für den Israel Gottes, Neusalz a. d. Oder 1877, S. 177) trefflich so ausdrückt: „Ein entschlafener Zeuge Gottes predigt oft noch vernehmlicher und ruft noch stärker zur Nachfolge im Glauben, als da er noch im irdischen Leben war."

Königsberg, in der Fastenzeit 1877.

D. Moll.

# Der Brief an die Hebräer.

## Einleitung.

### §. 1.

### Kanonische Stellung und Geltung.

Räthselhafte Erscheinung, diese Schrift voll klarster Erkenntniß Jesu Christi bei dunkelster Herkunft, an der Schwelle der Kirchengeschichte schon im Kampfe mit Abfallsgedanken vom christlichen Glauben! Aus apostolischer Geistesfülle lehrhaft, aber auf keinen Apostel direkt zurückführbar; mit Prophetenmund drohend, erschütternd, weißagend, jedoch weder apokalyptisch, noch ekstatisch; im Schwunge rednerischen Fluges des Zieles eingedenk, selbständig in Erfassung des überlieferten Evangeliums von Jesu dem Christ, eigenthümlich im Ausdrucke, von unbestrittener Reinheit der Lehre, ein Mittelglied zwischen dem paulinischen Typus und dem johanneischen, den ältesten Vätern bekannt und doch von schwankender kanonischer Stellung und Geltung; mit der Kraft tiefster Ueberzeugung den Untergang des Alten Bundes im Neuen preisend in einer Form der Beweisführung, welche sich ganz auf alttestamentliche Einrichtungen und Aussagen stützt, an Hebräerchristen im reinsten Griechisch des Neuen Testaments gerichtet, zu der Frage reizend, ob Abhandlung, ob Brief, ohne sichere Auskunft über das nächste Woher und Wohin — so steht diese wundervolle Darlegung der alles überstrahlenden Herrlichkeit des Neuen Bundes und seines gottmenschlichen Stifters mit dem Geistessiegel der Salbung an ihrer Stirn gleich Melchisedek vor unsern Augen.

Woher nun hat eine solche Schrift die schwankende kanonische Stellung und Geltung? In den meisten Handschriften steht sie *am Schlusse* der paulinischen Briefe und zwar zunächst *ohne* Namen eines Verfassers in der wahrscheinlich (Ewald, Geschichte des Volkes Israel VII, 449) bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstandenen syrischen Peschito, dann *mit dem Namen des Paulus* in den griechischen Handschriften und in den unter dem Einfluß der griechischen Kirche entstandenen Uebersetzungen. In dem von Tischendorf aufgefundenen und 1863 herausgegebenen Codex Sinaiticus und in einigen andern Handschriften hat sie ihren Platz sogar *vor den Pastoralbriefen*, entsprechend dem Can. 60 des Konzils von Laodicea zwischen 343 und 381, in der sahidischen oder oberegyptischen Uebersetzung ausnahmsweise schon hinter dem zweiten Brief an die Korinther, im Codex B hinter dem an die Galater. Luther dagegen setzt sie hinter die petrinischen und johanneischen Briefe und unterscheidet sie nebst den Briefen des Jakobus und des Judas, sowie der Offenbarung St. Johannis von den „rechten gewissen Hauptbüchern des Neuen Testaments" (Werke von Walch XIV, 146 f.). Bei Luther hat dies seinen Grund theils in richtiger Erklärung von Kap. 2, 3, theils in einer falschen Auffassung der Stellen Kap. 6, 4 f.; 10, 26 f.; 12, 17, in welchen er einen „harten Knoten" fand, „welches, wie es lautet, scheint wider alle Evangelia und Episteln St. Pauli zu sein". Hiervon abgesehen, ist sie ihm (l. c.) „eine ausbündige feine Epistel, die vom Priesterthum Christi meisterlich und gründlich aus der Schrift redet, dazu das Alte Testament fein und reichlich ausleget". Er gebraucht sie dann auch mehrfach auf dieselbe Weise zur Beweisführung wie die anerkannt apostolischen Schriften. Denn (l. c.) „wer sie geschrieben habe, ist unbewußt, will auch wohl unbewußt bleiben eine Weile; *da lieget auch nichts an. Uns soll begnügen an der Lehre*, die er so beständiglich an und in der Schrift gründet und gleich einen feinen Griff und Maß zeiget, die Schrift zu lesen und zu handeln." Ebenso wird unser Brief von Melanchthon, obwohl er die Autorschaft Pauli verwirft, benutzt; desgleichen von den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche, welche bei seinem Gebrauche keinen Namen eines Verfassers anführen, statt dessen „Schrift"

oder „Brief an die Hebräer" und nur in der Konkordienformel, und auch hier nicht in dem deutschen Original, apostolus sagen. Dieses Verfahren hängt mit einem auch sonst bemerklichen Umschwunge der Ansichten über die Bedingungen der Kanonizität einer Schrift zusammen. Im kirchlichen Alterthum gab die Autorität des Verfassers den Ausschlag; und über diesen schwankte in Betreff unseres Briefes das Urtheil (s. §. 2). Darum sprachen ihm nicht blos die spätern Arianer wegen nichtpaulinischer Abfassung die dogmatische Beweiskraft ab, sondern auch die lateinischen Kirchenlehrer, selbst Novatianus und Cyprianus, enthielten sich bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts seines Gebrauches, weil er bis dahin von der abendländischen Kirche nicht als paulinisch betrachtet ward. Augustinus führt ihn zwar (de doctr. christ. II, 8) unter den kanonischen Schriften auf und gebraucht ihn zuweilen, aber er entschuldigt sich deshalb wegen des damaligen Widerspruches einiger in der abendländischen Kirche gegen die schon um sich greifende Annahme der paulinischen Abfassung. Selbst Irenäus, von welchem Eusebius (Hist. eccles. V, 26) als etwas merkwürdiges berichtet, daß er in seinem *βιβλίον διαλέξεων διαφόρων* ein Citat aus dem Hebräerbriefe und eines aus dem Buche der Weisheit habe, und welcher (adv. haer. II, 30, 9) mit der Anspielung verbo virtutis suae seine Kenntniß unsers Briefes an den Tag legt, bedient sich desselben durchaus nicht zur Widerlegung der Häretiker. In dem zweiten Pfaff'schen Fragmente (Iren. ed. Stieren I, 855) wird zwar Hebr. 13, 15 als Ermahnung des Paulus citirt; die Echtheit dieses Fragments ist aber sehr zweifelhaft. Und Origenes bringt da, wo die paulinische Abfassung bestritten wird, nicht auf Anerkennung der kanonischen Geltung, sondern sucht entweder Beweisstellen aus anerkannt kanonischen Schriften auf, oder hält eine besondere Beweisführung für die paulinische Abfassung nöthig (in Matth. c. 23, Ep. ad African. c. 9). Auch Tertullianus gebraucht ihn nur ein einziges Mal (de pudic. c. 28), und zwar zur bloßen Bestätigung eines schon Bewiesenen. Volo tamen ex redundantia alicujus etiam comitis Apostolorum testimonium superducere. Denn hierzu eignet sich das Zeugniß eines Begleiters von Aposteln vorzugsweise; und ein solcher war Barnabas, auf welchen Tertullian diesen Brief zurückführt und zwar als einen solchen, der receptior apud ecclesias sei als der apokryphische dem Hermas zugeschriebene Pastor, dessen Auffassung von Zulassung der Buße für gewisse Sünden Tertullian scharf tadelt und dabei sich auf Hebr. 6, 4—6 beruft. Ganz hiermit in Uebereinstimmung sprechen auch Neuere, z. B. Michaelis (Einleit. ins Neue Testament, 4. Ausg., Thl. 2, §. 234) und Ziegler (vollständige Einleit. in den Brief an die Hebräer, Göttingen 1791, §. 17), dem Briefe zugleich mit seiner paulinischen Abfassung auch die Kanonizität ab.

Allein schon bei Hieronymus, der ep. 125 ad Evagrium sagt: epistola ad Hebraeos, quam omnes Graeci recipiunt et nonnulli Latinorum, regt sich ep. 129 ad Dardanum die Ansicht, nihil interesse cujus sit, quum ecclesiastici viri sit et quotidie ecclesiarum lectione celebretur. Hiernach hängt also die Entscheidung nicht mehr von Namen und Person des Verfassers, sondern von der durch Synodalbeschluß kirchlich festgestellten Aufnahme in den Kanon ab; denn nach Kan. 59 des Konzils von Laodicea im 4. Jahrh. sollen keine *βιβλία ἀκανόνιστα* in der Kirche vorgelesen werden. Noch einen Schritt weiter geht Erasmus mit der Erklärung: imo non opinor periclitari fidem, si tota ecclesia fallatur in titulo hujus epistolae, modo constet spiritum sanctum fuisse principalem auctorem, id quod interim convenit (Opp. IX, 595). Calvin, welcher den Paulus nicht für den Verfasser hält, schreibt es sogar der List des Satans zu, daß einige ihm das kanonische Ansehen verweigern, und Beza hält daran fest, daß der Verfasser inspirirt gewesen sei und daß es deshalb auf die Person desselben und deren Namen nicht ankomme. Ohne Einfluß ist der Versuch von Carlstadt (de canonic. scripturis libellus. Viteb. 1520) geblieben, die Bücher des Alten und Neuen Testaments dem Range nach in drei Klassen zu theilen und zu der ersten Ordnung der neutestamentlichen Bücher die vier Evangelien und die Apostelgeschichte zu zählen, zu der zweiten die dreizehn Briefe Pauli, 1 Joh. und 1 Petri, zu der dritten den Hebräerbrief und die übrigen Schriften. Aber seit Mart. Chemnitz (Examen Conc. Trident.) kam der Sprachgebrauch in Aufnahme, von Apokryphen des Neuen Testaments in dem Sinne zu reden, in welchem Rufinus von libris ecclesiasticis und Hieronymus von nichtkanonischen Schriften geredet hatte, welche gleich den Apokryphen des Alten Testaments ad aedificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam dienen sollten. Zu solchen Schriften rechneten besonders die Wittenberger Theologen gegen Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts den Brief an die Hebräer, 2 Petri und 2 und 3 Joh., Jakobus, Judas und Offenb. Joh. Ein Umschwung ward jedoch durch Joh. Gerhard vermittelt, welcher (loci theol. ed. Cotta, vol. II) den Ausdruck „Apokryphen" besonders deshalb tadelte, weil in der Urkirche die Zweifel an den genannten Schriften des Neuen Testaments theils nur von einzelnen Lehrern oder Gemeinden gehegt seien, theils sich nur auf

den auctor secundarius bezogen hätten. Gerhard führte nun den Unterschied ein zwischen libr. canon. primi ordinis und secundi ordinis, und zwar in dem Sinne, daß dieser Unterschied nur eine geschichtliche und nicht eine dogmatische Bedeutung habe, und sich nicht auf das kanonische Ansehen oder den göttlichen, durch Inspiration vermittelten Ursprung, sondern nur auf die Zuverlässigkeit oder Unsicherheit der Annahmen hinsichtlich des Verfassers bezöge.

## §. 2.

## Hypothesen über den Verfasser.

Es liegt die beim ersten Blick auffallende Erscheinung vor, daß die morgenländische Kirche seit Pantaenus für die pauliniſche Abfassung fast übereinstimmende und auf Tradition zurückweisende Zeugnisse hat, während die abendländische Kirche erst seit den arianischen Zerwürfnissen die morgenländische Ansicht allmählich aufnahm. Es ist dies um so auffallender, als der von der römischen Gemeinde an die korinthische gerichtete und von der Tradition dem Clemens als erster an die Korinther zugeschriebene Brief in griechischer Sprache, der spätestens in die Zeit Kaiser Domitians (87—96) fällt (Hilgenfeld, Die apost. Väter S. 84), von andern aber noch in die Zeit vor Jerusalems Zerstörung gesetzt wird, unsern Brief stark und eigenthümlich (Eusebius h. e. III, 28) benutzt, nämlich ohne ihn zu citiren und ohne einen Verfasser zu nennen, durch Einflechtung von Sätzen, Ausdrücken und Wendungen desselben. Da jedoch jener römische Brief nicht das Gepräge des reinen Paulinismus, sondern nur einen demselben verwandten Charakter hat, so spricht seine Verwendung des Hebräerbriefes nicht für die Annahme einer Abfassung des letzteren durch Paulus, sondern führt nur auf einen dem Paulus nahe stehenden Mann von apostolischer Bedeutung.

Ganz ähnlich, nur von beschränkterem Umfange, ist die durch Zahn (Der Hirte des Hermas, 1868. S. 439 f.) wahrscheinlich gemachte Benutzung von charakteristischen Ausdrücken und Wendungen unseres Briefes durch den ursprünglich gleichfalls griechisch geschriebenen Hermae Pastor (graece, primum edidit R. Anger, praef. et indic. adjecit G. Dindorf 1856). Doch läßt sich betreffs des Verfassers des Hebräerbriefes umsoweniger etwas aus diesem apokalyptisch gestalteten Buche von zweifelhafter Herkunft erschließen, als sich auch der eigentliche Charakter desselben so wenig klar darstellt, daß Jachmann es der orthodoxen, Schwegler der ausgeprägt judenchristlichen, Hilgenfeld mit Thiersch und Lechler der milderen judenchristlichen, Ritschl der pauliniſchen Richtung zutheilen. Beide Schriftstücke, jener frühen Zeit angehörig, in welcher die Grenzen des neutestamentlichen Kanons noch so fließend waren, daß Hilgenfeld ein Novum Testamentum extra canonem receptum zu sammeln versuchen konnte, bezeugen nur, daß schon damals unser Brief im Abendlande, speziell in Rom bekannt war und in Ansehen stand, entscheiden jedoch nichts über den Verfasser.

Andererseits ist auch die im Morgenlande unleugbar frühe vorhandene Tradition für pauliniſche Abfassung doch nicht völlig durchschlagend. Denn es citirt zwar auch Justin der Märtyrer († 166) ein paarmal (Kirchhofer, Quellensammlung S. 239) unsern Brief, jedoch ohne Angabe eines Verfassers; und die Behandlung dieser Frage in der alexandrinischen Kirche durch Pantaenus, Clemens Alex. und Origenes (s. Bleek I, 95 ff.) zeigt deutlich 1) daß man auch dort doch eigentlich nur die Gedanken auf den Paulus zurückführte; 2) daß es wenigstens zur Zeit des Origenes schon verschiedene, und zwar gleichfalls traditionelle Annahmen über den Schüler Pauli gab, auf welchen man die Einkleidung zurückführte; 3) daß man kritische Bedenken kannte und berücksichtigte, wie solche auch bei Irenäus und dessen Schüler Hippolytus hervortraten (Photii Biblioth. cod. 121, ed. Becker, S. 94 und das Zeugniß des Stephan Gobarus aus dem 6. Jahrh. l. c. cod. 232, S. 291). Solche kritischen Bedenken haben in der lateinischen Kirche nicht obgewaltet. Auch schwerlich dogmatische. Es denken zwar namhafte Forscher mit Spanheim (de autore ep. ad Hebr., Heidelberg 1659) und Wetstein an einen Gegensatz gegen die Montanisten, welche sich gegen die kirchliche Wiederaufnahme der lapsi auf Kap. 6, 4 beriefen. Allein gerade Tertullian erwähnt zwar diesen Brief in seiner montanistischen Periode, weiß jedoch nichts von einer pauliniſchen Abfassung. Cyprian nennt den Brief gar nicht. Man könnte zur Erklärung seines Schweigens sich veranlaßt fühlen, an die Siebenzahl der von ihm angenommenen pauliniſchen Kirchen zu denken, welche den sieben johanneischen entsprechen sollten und auch von Victorinus Petabionensis (fragm. de fabrica mundi bei Klee, p. 9: septem quoque coeli sunt... septem spiritus... septem cornua agni... septem ecclesiae apud Paulum) angenommen werden. Allein diese Schriftsteller hätten eine vorhandene Tradition weder zu entstellen, noch unberücksichtigt zu lassen gewagt. J. Chr. v. Hofmann meint (deuterokanonisch? in Zeitschrift für Protest. und Kirche, Erl. 1857), die heidenchristliche Kirche des Abendlandes habe die drei judenchristlichen Briefe (1 Petri, Jakobi und Hebräer, welche sich in dem von Muratori herausgegeben fragm. de canone nicht unter den in kirchlicher Geltung

stehenden Schriften angeführt finden, als sie nichts angehend betrachtet. Aber einerseits war der Brief Jakobi auch im Morgenlande ein Antilegomenon, andererseits wird 1 Petri von Irenäus, Tertullian und Cyprian als apostolische Schrift benutzt. Die abendländische Kirche hat offenbar keine Tradition der pauliniſchen Abfaſſung unſers Briefes gehabt. Denn auch der römiſche Presbyter Gajus weiß im Kampf mit den Montaniſten zur Zeit des römiſchen Biſchofs Zephyrinus im Anfang des dritten Jahrh. (Hieronym. de viris ill. c. 59) nur von dreizehn pauliniſchen Briefen (Euſebius, h. e. IV, 20) und in dem erwähnten fragm. de canone (wahrſcheinlich aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts) iſt zwar §. 8 von zwei unter dem Namen des Paulus ad haeresem Marcionis erdichteten Briefen die Rede, nämlich an die Laodiceer und an die Alexandriner, und einige Ausleger denken bei dem letzteren, andere bei dem erſteren an den Hebräerbrief, aber beiderſeits mit gleichem Ungrund; denn unſerm Briefe iſt zwar die pauliniſche Abfaſſung und infolge deſſen die Kanonizität, aber durchaus nicht die Rechtgläubigkeit abgeſprochen worden. Der Umſchlag der Anſichten zeigt ſich noch in dem Umſtande, daß die Synode zu Hippo (393) Kan. 36 und die dritte Synode zu Karthago (397) Kan. 47 feſtſetzen: Pauli apostoli epistolae tredecim; ejusdem ad Hebraeos una, während Kan. 29 der fünften Karthager Synode (419) einfach vierzehn pauliniſche Briefe zählt. Dabei tritt deutlich der Einfluß des Morgenlandes hervor in der Aeußerung des Auguſtinus de peccat. mer. et remiss. I, 27: magis me movet auctoritas ecclesiarum orientalium, quae hanc quoque in canonicis habent; und durch die ganze ſpätere Zeit hallt noch vereinzelter Widerſpruch. Hieraus erklärt ſich auch das Schwanken des Euſebius in der erſten Hälfte des vierten Jahrhunderts. Im Kommentar citirt er unſern Brief oft als pauliniſch und rechnet ihn h. e. II, 17 unter die Briefe Pauli, wie er auch h. e. III, 3 die Zahl der bekannten und zuverläſſigen Briefe Pauli auf 14 angibt und den Hebräerbrief h. e. III, 25 unter die Homologumena ſtellt. Dagegen h. e. VI, 13 ſetzt er ihn unter die Antilegomena und nennt ihn zwiſchen Weisheit Salomonis und Jeſus Sirach auf der einen, Barnabas, Clemens von Rom und Judas auf der andern Seite, und ſagt, h. e. VI, 20 die Anſicht des Gajus, daß der Brief an die Hebräer den pauliniſchen nicht beizuzählen ſei, beſtätigend, „da er ja auch bis jetzt auf Seiten der Römer einigen nicht als Werk des Apoſtels gilt“. Nach Wieſeler (Unterſuchung über den Hebräerbrief, namentlich ſeinen Verfaſſer und ſeine Leſer, 1861, und Theol. Stud. und Krit. 1867, Heft 3, S. 665 f.) ſteht das Zeugniß des Tertullian für Barnabas (de pudic. c. 20: exstat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos, a Deo satis auctorati viri) nicht ſo völlig allein in der lateiniſchen Kirche, als man gewöhnlich annimmt. Und wenn die Auslegung der Stellen (Philaſtrius haer. 89, Hieronymus ep. 129 ad Dardanum, Iſidorus Etymol. 6, 2) auch hinſichtlich der räumlichen Ausdehnung und zeitlichen Dauer der Anſicht, welche auf die Autorſchaft des Barnabas geht, ſtreitig iſt: ſo kann doch nicht geleugnet werden, daß die Mittheilung des Tertullian auf eine innerhalb eines gewiſſen Kreiſes vorhandene Thatſache hinweiſet, deren Ausgleich mit der andern auf Paulus hinweiſenden Tradition zu verſuchen (Thierſch, Comment. hist. de ep. ad Hebr. 1848) nahe gelegt iſt. Denn der hierauf gebauten Hypotheſe von Schmidt, Tweſten, Ullmann, Wieſeler (Chronologie des apoſt. Zeitalters), Thierſch, der neuerlich auch Credner (Geſchichte des neuteſtamentl. Kanon S. 180 ff., 394 ff.) beigetreten iſt, desgleichen Renan (l'antechrist. 1873, p. XVII), fehlt es nicht an einem geſchichtlichen Anhalt und an einer zum Theil traditionellen Grundlage. Dieſe würde erheblich verſtärkt werden, wenn in dem ſtichometriſchen Verzeichniß der heiligen Schriften des Neuen Teſtaments im codex Claromontanus der Hebräerbrief wirklich ohne weiteres als epistola Barnabae bezeichnet wäre, Allein von den pauliniſchen Briefen iſt dieſer Barnabasbrief des Verzeichniſſes durch die katholiſchen Briefe getrennt, während in dem Codex ſelbſt der Hebräerbrief nur durch jenes Verzeichniß von den pauliniſchen Briefen getrennt iſt und ein beſonderer Barnasbrief ſich auch im Codex Sinait. findet. Für Barnabas, den *υἱὸς παρακλήσεως*, läßt ſich noch ohne Hinweiſung auf den *λόγος τῆς παρακλήσεως* Hebr. 13, 22 anführen, daß ſeine Stellung als Apoſtelſchüler (vertheidigt von Tertullian de pudic. 20 gegen die Annahme, er habe zu den 70 Jüngern gehört, bei Clemens Alex. strom. II. 20 cf. Euſebius h. e. 1, 12) gut zu Hebr. 2, 3 paßt, und daß ein Verhältniß zu Timotheus durch ſeine Begleitung des Paulus auf der Apoſtg. Kap. 13 und 14 erwähnten Miſſionsreiſe, ſowie bei ſeinen ſpätern Begegnungen mit Paulus Gal. 2, 9 ff. vermittelt werden konnte; ferner, daß Barnabas zugleich mit Paulus *ἀπόστολος* heißt Apoſtg. 14, 14, und daß durch beide die ſyriſche Kirche gegründet ward (Apoſtg. 11, 22 ff.); endlich, daß die Eigenthümlichkeit unſeres Briefes, beſonders ſeine Lehrſelbſtändigkeit auf pauliniſcher Grundlage und die Stellung, welche der Verfaſſer ſowohl zu den Gliedern als zu den Vorſtehern der Gemeinde, an welche er ſchreibt, einnimmt, wohl zu demjenigen ſtimmen, was wir von Barnabas wiſſen. Auch hätte dieſem namentlich die Auffaſſung der

priesterlichen Gesichtspunkte gleichfalls nahe gelegen, da er Levit war (Apostg. 4, 36) und häufig sich in Jerusalem befand; und die reinere griechische Sprache wäre bei ihm ebenso erklärlich, wie der alexandrinisirende Charakter der Darstellung; denn Barnabas stammte aus dem mit Alexandrien in lebhafter Verbindung stehenden Cypern. Auch darf weder der Umstand geltend gemacht werden, daß er nach Apostg. 14, 12 an Redefertigkeit dem Paulus nachstand, denn uns liegt eine sorgfältig ausgearbeitete schriftliche Komposition vor; noch ist es zulässig, aus der dem Barnabas zugeschriebenen Schrift in den Werken der apostolischen Väter Argumente zu ziehen, denn deren Echtheit ist mehr als zweifelhaft. Vgl. Riggenbach, Der sogenannte Brief des Barnabas 1873; und die durch O. v. Gebhardt, Ad. Harnack und Th. Zahn begonnene Ausgabe der Patrum Apost. Opp. Fasc. I, 1876. Allein ein ehemaliger Levit würde sich schwerlich über die Einrichtungen des Kultus und die Geräthschaften des Tempels zu Jerusalem so ausgedrückt haben, wie hier geschieht, auch wenn in Kap. 9 nicht geradezu Irrthümer in dieser Beziehung sich sollten eingeschlichen haben; und Gal. 2, 9 erscheint die Heidenmission als das ihm zugewiesene Gebiet; weshalb auch Wieseler, jedoch in Verbindung mit andern Gründen, die Empfänger des Briefes wenigstens nicht in Palästina sucht.

Die *syrische* Kirche dagegen gebraucht, obgleich die Peschito noch keinen Namen nennt, doch seit der Mitte des dritten Jahrhunderts unsern Brief als einen *paulinischen*. Denn das Konzil zu Antiochia v. J. 264 bezieht sich in dem an Paulus von Samosata erlassenen Schreiben auf Hebr. 2, 14; 4, 15; 11, 26 und verbindet die letzgenannte Stelle mit Anführungen aus den Briefen an die Korinther als Aussprüche *desselben* Apostels. In ähnlicher Weise verknüpft später Ephraim Syrus († 378) einmal Hebr. 10, 31 mit Röm. 2, 16 und Eph. 5, 15 durch das einleitende Wort „hinsichtlich dieses Tages ruft auch der Apostel Paulus", während er sonst gleich seinem Lehrer Jakob, Bischof von Nisibis, Stellen unseres Briefes noch blos im allgemeinen als Worte eines *Apostels* anführt. Maßgebend scheint hier der Einfluß der *egyptischen* Kirche gewesen zu sein.

Merkwürdig ist nun nicht blos das Zeugniß der morgenländischen Kirche für die paulinische Abfassung und der starke Gebrauch unsers Briefes beim römischen Clemens, sondern besonders der Umstand, daß sich das Zeugniß der Alexandriner nicht (mit Eichhorn, Schmidt, Dav. Schulz) auf rein hypothetische Annahmen zurückführen läßt. Vgl. Stenglein, Historische Zeugnisse der vier ersten Jahrh. über den Verf. des Briefes an die Hebräer. Bamberg 1835. Allerdings ist, wie vorhin schon angedeutet ward, die für Paulus zeugende Tradition, auf welche sich Pantaenus um die Mitte des zweiten Jahrhunderts zu stützen scheint, nicht so sicher, geschlossen und stark, als Storr, Hug u. a. sich denken. Und völlig zu billigen ist die vorsichtige Ausdrucksweise von Bleek, welcher nur auch die Ansicht als wissenschaftlich zulässig betrachtet, daß Pantaenus in seiner Kirche schon verschiedene Urtheile über den Verfasser unsers Briefes vorfand, und daß er einen gegen die von ihm gebilligte Ansicht geltend gemachten Einwurf in den von Euseb. h. e. VI, 14 aufbewahrten Worten berücksichtigte: „Paulus bezeichne sich aus Bescheidenheit und aus Ehrerbietigkeit gegen den Herrn nicht als Apostel der Hebräer, weil zu den Hebräern der Herr gesandt worden sei als Apostel des Allmächtigen, er selbst aber, Paulus, als Apostel und Prediger der Heiden, an die Hebräer nur zum Ueberflusse geschrieben habe." Diese vorsichtige Haltung ist ohne Grund aufgegeben in der sonst werthvollen „Geschichte des neutestamentlichen Kanon von C. A. Credner, herausgegeben von G. Volkmar, Berlin 1860, S. 182", wonach Pantaenus vielleicht nur aus der Seele derer gesprochen hätte, welche gleich ihm wünschten, den vielleicht in der Kirche Alexandriens entstandenen Brief ohne festen Urheber von Paulus mit abhangen zu lassen, der katholischen Kirche gegenüber, welche ihm das Ansehen und die Geltung dieses Briefes streitig machte. Wie stark vielmehr das Bewußtsein einer Tradition für Paulus war, ergibt sich vornehmlich daraus, daß die Alexandriner gerade, indem sie die Verschiedenheit der Diktion unsers Briefes von der des Paulus bemerkten, deshalb die Hypothese bildeten, der Hebräerbrief sei entweder Uebersetzung aus dem aramäischen Original einer Paulusschrift (Clemens Alex.), oder Paulus habe ihn nicht wirklich diktirt, sondern nur die Gedanken angegeben (Origenes); wobei dann von Origenes zugestanden wird (Euseb. h. e. VI, 25), „wenn eine Gemeinde diesen Brief für ein Schreiben des Paulus halte, könne man derselben nichts anhaben, *οὐ γὰρ εἰκῇ οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες ὡς Παύλου αὐτὴν παραδεδώκασι.*" Diese Ausdrucksweise zeugt für eine auf bekannte und schon zu den Vorfahren zu zählende Männer zurückgehende wirkliche Ueberlieferung, mag dieselbe auch nur hie und da von einer Gemeinde festgehalten sein. Und der Umstand, daß Origenes dies Verfahren als ein solches bezeichnet, welches nicht grundlos oder unüberlegt sei, ist um so wichtiger, als Origenes selbst im unmittelbarsten Zusammenhange seine eigene, abweichende, kritisch begründete Ansicht so ausspricht: „solle er seine eigene Meinung sagen, so sei es die, daß die Gedanken dem Apostel angehören, der Stil

aber und die Ausführung einem andern, der die Gedanken des Apostels aufgezeichnet und gleichsam die Aussprüche des Lehrers kommentirend weiter ausgeführt habe." (Nun die obigen Worte; darauf:) „Wer ihn aber wirklich geschrieben habe, das wisse Gott." Hierauf bemerkt er, daß die zu uns hingelangte Ueberlieferung hierfür theils auf Clemens Rom., theils auf Lukas zeige. Das Gewicht dieser Thatsachen hat denn auch stets erneuerte Versuche zur Vertheidigung der Autorschaft des Paulus hervorgerufen. So nach den mit Semler beginnenden Angriffen einer selbständigen Kritik Meyer im Journal von Ammon und Bertholdt, II, 3; Cramer im Kommentar und besonders Storr, während Kleuker (ausführliche Untersuchung ꝛc., Riga 1793, II) wenigstens die Zulässigkeit der Annahme einer pauliniſchen Abfassung zu zeigen suchte. Gegen die Angriffe von Dav. Schulz traten besonders auf Stendel in Bengels Archiv IV, 1. Hofstede de Groot (disputatio qua ep. ad Hebr. cum Paulinis epp. comparatur. Traj. ad Rh. 1826); Stuart zu Andover in Amerika 1827 und Hug in der zweiten Ausgabe seiner Einleitung ins Neue Testament 1821. Selbst nach den Untersuchungen von Bleek vertheidigten die pauliniſche Abfassung noch Gelpke (vindiciae originis Paulinae ep. ad Hebr. Lugd. Bat. 1833); Paulus in Heidelberg 1833; der Katholik Klee 1833 und Stein im Anhang zu seinem Kommentar des Lukas 1830. Neuerlich noch L. Gaußen (le canon des saintes écritures, ins Deutsche übertragen von Pfarrer Grob 1864), welcher nach Wordsworth (on the canon, London 1847, p. 234) ein direktes und authentisches Zeugniß für die pauliniſche Abfassung in dem den Brief schließenden Gruße (V. 25) findet nach einer falschen Deutung von 2 Thess. 3, 17. Endlich J. Chr. K. von Hofmann (Die Heilige Schrift N. T. Theil 5, 1873).

Allein schon die Stelle Kap. 2, 3 in ihrem Zusammenhange betrachtet spricht gegen Paulus, wie auch seit Cajetan und Erasmus gewöhnlich angenommen wird. Es ist zwar richtig, daß der Verfasser den Worten nach sich hier eigentlich nur von Augenzeugen des Lebens Jesu als Nichtaugenzeuge unterscheidet (Hofmann, Schriftbeweis II, 2, S. 352 und N. T. V, 522). Vom Gegensatze eines Apostels oder Nichtapostels ist nicht die Rede; also wäre auch nicht ein formeller Widerspruch gegen die geflissentliche Hervorhebung der apostolischen Autorität Pauli Gal. 1 und 2 Kor. 11 u. 12 vorhanden. Aber ebenso deutlich schließt auch der Verfasser sich mit den Lesern kommunikativisch als zu solcher Generation zusammen, zu welcher hin das von Jesu uranfänglich ausgesprochene Heil durch das Mittelglied der Ohrenzeugen sicher gelangt ist. Und so konnte Paulus sich nicht ausdrücken, auch wenn er seine eigene Apostelstellung noch so sehr hätte in pädagogischer Absicht einmal zurücktreten lassen. Auf diese Weise hätte er sie nicht blos verborgen, sondern verleugnet. Ferner liegt auch in den persönlichen Beziehungen unsers Verfassers Kap. 13 nichts Entscheidendes für die Autorschaft Pauli. Es ist zwar nicht speziell nachzuweisen, zu welchem bedeutenden christlichen Manne Timotheus während des Lebens Pauli in einem solchen Verhältnisse brüderlichen Zusammenwirkens gestanden hat, wie Kap. 13, 23 andeutet; ebensowenig, daß er nach dem Tode Pauli, obgleich Vorsteher der Gemeinde zu Ephesus, wieder auf Missionsreisen gegangen wäre. Aber unleugbar konnten Männer, wie Lukas, Barnabas, Apollos über ihr Verhältniß zu dem den Lesern ohnehin in seinem Schicksal näher bekannten Timotheus sich in der vorliegenden Weise äußern; und da Paulus 2 Tim. 4, 9 den Timotheus von Ephesus zu sich ruft, so darf man diesen nicht als an Ephesus gebunden denken. Gegen die pauliniſche Abfassung spricht ferner, daß der Ausdruck: *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* (Kap. 13, 24) philologisch zwar von Italienern, schwerlich aber von solchen mit Einschluß der Römer verstanden werden kann; desgleichen, daß die Aufforderung V. 19, die Leser sollen Gott bitten, daß der Verfasser ihnen wiedergegeben werde, auf eine Verbindung desselben mit der betreffenden Gemeinde hinweist, welche Paulus in dieser Art wenigstens nicht mit einer palästinensischen gehabt hat; ferner, daß Paulus nicht ein so friedliches Wiederkommen nach seinen Erlebnissen in Jerusalem erwarten konnte; dann, daß V. 18 und 19 schwerlich auf eine Gefangenschaft des Verfassers hinweisen, wie auch Kap. 10, 34 nicht *τοῖς δεσμοῖς μου* zu lesen ist, sondern *τοῖς δεσμίοις*, und endlich, daß kaum zu denken ist, wie Paulus gerade an Hebräerchristen geschrieben haben sollte, wenn man sich an das unter den Aposteln zu Jerusalem getroffene Abkommen über ihren Wirkungskreis und an die Aeußerungen des Paulus selbst über seine Stellung und nächste Aufgabe Röm. 15, 20; 1 Kor. 10, 13 erinnert. Wie hätte überdies Paulus, der sonst Anfangsgruß und Namen seinen Briefen vorzusetzen pflegt, ohne Namensnennung und in einer Ausdrucksweise, wie Kap. 2, 3, gerade an solche Gemeinden schreiben können, welche ihre Zweifel gegen die apostolische Autorität des Paulus sogar durch eigene Abgesandte in den heidenchristlichen Gemeinden zu verbreiten gesucht hatten?

Diese Gründe verlieren allerdings zum großen Theil ihr Gewicht, wenn man annimmt 1) daß die Empfänger dieses Schreibens außerhalb Palästinas wohnten; und 2) daß Paulus dasselbe unmittelbar nach seiner Befreiung aus

der in der Apostelgeschichte erzählten römischen Gefangenschaft zwar nicht in Rom, aber noch in einer italienischen Hafenstadt abfaßte. Beiderlei Annahmen jedoch stützen sich auf Konjekturen von streitigem Werthe (vgl. §§. 3 und 4) und haben nur die Bedeutung von Hypothesen, welche nicht einmal sämmtliche Schwierigkeiten zu beseitigen vermögen.

Zu obigen Bedenken nämlich gesellt sich der wichtige Umstand, daß ebensowohl in der Gedankenverbindung als in der hiervon nicht abzulösenden Ausdrucksweise dieser Brief sich deutlich von den unzweifelhaft paulinischen unterscheidet. Man darf zwar die Differenz des Lehrgehalts selbst nicht so stark betonen, wie z. B. David Schulz, zum Theil auch Ed. Reuß, welcher sogar behauptet, die Christologie unseres Briefes habe „eine ganz entschieden spiritualistische Tendenz, wobei (ἀμήτωρ) der Zusammenhang Christi mit der Menschheit verdunkelt" werde. Gegen solche Deutung spricht entschieden Hebr. 2, 14. 17. Ueberhaupt können die unleugbaren Verschiedenheiten des Lehrinhalts theils nur durch Mißverständniß zu Gegensätzen erweitert werden, theils erklären sie sich aus der Beschaffenheit der Leser und aus dem besonderen Zwecke dieses Schreibens. Paulus nämlich weist gewöhnlich von anthropologischer Grundlage aus auf die subjektiven Wirkungen des Heilswerkes hin, um hieran den Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums hervortreten zu lassen, und führt von diesen Erscheinungen aus auf die tieferen Fassungen der Christologie. Hier dagegen wird umgekehrt der unendliche Vorzug des Neuen Bundes vor dem Alten aus der unendlichen Erhabenheit Jesu Christi über alle Mittler des Heiles und über alle Diener und Organe der Offenbarung Gottes abgeleitet. Und während Paulus den Opferbegriff auf den Tod Jesu anwendet, geschieht hier dasselbe mit dem Priesterbegriff. Auch legt Paulus den Nachdruck auf das am Kreuz Geschehene; hier liegt er auf dem, was im himmlischen Heiligthum geschieht durch den vollkommenen Priesterkönig, dessen ganze Erscheinung als ein in vollkommener Weise, διὰ πνεύματος αἰωνίου, Gott dargebrachtes Opfer gilt. Aber das Wort Pauli von der Erhöhung Christi über die Himmel (Eph. 3, 10), und das andere von seiner Fürbitte zur Rechten des Vaters für die Gläubigen (Röm. 8, 34), enthält die Keime für die Lehre unsers Briefes vom Hohenpriesterthum Christi im Allerheiligsten des Himmels. Und in der paulinischen Bezeichnung des alttestamentlichen Ceremonialgesetzes, als der στοιχεῖα τοῦ κόσμου Gal. 4, 3, liegt eingeschlossen, was unser Brief von der Unfähigkeit des Gesetzes sagt, irgend etwas zur Vollendung zu bringen, wie andererseits unser Brief eine eigenthümliche Durchführung des paulinischen Satzes ist, Christus sei das τέλος τοῦ νόμου Röm. 10, 4, und das Gesetz habe theils eine pädagogische (Gal. 3, 24), theils eine typische (1 Kor. 10, 11; Kol. 2, 17) Bedeutung. Ebenso selbständig, aber mit Phil. 2, 7 f. verwandt, ist die Behandlung der Lehre von der Erniedrigung und Erhöhung Jesu Christi (Kap. 1, 4; 2, 9), welcher hier, wie bei Paulus, nicht blos Mittler eines neuen Bundes auf Grund der durch sein Blut erwirkten Erlösung (Kap. 7, 22; 9, 15; 12, 24; Gal. 3, 19; 1 Tim. 2, 5), sondern als Ebenbild Gottes auch Mittler der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt ist (Kap. 1, 1—3; 1 Kor. 8, 6; 2 Kor. 4, 4; Kol. 1, 15—17; Eph. 1, 10). In ähnlicher Weise berühren sich die Aussagen (Kap. 6, 1; 9, 14 vgl. 9, 9) über die todten Werke und deren Unterscheidung von guten Werken, zu welchen die Christen sich gegenseitig reizen sollen (Kap. 10, 24) mit der paulinischen Unterscheidung von Gesetzeswerken und guten Werken, und der Glaube wird nicht blos mit der Gerechtigkeit des Menschen (Kap. 11, 7; vgl. 10, 38), sondern auch mit dem Sühntode Jesu (Kap. 10, 22) in direkte Beziehung gesetzt. Von einer sachlichen Differenz darf also nicht die Rede sein. Aber der durchgreifende Gegensatz ist hier nicht der von Glauben und Gesetz oder Gesetzeswerk. Der Begriff der πίστις ist hier überwiegend der allgemeinere des ausharrenden und gehorsamen Vertrauens auf Gottes Verheißungen, so daß einerseits ein Gegensatz gegen das Schauen in der Periode der Erfüllung entsteht, wie 2 Kor. 5, 7; andererseits, besonders in Kap. 11, der Glaube als die schon von Anfang an in der ganzen Geschichte hervortretende Bedingung des Heils erscheint, durch welche Wendung die Weise, in der Paulus Röm. 4 die πίστις Abrahams auffaßt, zur vollständigen Durchführung gekommen ist. Ebenso wird das ethische Moment der πίστις namentlich im Leben Jesu selbst noch ausdrücklicher hervorgehoben (Kap. 2, 17; 4, 15; 12, 2). Mit dem Zwecke des Briefes scheint es zusammen zu hangen, daß von der Allgemeinheit der Gnade und von der Berufung der Heiden nicht die Rede ist. Auch wird die Auferstehung Jesu nur einmal erwähnt Kap. 13, 20; ebenso die paulinische Lehre von Sünde und Gnade nur leicht berührt durch Erwähnung der ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας Kap. 3, 13; vergl. 11, 25; 12, 4; desgleichen der χάρις Kap. 4, 16 und der ἀπαλλαγή Kap. 2, 15 im Gegensatze zur δουλεία. Allein es sind nicht etwa nur einzelne Wendungen, Ausdrücke, Beziehungen, welche von den als paulinisch bekannten abweichen, so daß man sagen dürfte, Paulus würde sich in gleicher Lage und zu gleichem Zwecke wohl ebenso ausgedrückt haben. Das Sachverhältniß ist vielmehr

dies, daß bei wesentlicher Uebereinstimmung mit den Grundgedanken des Paulus, bei der Wiederkehr spezifisch-paulinischer Ideenverbindungen und bei häufigem Gebrauche gleichlautender Lehrausdrücke doch theils eine durchgreifende Selbständigkeit in der Gedankenfassung, Beweisführung und Diktion bis in jene Stilverschiedenheit herunter stattfindet, welche gerade in den Kleinigkeiten und Angewöhnungen als unwillkürliche Aeußerungen der Individualität erscheinen; theils eine nicht paulinische Terminologie hie und da auftritt, z. B. in Gebrauch von ἁγιάζειν und τελειοῦσθαι. Der Rückgang auf die Ansicht des Origenes bei Guericke, Thiersch, Bisping, Stier, Ebrard, zum Theil Delitzsch, wonach der Inhalt des Schreibens auf Paulus, die Form auf einen seiner Begleiter zurückzuführen sei, erklärt nicht die vorliegende Erscheinung und gibt nur einen schillernden, bei näherer Betrachtung sich selbst auflösenden Gedanken. Schon Olshausen hat gefühlt (opusc. theol., Königsberg 1834, p. 118 f.), daß durch eine solche mittelbare Autorschaft des Paulus nichts gewonnen werde, sondern daß der in unleugbarer Eigenthümlichkeit auftretende Konzipient auch als eigentlicher Verfasser angesehen werden müsse. Indem er jedoch den äußeren Zusammenhang mit Paulus festhalten will, spricht er die aller historischen Anknüpfung entbehrende Hypothese aus, der Brief sei eigentlich eine von Presbytern einer kleinasiatischen Gemeinde abgefaßte Ermahnungsrede, welcher Paulus seinen Beifall geschenkt habe, worüber dann der Schreiber unter Beifügung einiger persönlicher Notizen Nachricht gebe.

Es ist deshalb gerathen, die Person des Paulus ganz aus dem Spiele zu lassen, jedoch nicht den Kreis von dem Apostel nahestehenden Männern zu verlassen. Denn die Leser sind zwar Judenchristen (vgl. §. 3); aber hieraus folgt durchaus nicht, daß auch der Verfasser als ein Judenchrist, etwa von höherer, wahrscheinlich alexandrinischer Bildung (Dav. Schulz, Der Brief an die Hebr. 1818, S. 74), der sich mit dem vulgären Judenchristenthum auseinandersetze, zu denken sei. Die Verwandtschaft mit dem, was man Paulinismus nennt, tritt vielmehr so stark hervor, daß selbst jene Gelehrten, welche seine Entstehung innerhalb des judenchristlichen Kreises annehmen, dies Judenthum doch entweder als ein auf Anregung des Paulinismus noch in der urapostolischen Zeit geistig umgebildetes, vom Ritualgesetz freigewordenes, welches nach dieser Seite hin mit der Apokalypse und dem Jakobusbriefe in eine und dieselbe Reihe von Erscheinungen falle, bezeichnen (Köstlin, Theol. Jahrbb. 1854, Heft 4, S. 476); oder bei Annahme der Abfassung dieses Schreibens in der nachapostolischen Zeit ihn jenen irenischen, unter dem Namen des Paulus verbreiteten Schriften zuzählen (Baur, Ursprung des Episkopats 1838, S. 143), welche dem Judaismus auf schonende Art entgegenarbeitend, die Ausgleichung der getrennten Richtungen anbahnten (Schwegler, Nachapost. Zeitalter II, 304 f.), sei es als freierer und geistiger Alexandrinismus, welcher indirekt zwischen Judaismus und Paulinismus vermittelte (Baur, Vorlesungen über Neutest. Theologie 1864, S. 230), oder absichtlich und direkt, zumal auf dem Boden der pseudojohanneischen Richtung (Zeller, Theol. Jahrbb. 1842, Heft 1), diesem Ziele zustrebte; in welchem Sinne schon früher Baumgarten-Crusius (Ueber den Ursprung und das innere Verhältniß des Hebräerbriefes 1828) auf einen alexandrinischen Verfasser rieth, welcher eine Bearbeitung der Briefe an die Epheser und Kolosser für Judenchristen zu liefern beabsichtigt habe.

Sieht man nun von jenen Hypothesen ab, welche zugleich die Annahme einer Täuschung einschließen und in diesem Sinne die persönlichen Bemerkungen am Schluß erklären: so ist doch das Gewicht der Tradition in Verbindung mit der Besonderheit des Briefes so stark, daß auch durch jene Annahme Köstlins (l. c. S. 474) nicht alles erklärt wird, wir befänden uns auf dem Gebiete des allerdings von Paulus wesentlich influirten, durch ihn zur Freiheit vom Gesetz sowie zu einer höhern christologischen Anschauung erhobenen, dieses beides aber wieder ganz eigenthümlich (in philonisch-alexandrinischem Geist) auffassenden allgemein apostolischen Christenthums. Dies gilt auch von der Ausbildung, welche diese Annahme durch Ritschl (Entstehung der altkathol. Kirche, 2. Aufl., 1857, S. 159 f.), Riehm (Lehrbegriff I, S. 858; II, S. 861 f.) und Weiß (Stud. und Krit. 1851, Heft 1, S. 142 f.; Biblische Theologie des N. T. 2. Aufl. 1872) unter Billigung von Mangold (in der dritten Aufl. von Bleeks Einleitung in das N. T. 1875) empfangen hat. Es haben daher auch neuerlich Pfleiderer (Der Paulinismus 1873, S. 324 f.) und Hilgenfeld (Historisch-kritische Einleitung in das N. T. 1875, S. 360) den Verfasser als einen Pauliner alexandrinischer Bildung bezeichnet.

Der Verfasser erscheint auch wirklich als ein selbständig missionirender Arbeiter im paulinischen Kreise von hervorragendem Geist und Einfluß. Es ist deshalb nicht passend, blos in Weise des Erathens an Markus oder an Aquila, oder mit Böhme im Kommentar und mit Mynster (Kleine theol. Schriften, Kopenhagen 1825), zum Theil auch Riehm II, 893 an Silas, oder mit Erasmus und in schwankender Weise Calvin, neuerlich Bisping und Reithmayr, nach Aelteren bei Eusebius

h. e. III, 38 an Clemens Romanus zu denken. Die Hinweisung von Eichhorn, Schott, Baumgarten-Crusius und Seyffarth (de ep. quae dicitur ad Hebr. indole maxime peculiari, Leipz. 1821) auf einen Alexandriner überhaupt greift zu weit und mischt nicht ganz zutreffende Beziehungen hinein (s. §. 5). Wohl aber könnte man, wenn man sich nicht für Barnabas entscheidet, mit Hugo Grotius, Hug seit der dritten Ausgabe seiner Einleitung, Köhler (Versuch über die Abfassungszeit der epistolischen Schriften 1830), Ebrard und Delitzsch den Lukas ins Auge zu fassen versucht sein. Lukas allein war beim Paulus (2 Tim. 4, 11), als dieser den Timotheus aufforderte, eilend zu ihm zu kommen (Kap. 4, 9), und er war auch bei ihm beim letzten Besuche Jerusalems (Apostg. 21, 17). Ueberdies war er nach Euseb. h. e. III, 4, 3 aus Antiochia und stand deshalb den palästinensischen Christen als halber Landsmann nahe. Delitzsch legt einen starken Nachdruck auf die schon von Grotius wahrgenommene Aehnlichkeit mit der Sprache des Lukas, besonders seit Apostg. 16, 10, welche auch Weizsäcker (Jahrb. für deutsche Theol. 1862, II, 377) einer nähern Untersuchung würdig achtet, und bringt eine Menge neuer Beispiele bei. Ja, er findet selbst solche Züge, welche zu der Ausdrucksweise eines Arztes, dessen Beruf Lukas nach Kol. 4, 14 hatte, ganz besonders passen sollen, namentlich Hebr. 4, 12 f.; 5, 11 ff.; 6, 12; 12, 12 f. Allein Lünemann (Komment. 2. Ausg.) zeigt, daß diese Berührungspunkte doch nur untergeordneter Art sind, während neben ihnen eine durchgreifende Verschiedenheit in Stil und Darstellung sich bemerkbar macht. Auch hält er die Beweiskraft von Kol. 4, 16 dafür, daß Lukas ein Heidenchrist gewesen sei, aufrecht gegen Tiele (Stud. und Krit. 1858, IV, 753) und Hofmann (Schriftbeweis, 2. Aufl. II, 2, 99), welche ihn für einen Judenchristen ausgeben. Dies alles spricht nicht für die Annahme der Autorschaft des Lukas. Zwar würde der von den meisten Auslegern angenommene theilweise Irrthum des Verfassers unsers Briefes hinsichtlich einiger Einrichtungen des levitischen Kultus bei dieser Annahme leicht erklärlich sein. Dies wäre jedoch auch bei der von den meisten Auslegern seit Luther (Walch XII, 1996) vertheidigten Annahme einer Autorschaft des Apollos (dorische Abkürzung von Ἀπολλώνιος) der Fall. Für diese läßt sich zunächst die Selbständigkeit seiner Thätigkeit bei wesentlicher Uebereinstimmung mit Paulus anführen, wovon die Briefe an die Korinther Zeugniß geben; ferner die Charakteristik, welche Apostg. 18, 24 von ihm als einem gelehrten und schriftkundigen ehemaligen Juden und Johannisjünger gegeben wird, welcher besonders durch Schriftbeweise die Juden überwand; ferner, daß er deshalb, obwohl von Geburt Alexandriner, doch theils im Zusammenhang mit Palästina befindlich, theils frei von philonischem Idealismus und hellenisch-philosophischen Einflüssen zu denken ist, wie er ja auch von dem durch Paulus bekehrten Aquilas zu Ephesus tiefer in das evangelische Verständniß eingeführt ward (Apostg. 18, 2 f.); endlich, daß er entweder in Kreta gewesen ist, oder dorthin zu kommen beabsichtigt haben muß (Tit. 3, 13), und besonders unter den Juden thätig war (Apostg. 18, 28). Auch würde der schon dem Hieronymus (ad Jes. 6, 9) aufgefallene ausschließliche Gebrauch der Septuaginta bei ihm sehr erklärlich sein. Bedenklich bleibt jedoch zweierlei: zunächst, daß im kirchlichen Alterthum niemand an ihn bei dieser Frage gedacht hat; dann, daß sich in den geschichtlichen Nachrichten über ihn kein eigentlicher Stützpunkt für die am Schlusse unsers Briefes berührten persönlichen Verhältnisse findet. Die Frage nach dem Verfasser bleibt mithin noch offen.

## §. 3.

## Der ursprüngliche Leserkreis.

Inhalt und Ton des Schreibens zeigen, daß die Empfänger desselben als Judenchristen zu betrachten sind. Dies drückt die Ueberschrift πρὸς Ἑβραίους aus, welche zwar nicht mit Credner (Einleitung, §. 208) für ursprünglich, aber jedenfalls für sehr alt und bezeichnend zu halten ist. Sie findet sich nicht blos in den ältesten Handschriften des Orients, sondern ist dem Clemens Alex. und Origenes, ja sogar im Abendlande schon dem Tertullian bekannt. Genau genommen bezeichnet der Ausdruck Ἑβραῖος nur die Abstammung (2 Kor. 11, 22; Phil. 3, 5) und sagt nichts über den Wohnsitz und die Sprache aus. Zuweilen wird jedoch auch auf die Sprache Rücksicht genommen (Apostg. 6, 1; 9, 29), und öfter führt der Zusammenhang darauf, daß unter hebräisch, d. i. aramäisch redenden Israeliten auch palästinensische zu denken sind. In den Clement. Homilien XI, 35 heißt die jerusalemitische Gemeinde ἡ τῶν Ἑβραίων ἐκκλησία, weil sie nach Eusebius IV, 5 ganz ἐξ Ἑβραίων πιστῶν bestand. Niemals aber wird die jüdische Sitte und Religion mit diesem Wort bezeichnet. Hierfür ist der Ausdruck Ἰουδαϊσμός gebräuchlich (2 Makk. 2, 21; 14, 38; 4 Makk. 4, 16). Nach Eusebius, praep. ev. VII, 8, kam dem israelitischen Volk der Name Ἑβραῖοι sogar nur zu, so lange sie das Gesetz noch nicht hatten, und VIII, 12, 14 heißen die Ἰουδαῖοι Abkömmlinge der Ἑβραῖοι, weshalb IX, 1 beide Benennungen neben einander als sich ergänzend gesetzt werden.

Inhalt und Ton unsers Schreibens erlauben nun nicht, blos an Judenchristen im allgemeinen (Euthalius, Oekum.) oder an solche Christen von hebräischer Abkunft zu denken, welche mit Christen anderer Abstammung zu einer Gemeinde verbunden mitten unter Heiden lebten (Braun, Baumgarten, Stenglein, Heinrichs, Schwegler, Stier, Holtzmann, Kurtz, zum Theil Wieseler). Keine Silbe berührt Verhältnisse der Heidenchristen als solcher. Hilgenfeld (Einleitung, S. 361) erklärt deshalb die gangbare Ueberschrift daraus, daß der Brief eben nicht an eine ganze Gemeinde, sondern nur an den judenchristlichen Theil einer solchen gerichtet sei. Alles jedoch weiset auf eine rein judenchristliche Gemeinde hin, und zwar auf eine solche, in welcher viele Glieder an dem levitischen Tempelkultus und Opferdienst als an einer göttlichen Stiftung hangen (Kap. 13, 9), und obwohl sie an Jesum als den Messias gläubig geworden sind (Kap. 5, 12), doch in Gewissensunruhe und in Gefahr des Abfalls gerathen (Kap. 6, 6—10; 10, 25 bis 32; 12, 15), weil sie mit dem bevorstehenden Ausschluß von der Theilnahme am Tempel und aus der Gemeinschaft Israels auch das Anrecht an das messianische Heil und Reich zu verlieren fürchteten. Nirgends ist von einem theoretischen Bevorzugen des Gesetzes die Rede, wogegen als gegen eine häretische, mit sektirerischen Bewegungen verknüpfte Verirrung sich oft die scharfe Polemik des Paulus richtete. Aber die Voraussetzung des Schreibens ist auch nicht eine durch die Zerstörung Jerusalems hervorgerufene Erschütterung des Glaubens an die Erfüllung der dem Bundesvolk im Alten Testament gegebenen göttlichen Verheißungen und an die Wiederherstellung dieses Volkes zu einer dem Wesen des Neuen Bundes und seines Stifters entsprechenden Herrlichkeit (Kluge); ebensowenig ein noch unentwickeltes, in Schwachheit wurzelndes Glaubensleben von Christen, denen der Ungrund ihrer Befürchtungen in ruhiger und klarer Darlegung des Sachverhältnisses vor Augen gestellt würde (Ebrard). Es werden vielmehr Christen angeredet, welche früher eine tiefere Erkenntniß gehabt haben als jetzt (Kap. 5, 11; 6, 4); denen jedoch ein Hauptpunkt im Verhältnisse des Neuen Bundes zum Alten sich auf gefahrdrohende Weise verdunkelt hat, so daß ihnen die Warnung vor Abfall vom Christenthume mit erschütterndem Ernst aufs Gewissen gelegt wird. Hierbei werden aber nicht etwa die Feste und deren Feier in den Vordergrund gestellt, sondern der Tempel mit seinem Kultus, und besonders mit seinem Sühnopfer. Der durchgreifende Gegensatz ist nicht der von Synagoge und Kirche, sondern von Tempel und ἐπισυναγωγή der Christen (Del.). cf. van den Ham diss. exponens doctrinam de Vetere Novoque Test. in ep. ad Hebr. exhibitam. Traj. ad Rh. 1847. Es ist deshalb wenig passend, an judenchristliche Gemeinden in der Diaspora zu denken, welche bei den Festreisen ihrer Glieder durch den Ausschluß derselben vom Tempel in jene bis zur Gefahr des Rücktritts zum Judenthum sich steigernde Beunruhigung versetzt worden wären. Die geringste Möglichkeit einer Anknüpfung, zuweilen nur der Schein derselben hat genügt, um auf Spanien (Nikol. de Lyra), Rom (Wetstein, Baur, Holtzmann, Kurtz, Renan, Mangold), zugleich Ravenna (Ewald), Korinth (Mich. Weber, Mack, Tobler), Thessalonich (Semler, Nösselt), Cypern (Ullmann, der jedoch auch Alexandrien für möglich hält), Laodicea (Stein, der an den Kol. 4, 16 erwähnten verloren gegangenen Brief Pauli denkt), Kleinasien (Bengel, Schmid, Cramer), Antiochia (Böhme, Hofmann), Lykaonien (Credner in der Einleitung ins Neue Testament, der jedoch später anders urtheilt), Galatien (Storr, Mynster), Ephesus und Umgegend (Baumg.-Crusius, Röth, welcher letztere mit seiner Annahme heidenchristlicher Leser völlig allein steht), Palästina mit Ausschluß von Jerusalem (Hase), vielleicht Jamnia (Wilibald Grimm) hinzuweisen. Am ehesten könnte man, wenn man durchaus Palästina glaubt ausschließen zu müssen (Schneckenburger und Holtzmann in Stud. und Krit. 1859), an Egypten, namentlich an alexandrinische Judenchristen denken. So jetzt auch Credner (Geschichte des neutest. Kanon, S. 161. 182), Volkmar (ebend. S. 394 f.), Hilgenfeld (Zeitschr. für wissensch. Theologie 1858, I, 103 f.; 1873, I, 1 f. Einleitung ins N. T. 1875, S. 384), Ed. Reuß (Geschichte der heiligen Schriften des Neuen Testaments, 4. Ausg. 1864), am gründlichsten Wieseler (Untersuchung ꝛc. 2. Hälfte 1861); früher schon Schmid (Einleit. I, S. 284), Wieseler (Chronologie des apostol. Zeitalters, S. 479 f.), Bunsen (Hippolytus I, S. 365), Köstlin (Theolog. Jahrb. 1854, Heft 3, S. 388), Baur (Das Christenthum und die christliche Kirche, 2. Aufl. 1860, S. 115). Daß diese Ansicht auch im Alterthum schon vorhanden war, wird durch die zuweilen vorkommende Aufschrift *πρὸς Ἑβραίους* erwiesen. Allein Stellen wie Kap. 8, 3 ff.; 9, 6 ff.; 13, 13 ff. weisen doch auf einen wirklichen Tempel Jehovah's mit einem den Lesern realgegenwärtigen Kultus, nicht auf ein bloßes pneumatisch gedeutetes Schriftbild der Stiftshütte hin; und der unter Ptolemäus Philometor erbauete, ausschließlich (Josephus, Ant. 13, 3. 1) für in Egypten wohnende Juden mit Bezug auf Jes. 19, 18 und 19 errichtete, von Josephus (b. j. 7, 10, 3) zum Theil undeutlich beschriebene Oniastempel zu Leontopolis in Egypten

ward nicht blos von Palästinensern gering geschätzt, sondern selbst Philo kennt nur ein πατρῷον ἱερόν, nämlich zu Jerusalem, wohin auch die Alexandriner die Tempelabgabe entrichteten und ihre Festreisen anstellten (vgl. Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel von der Zerstörung des ersten Tempels bis u. s. w., III, 557 f. Jost, Geschichte des Judenthums I, 116 f.). Es ist deshalb jedoch nicht nöthig, mit Ebrard (Kommentar, S. 414) an einen geschlossenen Kreis von Neophyten in Jerusalem zu denken, zu deren Unterricht und Befestigung unser Schreiben eine Art von Leitfaden hätte bilden sollen. Man kann bei palästinensischen Judenchristen stehen bleiben. Auf diese passen die wenigen für die Charakteristik der Empfänger des Schreibens in diesem selbst enthaltenen Angaben. Sie bilden offenbar die „zweite christliche Generation" (Thol.). Nicht von dem Herrn selbst, sondern erst nach der Himmelfahrt desselben von seinen Zeugen haben sie das Evangelium empfangen (Kap. 2, 3). Einige ihrer ἡγούμενοι haben schon den Zeugentod erlitten (Kap. 5, 12; 13, 7), und sie selbst haben schon Verfolgungen, jedoch noch keine blutigen, erduldet (Kap. 10, 32; 12, 4), so daß kein Widerspruch mit Apostg. 8, 3; 12, 1 entsteht. Auch sind sie früher bekenntnißtreu, muthig und wohlthätig, wie ihre Väter gewesen (Kap. 6, 10; 10, 23 f.; 13, 16); aber ungeachtet ihrer früheren Erkenntniß (Kap. 5, 11; 6, 4 f.), und obwohl sie der Zeit nach selbst schon sollten Lehrer sein können (Kap. 5, 12), bedürften sie eigentlich eines erneueten Unterrichts selbst in den Elementen des Christenthums (Kap. 6, 1 f.), und haben Warnung vor Wollust und Habsucht nöthig (Kap. 13, 4 f.; 12, 16). Der Verfasser muß aber jetzt auf den Hauptgrund dringen, weil in der Verkennung desselben die Gefahr des nicht wieder gut zu machenden Rückfalles aus dem Christenthum ins Judenthum liegt. Denn wenn die spezifische Würde Jesu verkannt und nicht in seiner Person und Geschichte die Vollendung der Priester- und Opferanstalt des Alten Bundes gefunden wird, dann kann sein Bundesblut wieder als unreines Missethäterblut und sein Gnadengeist als ein ketzerischer Irrgeist und Wahn erscheinen (Kap. 6, 6; 10, 29), wie denn auch einige (Kap. 10, 25) schon angefangen haben, die besonderen christlichen Versammlungen zu verlassen und mancherlei vorher unbekannte Lehren (Kap. 13, 9) schon aufgetaucht sind, weshalb Gehorsam gegen die Führer (Kap. 13, 17) eingeschärft wird.

Diese Stellen enthalten ein starkes Zeugniß gegen die Konstruktionen der Tübinger Schule. Sie liefern den geschichtlichen Beweis, daß das Christenthum, wie es in den kanonischen Schriften des Neuen Testaments bezeugt ist, nicht aus einem Kampfe entgegengesetzter, theils beschränkterer, theils freierer Richtungen allmählich sich herausgebildet hat, sondern daß schon früh durch Abfall von dem ursprünglichen apostolischen Glauben und theils durch Schwächung, theils durch Trübung eines schon vorhandenen, aber göttlich gestifteten Geistes- und Glaubenslebens dogmatische und ethische Verirrungen eingetreten sind. Diese haben natürlich in Zusammenhang mit den sonstigen Richtungen des geistigen Lebens gestanden. Dadurch hat unter den Judenchristen eine den Parteien unter den Juden selbst parallele Bewegung entstehen können, deren eine Richtung später als häretischer Ebionitismus, die andere als Nazaräismus sich gestaltete und deren keimartige Anfänge im Kreise der Leser unser Brief schon bekämpft. Zu weit geht Hase (in Winer und Engelhard Journal der theol. Literatur II, 3, S. 265 ff.) mit der Bezeichnung der Leser selbst als solcher späterhin Ebioniten genannten Judenchristen.

## §. 4.

## Zeit und Ort der Abfassung.

In den angegebenen Stellen liegt zugleich eine Hinweisung auf die Abfassungszeit. Bekanntlich ist die Ablösung der christlichen Gemeinde vom jüdischen Tempel und Volk nur allmählich erfolgt. Einerseits hielten die Judenchristen noch an der Beobachtung des mosaischen Gesetzes fest, obgleich sie ihre Rechtfertigung vor Gott nicht mehr darauf gründeten (Apostg. 2—5. 15; Gal. 2); wobei Niedner (Kirchengeschichte S. 199) mit Recht einen Unterschied macht zwischen denen, welche mehr die altprophetische Gesetzes- und Heilslehre, und solchen, welche mehr die pharisäisch-rabbinische Lehre festhielten. Namentlich besuchten die Judenchristen in Jerusalem als die an Jesum, den Messias, gläubig gewordenen Israeliten noch neben den besonderen christlichen Versammlungen auch täglich zu den üblichen Gebetsstunden nach Vorbild der Apostel den Tempel. Andererseits sahen die Juden die ersten Christen noch als eine Partei und Schule innerhalb ihres eigenen Glaubens- und Lebenskreises an, in dem Sinne, in welchem die Pharisäer, Sadduzäer, Essäer von Josephus nach philosophischem Sprachgebrauche αἱρέσεις, von den Rabbinen כַּת oder חֵלֶק, Apostg. 23, 9 μέρος genannt werden. Mit der zunehmenden Spannung aber, wovon die Apostelgeschichte Zeugniß gibt, mußte ein Zeitpunkt eintreten, in welchem die Juden nicht mehr blos, wie noch im Mai 58, den Paulus darüber angriffen, daß er einen Heidenchristen mit in den Tempel genommen habe (Apostg. 21, 23 f.), sondern wo auch die Judenchristen nicht mehr im Tempel geduldet wurden und ein Ausschluß derselben vom Heilig-

thum Israels stattfand, welcher manchem mit den Bedenken über diese Stellung des Christenthums zugleich Versuchung zum Abfall von demselben erwecken konnte. In diesem Stadium der Entwickelung zeigt uns der Hebräerbrief die Gemeinde und fördert wesentlich unsere Einsicht in den Charakter jener Periode. Köstlin, welcher früher die von Baur und Schwegler aufgestellte Ansicht einer Abfassung unseres Briefes erst im Laufe des zweiten Jahrh. theilte, hat die Grundlosigkeit dieser Behauptung selbst in einer ausführlichen Abhandlung (Theolog. Jahrbücher 1853, S. 411 f.; 1854, S. 418 f.) dargethan.

Annähernd läßt sich nun die Abfassungszeit feststellen als die Zeit zwischen dem Tode des auf Anstiften des Hohenpriesters Annas des Jüngern nach der Abreise des Prokurators Portius Festus und vor der Ankunft seines Nachfolgers Albinus gesteinigten Jakobus (Josephus, Antiq. jud. XX, 9, 1) im Jahre 62 oder 63 und dem Anfange des jüdischen Krieges im Jahre 67. Denn einerseits läßt sich nicht annehmen, daß der Verfasser in solchem Tone an die Gemeinde geschrieben hätte, wenn ein Mann von der apostolischen Dignität und Energie des Jakobus noch an ihrer Spitze gestanden hätte, andererseits ist gewiß beachtenswerth, daß die Drangsale des jüdischen Krieges nicht erwähnt werden und daß die ganze Beweisführung den Eindruck macht, als bestehe noch das Heiligthum zu Jerusalem. Wollte man auch von der Präsensform der Zeitwörter in Kap. 8, 4; 8, 6—9; 13, 10 absehen, so kann man doch Kap. 9, 9 nicht anders verstehen, als daß noch in der Gegenwart Opfer dargebracht werden, welche das Gewissen nicht befriedigen, und Kap. 8, 13 ist nicht von einem schon untergegangenen Institut die Rede, sondern von einem im Verschwinden begriffenen. Ohne zureichenden Grund hat Schmid (Bibl. Theol. II, 61) die Ansicht von einer Abfassung unseres Briefes nach der Zerstörung des Tempels zum Zwecke des Nachweises, es sei jetzt thatsächlich das Gesetz im Christenthume aufgehoben, erneuert; und Kluge (Der Hebräerbrief, S. 204) behauptet sogar, dieser Brief sei „die auf christlichen Boden verpflanzte, durch die Endkatastrophe des jüdischen Volkes äußerlich veranlaßte Apokalyptik, deren Thema aus Röm. 11, 32 entlehnt", die Ausführung aber durch geschichtliche Vorandeutung im Essäismus und durch bewußte Benutzung der Weißagung der Sibylle, des Buches Henoch und der Apokalypse des Esra vermittelt sein soll. Volkmar (Die Religion Jesu 1857, S. 388) und Keim (Geschichte Jesu von Nazara 1867, I, S. 148 f., 636) haben im Zusammenhange mit ihren Hypothesen die Abfassung sogar in die Jahre 116—118 geschoben. Holtzmann dagegen (Zeitschrift für wissensch. Theol. 1867, Heft 1, und in Schenkels Bibellexikon II, 615 f.) denkt an die nächste Zeit nach der Christenverfolgung Diokletians, während Hilgenfeld (Einleitung, S. 388) mit Köstlin die Zeit vor der blutigen Christenverfolgung zu Alexandrien im Jahr 66 annimmt und die Abfassung jedenfalls vor den Ausbruch des jüdischen Krieges setzt wegen Kap. 12, 4. Hofmann deutet diese Stelle zwar anders, setzt aber (Heil. Schrift N. T., Th. V, S. 520) die Abfassung gleichfalls vor Jerusalems Zerstörung, und zwar in den Herbst 63, als Paulus reisefertig oder auf der Reise begriffen gewesen, um das auszuführen, was er Philem. 22 und Philipp. 2, 24 in Aussicht gestellt hatte (l. c. S. 52), und nur, wahrscheinlich in einer Hafenstadt Italiens (l. c. S. 561), noch auf die Ankunft des Timotheus wartete. Die Erwähnung des Timotheus in Kap. 13, 23 ist allerdings von Wichtigkeit für die genauere Zeitbestimmung. Die Bemerkung v. Hofmanns jedoch (l. c. S. 530), daß jene Zeit des Wartens eine Mußezeit gewesen, wie Paulus sie selten gehabt, und daß dieser Umstand ihm ermöglicht habe, das seiner Reise ins Morgenland vorauszusendende Schreiben mit aller Sorgfalt auszuarbeiten, paßt nicht zu dem klaren Wortlaut der genannten Stelle, welche v. Hofmann selbst (l. c. S. 520) richtig gegen die falsche Auffassung von Kurtz (Der Brief an die Hebr. 1869, S. 52) verwendet. Der Schreiber sagt nämlich nicht, daß er auf den Timotheus warten und erst nach dessen Ankunft, dann aber sofort abreisen wolle, sondern vielmehr, daß er bei seiner unmittelbar bevorstehenden Reise den Timotheus mitnehmen möchte, falls derselbe bald genug zu ihm käme (ἐὰν τάχιον ἔρχηται). Es ist zwar ungewiß, ob die hier erzählte Befreiung desselben mit der Phil. 2, 19 gehofften identisch ist. Es wäre möglich, daß Timotheus entweder in den Prozeß des Paulus verwickelt, oder bei der neronischen Verfolgung in Italien gefangen gesetzt und dann wieder befreit worden wäre. Denn Timotheus war (2 Tim. 4, 21) aufs dringendste gebeten worden, wieder zu seinem geistlichen Vater zu kommen, dessen Prozeß eine sehr ernste Wendung genommen hatte. Aber die Wahl kann doch nur schwanken zwischen Ende des Jahres 62, gleich nach dem Tode des Jakobus, oder 64. Denn es fehlt jede Veranlassung, an einen sonst unbekannten Mann, Namens Timotheus, mit Bertholdt zu denken. Diejenigen, welche den Brief im Namen des Paulus etwa von Lukas geschrieben sein lassen, müssen annehmen, daß die Schlußworte von diesem Konzipienten in seinem eigenen Namen hinzugefügt seien, weil sonst Widersprüche in nahe aufeinanderfolgenden Sätzen entstehen würden.

Der Ort der Abfassung ist unbekannt. Die

Vermuthungen schließen sich an die verschiedenen Auffassungen des Ausdrucks *οἱ ἀπὸ Ἰταλίας* an (s. die Auslegung zu Kap. 13, 24).

## §. 5.

## Sprache und Darstellungsform.

Die seit Clemens Alex. bei Euseb. h. e. VI, 14 zuweilen auftauchende und besonders durch Michaelis vertheidigte Vermuthung, unser Brief sei die Uebersetzung eines ursprünglich in aramäischer Sprache abgefaßten Schreibens, hat nicht den mindesten Anhalt in der Annahme des palästinensischen Leserkreises. Höchst lehrreich und entscheidend ist die Zusammenstellung von Zeugnissen bei Tholuck (Kommentar, S. 109 f.) für die Verbreitung der griechischen Sprache in Palästina und für eine solche Werthschätzung derselben als Umgangs- und als Schriftsprache, daß die griechische Literatur von Rabbinen damals nicht blos studirt, sondern auch ausdrücklich gelehrt worden ist. Geradezu widerlegt wird aber jene Vermuthung durch die Beschaffenheit des Sendschreibens selbst. Die Benutzung des Alten Testaments geschieht in so engem Anschluß an die Septuaginta, daß selbst die Fehler derselben mit aufgenommen sind. Hierbei hat Bleek die wichtige Wahrnehmung gemacht, daß diese Citate jener Rezension des Textes folgen, welche sich im Codex Alex. findet, während die paulinischen Citate, wo sie sich an die Septuaginta anschließen, meistens mit dem Codex Vatic. stimmen. Nur einmal, nämlich Kap. 10, 30 findet sich ein Citat, welches weder mit dem hebr. noch mit dem alex. Texte stimmt, genau aber mit Röm. 12, 19. Ferner findet sich eine nicht unbedeutende Menge von Wortspielen, wie sie nur im Griechischen möglich sind. Endlich spricht gegen eine Uebersetzung die relative Reinheit der Sprache, das Fließende der Diktion, die rednerische Schönheit und Glätte der Darstellung, die Feinheit der Wortstellung und die Kunst des Periodenbaues. Hierin zeigt sich zugleich ein deutlicher Unterschied von der paulinischen Ausdrucksweise. Bei Paulus herrschen semitische Gedankenverbindungen vor. Hier ist alles griechisch gedacht, und die wenigen sogenannten Hebraismen erklären sich aus dem engen Anschluß an Ausdrücke des Alten Testaments und sind zum Theil schon als in die religiöse Sprache der Christen eingebürgert zu denken. Ferner fehlen die bei Paulus so gewöhnlichen rabbinischen Disputirformeln und die Wendung *οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν* gänzlich, ebenso die bei Paulus gewöhnlichen Formeln für die Citate. Eine Berührung findet sich nur mit *τὸ πνεῦμα λέγει* Gal. 3, 16 und 1 Tim. 1, 4. Ferner setzt Paulus das Wort *Ἰησοῦς* für sich allein nur Röm. 3, 26; 8, 11; 1 Kor. 12, 3 und liebt die mit *κύριος* verbundenen Formen, oder auch *ὁ κύριος* für sich allein; hier verhält es sich gerade umgekehrt. In ähnlichem Verhältniß findet sich das der schlechten Gräzität angehörige *πάντοτε* bei Paulus häufig, hier nur Kap. 7, 25, während das hier gebrauchte *εἰς τὸ διηνεκές, εἰς τὸ παντελές* sich sonst im Neuen Testamente gar nicht und *διαπαντός* nur noch Röm. 11, 10 findet. Desgleichen ist *καθίζειν* hier intransitiv gebraucht, bei Paulus dagegen stets mit Ausnahme von 2 Thess. 2, 4 transitiv, und statt des paulinischen *ὑπομονή* ist hier *μακροθυμία* gebräuchlich. Ferner steht hier Kap. 12, 18 die attische Maskulinform *σκότος*, während sonst im Neuen Testamente das Neutrum üblich ist. Ebenso ist der klassische Gebrauch von *ὅθεν* = weshalb, hier vorherrschend, welcher sich nur einmal bei Lukas, aber bei Paulus ebensowenig findet, als der hier häufige Gebrauch von *παρά* c. acc. bei Vergleichungen. Endlich wird *κοινωνεῖν* hier richtig mit dem Genitiv der Sache verbunden, während sonst im Neuen Testamente der Dativ steht, welcher wieder bei Schriftstellern vor Christo sich nicht findet.

Das Fehlen der bei Briefen üblichen Anrede und Begrüßungen mit den erläuternden Personalbezeichnungen berechtigt nicht zu der besonders von Im. Berger (Moral. Einleit. ins Neue Testament III, S. 442 f.) aufgestellten, von Valckenaer, Steudel, de Groot vertheidigten Annahme, es liege uns kein eigentlicher Brief vor, sondern nur eine etwas umgeformte Homilie. Und die lehrhafte Behandlung des sorgfältig vertheilten Stoffes in kunstvoll angelegter und rhetorisch durchgearbeiteter Darstellung zwingt weder zu der Behauptung von Ed. Reuß (hist. de la théologie chrétienne, Paris 1852, II, 536), wir hätten es hier mit der ersten systematischen Abhandlung der christlichen Theologie zu thun, noch zu der schon berührten Modifikation dieser Ansicht von Ebrard, welcher an einen Leitfaden zum Unterricht von Neophyten denkt in einem eng geschlossenen Kreise einer bestimmten Gemeinde (Kommentar, S. 10). Auch Lipsius (in Schenkels Bibellexikon II, 497 f.) unterschätzt die praktischen Beziehungen der Frage nach dem Verhältniß der Leser zum Tempelkultus, und betont einseitig die angebliche Absicht des Verfassers, sich mit seinen Lesern über das Verhältniß von Judenthum und Christenthum prinzipiell auseinanderzusetzen. Treffender nach einer Seite hin bezeichnet Grau (Die Entwickelungsgeschichte des neutestamentlichen Schriftthums, 2 Bde. 1871) unsern Brief als der dritten der von ihm angenommenen Stufen angehörig, nämlich neben der nach ihm vom Presbyter Johannes abgefaßten Apokalypse und neben dem Evangelium des Johannes der

prophetischen im Unterschiede von der kerygmatischen und epistolischen Stufe. Aber der Charakter eines Briefes tritt nicht blos in den Schlußworten (Kap. 13, 22—25), die man abzulösen versucht hat, sondern innerhalb des Körpers der Darstellung selbst, besonders Kap. 5, 11 f.; 6, 9 f.; 10, 32 f.; 12, 4; 13, 7. 18 f. entschieden hervor. Diese Stellen lassen die konkreten Bedürfnisse einer bestimmten Klasse von Lesern und die praktischen Veranlassungen zu einem Briefe an dieselben erkennen, und zeigen zugleich, daß die Form der Ermahnung viel überwiegender als die der Tröstung ist und daß sie selbst den Charakter der Warnung hat. Die besonders durch Delitzsch (Zeitschrift für die luth. Kirche u. Theol. 1849, II) und durch Köstlin (Theol. Jahrbb. 1854, S. 375 f.) widerlegte Ansicht von Thiersch (Commentatio hist. de ep. ad Hebr. 1848), unser Brief sei ein Trostschreiben zur Glaubensstärkung der durch die Feindschaft der Juden bedrängten und von der Theilnahme am Tempelkultus ausgeschlossenen Judenchristen aus dem Jahre 64 parallel dem für die bedrängten Heidenchristen bestimmten ersten Briefe Petri, steht im Widerspruche mit dem warnenden, zum Theil drohenden, zur gänzlichen Ablösung vom Judenthum auffordernden Ton des Briefes selbst. Es ist auch nicht genug, die Form der Ermahnung neben der der Tröstung anzunehmen, wie Thiersch später gethan hat (Die Kirche im apostol. Zeitalter 1852, wo er das Jahr 63 als das späteste für die Abfassung betrachtet). Der warnende Charakter der Ermahnungen zeigt sich nicht blos in den zusammenhängenden Auslassungen von Kap. 10, 19 an, sondern schon vorher brechen sie, wie bei Paulus die Gefühlsbrüche, aus der Lehrdarstellung bei gewissen Veranlassungen hervor, und dieser lehrhafte Ton der Darstellung ist es, welcher dem Ganzen sein Gepräge gibt. In ihm entwickelt der Verfasser eine bewundernswerthe Kraft, bei aller Neigung der Diktion zu rhetorischen Wendungen und kunstvoller Abrundung volltönender Sätze doch die Entwickelung des Inhalts durch völlige Beherrschung des Stoffes in bewußter Unterordnung unter den Fortschritt des Gedankens zur Erreichung des vorgesteckten Zieles zu halten.

Die Fortbewegung des Gedankens ist aber nicht die dialektische, sondern geschieht durch Anknüpfung an Aussagen und Einrichtungen des Alten Testaments, welche als Weissagungen und Vorbilder der Verhältnisse des Neuen Bundes betrachtet werden. Beide aber, die Aussagen und Einrichtungen des Alten und des Neuen Bundes gelten als Abbilder himmlischer Verhältnisse und können deshalb eines symbolischen Ausdrucks nicht entbehren. Man kann deshalb die Lehrart unsers Briefes mit de Wette (Theol. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke, Berlin 1818, III; vgl. Seyffarth, de ep. quae dicitur ad Hebr. indole maxime peculiari, Lips. 1821) als die symbolisch-typische bezeichnen, muß aber dieselbe durchaus von der allegorischen unterscheiden (siehe meine Dissert. christ. in ep. ad Hebr., p. I, Halle 1854). Die Einrichtungen des Alten Bundes und die Aussagen des Alten Testamens gelten nämlich unserm Verfasser in völligem Ernst als göttliche Stiftungen und als echte Offenbarungsaussagen, so jedoch, daß beide absichtsvoll von Gott dazu eingerichtet und in die Geschichte eingeführt sind, daß sie sich selbst als den zum Verschwinden bestimmten Schattenriß der vollkommenen Stiftung Gottes darstellen, welche durch den vollkommenen Mittler, Jesus Christus, in der Welt aufgerichtet worden ist durch positive Erfüllung der alttestamentlichen Vorbilder. Der Verfasser kann also, indem er dies Verhältniß den Lesern aufdeckt und im Speziellen dasselbe nachweiset, mit gutem Grunde aus dem Alten Testamente selbst seine Beweise entnehmen. Die Thatsachen und Aussprüche des Alten Testaments behalten ihren geschichtlichen Werth. Es wird nur der in ihnen selbst wirklich enthaltene Keim und Trieb zur Erfüllung des in ihnen vorbildlich Angelegten und sinnbildlich Angedeuteten vom Standpunkte der geschichtlichen Erfüllung aus für das Bewußtsein der Leser hervorgezogen, welche hierdurch die Einsicht empfangen, daß ein Aufgeben des Christenthums und ein Zurücktreten auf die Stufe der alttestamentlichen Glaubensweise ein nicht zu verzeihender Abfall von der wahren Offenbarung des lebendigen Gottes selbst wäre. Dies steht in prinzipiellem Gegensatze zu der allegorischen Behandlungsweise der alttestamentlichen Verhältnisse und Aussagen, wie wir sie zu jener Zeit besonders durch den alexandrinischen Juden Philo geübt sehen. Die Allegorie ist dort das Mittel zur äußerlichen Anknüpfung von Vernunftwahrheiten an den Buchstaben der Heiligen Schrift und zur Eintragung ganz fremdartiger Ideen in das Alte Testament vermittelst zufälliger Aehnlichkeiten und durch willkürliche Umdeutung der betreffenden Einrichtungen, Verhältnisse, Aussagen und Geschichten, welche sämmtlich ihren geschichtlichen Werth und Charakter dadurch verlieren, daß sie grundsätzlich nur als Hüllen für Ideen und als Anspielungen auf angebliche Wahrheiten gelten. Wenn sich nun doch Aehnlichkeiten zwischen unserm Briefe und den philonischen Schriften (cf. Carpzov sacrae exercitt. in ep. ad Hebr. ex Philone Alex. Helmst. 1750) nicht blos in manchen Ausdrücken, Wendungen und

Redeformen, sondern auch in der Schriftbenutzung, z. B. der Erzählung vom Melchisedek finden, so führt dies doch nicht auf eine Abhängigkeit unsers Verfassers vom Philo (Kuinoel im Kommentar, Köstlin in Theol. Jahrbb. 1854, S. 409, Hilgenfeld), sondern höchstens auf den Einfluß gleichartiger Bildungselemente (Tholuck, Einl., S. 84 ff.; Riehm, Lehrbegriff I, S. 259), welche nicht einmal an Alexandrien gebunden waren (Lightfoot, hor. hebr. II, 706; Dähne, Geschichte der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie II, S. 177 und 185; Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel II, S. 271 ff.; 501 ff.), und welche gewöhnlich viel zu hoch in Anschlag gebracht werden. Dem Ausleger erwachsen nun aus dieser Beschaffenheit der Lehrart um so erheblichere Schwierigkeiten, als diese typische Auffassung und diese symbolische Bezeichnung nun auch auf die Darstellung der himmlischen Verhältnisse angewendet wird, in welche Christus eingegangen ist und in welche er die an ihn Glaubenden einführt. Es entsteht hierdurch die Gefahr, entweder den Gedanken mit dem Bilde zu verwechseln oder bei der Deutung und Auflösung des Bildes die Realität und Konkretion des Gedankens selbst zu verlieren. Auf der ersteren Seite liegt der falsche Realismus der Erklärungen von Bengel, Oetinger, Menken, Stier, auf der andern der falsche Spiritualismus Semlers und seiner Nachfolger, welche sich vergeblich mit der Akkomodationstheorie zu rechtfertigen, zum Theil zu helfen suchten, während neuere rationalistische Ausleger, besonders Böhme, wieder den Buchstaben als solchen festgehalten wissen wollten und dahin kamen, dem Verfasser höchst sinnliche Vorstellungen von den Realitäten des Himmels zuzuschreiben.

## §. 6.

## Die Geschichte der Auslegung oder die theologisch-homiletische Behandlung.

Innerhalb der griechischen Kirche sind die Catenen von Oekumenius (10. Jahrh.) und Theophylakt (11. Jahrh.) besonders deshalb wichtig, weil sie viele sonst verlorne Fragmente und einzelne Bemerkungen von Origenes, Theod. v. Mopsveste u. a. enthalten und alles bis dahin Geleistete aufspeichern. Die 34 Homilien des Chrysostomus, nach dessen Tode vom antioch. Presbyter Constantin herausgegeben aus Nachschriften von Schnellschreibern (aus welchen alle Homilien dieses Kirchenvaters stammen), erstrecken sich über den ganzen Brief und sind an feinen Bemerkungen und selbständigen Auffassungen reich, leiden jedoch an schlechter Beschaffenheit des Textes, an dunklen Stellen und selbst an Widersprüchen. Die Fragmente von Erklärungen des Cyrillus Alex. (von Angelo Mai zu Rom herausgegeben in der Nova Patrum Bibliotheca T. III und in der Collectio nova T. VIII) sind ganz dogmatistisch in anti-arianischem Interesse gehalten. Exegetisch einfach und klar, aber kurz und trocken erklärt Theodoret. In der lateinischen Kirche hat Primasius im 6. Jahrh., Bischof von Adrumet, bei ziemlich gleicher Methode den Vorzug tieferen Eindringens in den Lehrgehalt und kernigeren Ausdruck. Aus der Periode der Scholastik sind höchst beachtenswerth die dem Anselmus Cant. zugeschriebenen enarrationes und des Thomas Aquinas expositio. Das Uebrige aus jener Zeit ist dürftig und veraltet. Philologisch wichtiger ist der Kommentar von J. Faber Stapulensis 1512. Aber die adnotationes des Erasmus 1516 zeichnen sich vor ihnen durch kritische Schärfe und zugleich durch ernste Anfänge grammatisch-historischer Genauigkeit vor den dogmatisch mehr befangenen Scholien des Zeger 1553 aus. Auch seine paraphrases 1522 übertreffen alle ähnlichen Arbeiten an Eleganz der Sprache und an Klarheit der Darstellung, sind dagegen voll von Mißverständnissen der Grundgedanken des Briefes. Hinsichtlich der Benutzung der Kirchenväter übertrifft der genuesische Jesuit Bened. Justiniani 1612 in seinen explanationes alle Ausleger, während der vielverbreitete Kommentar von Cornel. a Lapide 1614 sehr unbedeutend ist und der als Autorität in der katholischen Kirche geltende Benediktiner Calmet 1707 viel gelehrten Stoff häuft, aber nicht mit Wilh. Este 1614 an exegetischer Genauigkeit, dogmatischer Klarheit und logischer Schärfe wetteifern kann. Neuere Auslegungen lieferten innerhalb der römisch-katholischen Kirche Klee 1833, Lomb 1843, Stengel 1849, Bisping (1854) 1864, Maier 1861.

Von Luther und Melanchthon haben wir keine Auslegungen über diesen Brief, von Zwingli kurze Anmerkungen, welche Kaspar Megalander nachgeschrieben und Leo Judä der von ihm besorgten Ausgabe von Zwingli, annotationes in plerosque N. T. libros 1561, beigefügt hat. Calvin ist ausgezeichnet durch tieferes Eingehen auf die sachliche, Beza durch solches auf die kritische und philologische Seite der Erklärung. Manches Beachtenswerthe und Eigenthümliche haben unter den älteren Reformirten Pellicanus 1539 und Piscator 1613, einiges auch Bullinger, Oekolampadius, Aretius, Andr. Hyperius, Grynaeus und Dav. Pareus 1628. Unter den älteren Lutheranern gilt dies von Bugenhagen 1525, Joh. Brentz 1571, Major 1571, Vict. Strigel 1565, Lukas Osiander 1585, Aegid. Hunnius 1589, Balduin 1608. Ausgezeichnet ist Seb. Schmidt in Straßburg 1680 und zu beachten Dorscheus 1717. Weniger bedeutend sind die Kommentare von Joh. Gerhard (nach dessen Tode aus noch

nicht gereiften Vorarbeiten von Joh. Ernst Gerhard herausgegeben 1641) und von dem als Dogmatiker berühmten dänischen Bischof Erasmus Brochmann 1706. Veraltet sind die philologischen Bemerkungen von J. Camerarius 1556, während die der Uebersetzung des Neuen Testaments beigegebenen notae et animadversiones von Erasm. Schmidt 1658 noch immer Beachtung verdienen. Eine Zusammenfassung des bisherigen Gewinnes im speziellen Gegensatze gegen Hugo Grotius liefert Abr. Calov in der biblia illustrata 1672—1676, deutsch 1681 bis 1682. Unter den in den Criticis sacris gesammelten und in der Synopsis criticorum von Matth. Polus durch Auszüge vermehrten Arbeiten der französischen und holländischen Theologen des 17. Jahrhunderts haben für unsern Brief am meisten Werth die annott. von Joh. Camero und der Brüder Cappellus. Die Arbeiten der Arminianer, Hugo Grotius, Clericus und Wetstein tragen den bekannten philologischen und archäologisch-historischen Charakter. Hohe Beachtung verdient der durch Gelehrsamkeit, Scharfsinn, Feinheit der Auffassung, gute Methode, und wo nicht die sozinianischen Vorurtheile ins Spiel kommen, durch Hingebung an den Text ausgezeichnete Kommentar von Jonas Schlichting und Joh. Crell 1634, während die Erklärung des Arminianers Limborch 1711 keinen besonderen Werth hat; ebensowenig die in sozinianischem Geiste gehaltene Paraphrase von Arthur Ashley Sykes 1755. Wichtiger sind die der Uebersetzung beigegebenen Anmerkungen von J. J. Semler 1779. Seit Coccejus, der sich von den typologischen Uebertreibungen seiner Schule ziemlich frei hält, hat man sich besonders in Holland viel mit unserm Briefe beschäftigt und ihn oft in Predigtform typologisirend ausgelegt. So Grönewegen 1693, Kaspar Streso 1661, Kl. Streso 1714, Hulsius 1725. Am bedeutendsten, obgleich auch sehr weitläufig, sind Akersloot 1697, ins Deutsche übersetzt 1714, und d'Outrein 1711, deutsch 1713 bis 1718. In England bekämpft Owen 1668 ff. in 4 Folianten exercitat. on the ep. of the Hebr. vorzugsweise die Sozinianer. Im polemischen Gegensatz gegen Sozinianer und Remonstranten, aber auf das Archäologische gründlich eingehend, erklärt Joh. Braun, Amsterdam 1705, während Joh. And. Kisling (Richtige Verbindung der mosaischen Alterthümer mit der Auslegung des Sendschreibens des heiligen Apostels Paulus an die Hebräer, Erlangen 1765) höchst oberflächlich verfährt. Einigen Werth hat des Leydener Professors Wittich, nach dessen Tode von Dav. Hassel herausgegebene investigatio 1692 und des Pet. van Höke, Comment. analytic. 1693; einen höheren die Erklärung von Sam. Szattmar Nemeth, zu Franecker 1695 herausgegeben, aber aus zu Clausenburg in Siebenbürgen gehaltenen Vorlesungen entstanden. Eine andere Form der Auslegung entstand dann in den mit Anmerkungen versehenen Paraphrasen und Uebersetzungen, unter welchen in England besonders hervortraten Hammond 1653, Peirce 1737, Doddridge 1738, Pyle 1725 übersetzt durch Küster 1778, Whitby 1779; in Deutschland Michaelis 1762, Zachariä 1771, Morus 1776, Carpzov 1795. Unbedeutend ist Hornejus, Expositio literalis 1655; Schomer, Exegesis 1701; Olearius, Analysis logica cum observ. philol. 1706. Wichtiger sind die gelehrten und kernhaften notae selectae von H. B. Stark 1710; die curae philolog. et crit. des gelehrten Chr. Wolf, ed. 2, 1738; die remarques hist. et critiq. sur le N. T. des historisch gebildeten Beausobre 1742; der gnomon des ebenso scharfdenkenden als tiefsinnigen Bengel 1742; die exercitationes ex Philone des sorgfältigen Joh. Bened. Carpzov 1750; die observationes des grammatisch präzisen Christ. Schmid 1760; die 4 specimina paraphr. et annott. des philologisch gründlichen Abresch 1786—1816 und die durch Wassenbergh edirten selecta e scholis Valckenarii 1817. Unbedeutend dagegen sind die von Dindorf herausgegebenen und mit weitläufigen Exkursen begleiteten lectiones academ. des Ernesti 1795. Ebenso die Scholien von Rosenmüller (seit 1779, 6. Aufl. 1815—1831) und der systematische Kommentar von Blasche 1782—1786. Den Uebergang aus der orthodox-dogmatischen in die neologische Auffassung, zum Theil im Kampfe mit derselben, bilden J. J. Rambach 1742, Cramer 1757, Struensee 1763, Sigm. Jac. Baumgarten 1763, Storr (1789) 1808. Ganz rationalistisch verfahren Heinrichs in Koppe Nov. Test. 1782, 2. Ausg. 1823, höchst oberflächlich; ferner Dav. Schulz 1818 in völligem Mißverständniß des Grundgedankens, aber mit sorgfältiger Uebersetzung und einigen brauchbaren Anmerkungen; Böhme 1825 mit philologischer Sorgfalt, logischer Präzision und anregendem Scharfsinn; Kuinoel 1831 als gelehrte Sammlung verschiedener Ansichten und H. E. G. Paulus 1833, Uebersetzung mit eingestreuten Erklärungen vom Standpunkte der sogenannten Aufklärung aus.

Bahnbrechend durch gründliche, allseitige und möglichst unbefangene Behandlung sämmtlicher in Frage kommender Verhältnisse wirkte dann Bleeks großes, Einleitung, Uebersetzung und Kommentar umfassendes Werk 1828—1840, in einer kürzeren Fassung aus seinem Nachlaß herausgegeben durch Windrath 1869. Auf Grundlage dieser Forschungen erhob sich zunächst Tholucks mehr theologisch eindringender und an selbständigen Untersuchungen reicher Kommentar (1836), 3. Ausg. 1860 mit zwei

Beilagen; a. über die Anwendung des Alten Testaments im Neuen Testament und b. über den Opfer- und Priesterbegriff im Alten und Neuen Testament. Ferner de Wette's präzise, doch fast zu kurze Erklärung (1844) 1847, mit selbständigen Bemerkungen von W. Möller 1867; dann der Kommentar von Ebrard 1850 als Fortsetzung des Kommentars über das Neue Testament von Olshausen in anregender und oft treffender, aber auch oft fehlgreifender Weise, zuweilen in kecker Selbstgewißheit herausfordernd und absprechend über das noch nicht Spruchreife; ferner Lünemanns (1855) 3. Ausg. 1867 als Theil des Meyer'schen Handbuches geliefert, durch philologische Sorgfalt ausgezeichnete kritisch-exegetische Erklärung; dann der Kommentar von Delitzsch 1857 mit archäologischen und dogmatischen Exkursen über das Opfer und die Versöhnung, besonders wichtig durch die exegetische Bekämpfung vieler Erklärungen einzelner Stellen unsers Briefes in Hofmanns Schriftbeweis 1852 bis 1855, 2. Ausg. 1859 ff. und durch die Mittheilungen aus Biesenthal ep. P. ad Hebr. cum rabbinico comment. 1857; endlich der Kommentar von Kurtz 1869 und die Erklärung von Hofmanns 1873 als Theil seiner zusammenhängenden Untersuchung der Heiligen Schrift N. T.

Fast zu einem Kommentar ausgedehnt ist „der Lehrbegriff des Hebräerbriefes" von Riehm (1858 und 1859) 1867, wo auch eine Vergleichung mit verwandten Lehrbegriffen durchgeführt und eine genaue Angabe von Spezialschriften zu den besonderen Abschnitten geliefert ist, während Köstlin in seiner „Darstellung des Lehrbegriffs des Evangeliums und der Briefe Johannis" 1843, S. 387 bis 472 den Lehrbegriff des Hebräerbriefes selbständig entwickelt. Kluge, „Auslegung und Lehrbegriff des Hebräerbriefes" 1863, bespricht nur das Wichtigste in kurzen, zuweilen treffenden Bemerkungen von aphoristischem Charakter, läßt jedoch für manche kühne Behauptung den Beweis vermissen. Und Ewald erklärt das Sendschreiben an die Hebräer 1870 überwiegend in Form einer Uebersetzung. Der Anfang des Briefes ist erklärt in den von Zahn herausgegebenen Vorlesungen des zu Halle verstorbenen Prof. Wichelhaus 1876. Einzelne Stellen sind beleuchtet in Reiche comment. crit. in N. T. III, 1862.

In praktischer Beziehung sind besonders zu erwähnen Mich. Walther, Der güldene Schlüssel des Alten und der süße Kern des Neuen Testaments, d. i. gründliche, ordentliche und ausführliche Erläuterung der über alle Maße tiefsinnigen Epistel St. Pauli an die Ebräer, Nürnb. 1646 f. (hundert zu Aurich in Ostfriesland gehaltene Wochenpredigten); G. M. Laurentius, Kurze Erklärung des Briefes Pauli an die Ebräer, in Tabellen verfasset, worinnen der Inhalt, Ordnung und Zusammenhang desselben vorgestellt, die Worte erklärt und einige aus solchen fließende Lehren gezeigt werden, 1741; Carl Heinr. von Bogatzky, Gottselige Betrachtungen und Gebete über das Neue Testament, Bd. 7, 1758; Friedr. Christ. Steinhofer, Tägliche Nahrung des Glaubens aus der Erkenntniß Jesu, nach den wichtigsten Zeugnissen aus der Epistel an die Ebräer ehedem in kurzen Reden vorgetragen, 2 Thle. 1761 (neu herausgegeben von Riehm 1859); Carl Heinr. Rieger, Betrachtungen über das Neue Testament, 3. Aufl. 1847, Bd. 4; Gottfr. Menken, Homilien über das 9. und 10. Kapitel des Briefes an die Hebräer, nebst einem Anhang etlicher Homilien über Stellen des 12. Kapitels 1831; desselben Erklärung des 11. Kapitels 1821; K. W. Stein, Der Brief an die Hebräer, theoretisch-praktisch erklärt und in seinem großartigen Zusammenhang dargestellt 1838; Rud. Stier, Der Brief an die Hebräer in 36 Betrachtungen ausgelegt, 2 Thle. (1842) 1862; Heinr. Leonh. Heubner, Praktische Erklärung des Neuen Testaments, Bd. 4, 1859; Phil. Matth. Hahn, Auslegung ꝛc. in einem kurzen, gemeinfaßlichen Auszug von Flattich o. j., neu herausgegeben durch Ehmann 1859; J. N. Hedinger, Des Neuen Testaments (mit Luthers Randglossen) Auslegungen der schwersten Stellen und Kapitel-Nutzanwendungen, aufs neue durchgesehen von C. F. Ledderhose, Bd. 2, 1863; Fricke, Der Brief an die Hebr. kurz und einfach ausgelegt 1864; H. B. Andreä, Weltanschauung des Glaubens in prakt. Auslegung des Hebräerbriefes 1866.

Unter den neueren Erklärungsschriften in englischer Sprache sind besonders hervorzuheben: der seit 1827 mehrfach aufgelegte Kommentar von Moses Stuart, die recensio synoptica annotationis sacrae von Bloomfield 1827, die horae hebraicae des Viscount George Mandeville 1835, die meditationes hebraicae des Bischofs zu London, William Tait, 1755, der Kommentar von Henry Alford in seiner Ausgabe des Neuen Testaments vol. IV, Abth. I, 1859, die Anmerkungen von Chr. Wordsworth in seiner neuen Ausgabe des N. T. 1864, und die Zusätze von Kendrick in der von Ph. Schaff redigirten Uebersetzung dieses Bibelwerks 1868; in französischer Sprache C. Ch. Meyer, Essai sur la doctrine de l'ep. aux Hébr. 1845, und der zuerst in der Nouvelle Revue de Théologie vol. V, 1860 erschienene, dann 1862 besonders herausgegebene essai einer mit einem Kommentar begleiteten Uebersetzung von Ed. Reuß.

Selbständigen Werth haben zum Theil die Anmerkungen der Berleburger Bibel 1739 und in

O. v. Gerlachs Neuem Testament, 3. Band. Mit Vorsicht dagegen zu gebrauchen ist das von willkürlichen Deutungen nicht freie „neue System aller Vorbilder Jesu Christi durch das ganze Alte Testament von Phil. Friedr. Hiller 1758", neue Ausgabe von Alb. Knapp 1858 und desselben „die Vorbilder der Kirche des Neuen Testaments im Alten Testament 1766", neue Auflage von Alb. Knapp 1859.

## §. 7.

## Der Grundgedanke und die organische Gliederung des Briefes an die Hebräer.

Der ganze Brief bewegt sich um den Gedanken, daß treues Beharren im christlichen Glauben zum Eingange in die dem Volke Gottes verheißene vollkommene Gottesruhe schlechthin unentbehrlich ist; denn Jesus Christus ist nicht blos persönlich in diese Ruhe eingegangen, sondern er ist der alleinige wirkliche Mittler dieses Eingangs für alle, die an ihn glauben, weil er als Sohn der über alle andern Mittler der Offenbarung Gottes unendlich erhabene und allseitige Mittler ist, durch welchen die in den Einrichtungen des Alten Bundes theils symbolisch, theils typisch, jedoch von Gott selbst gegebenen Vorbilder ihre wirkliche und vollkommene Erfüllung erlangen. Die Heilsökonomie des Alten Testaments, welche in dem von der Grundlage des mosaischen Gesetzes unzertrennlichen Priester- und Opferinstitute ihren geschichtlichen Mittelpunkt hat, steht mithin durchaus nicht im Gegensatze zu der Stiftung des Neuen Bundes, deren geschichtlicher und zugleich ewiger Mittelpunkt Jesus, der Messias, ist. Die Offenbarung Gottes im Alten Testamente selbst weißagt vielmehr den Untergang des Alten Bundes im Neuen durch diese seine Erfüllung. Deshalb würde das Wiederaufgeben des Neuen Bundes ein nicht wieder gutzumachender Abfall vom Heile und eine nicht zu rechtfertigende Entgegensetzung gegen den offenbaren Willen Gottes selbst sein.

Die gewöhnliche Eintheilung in einen dogmatischen und einen paränetischen Theil verdunkelt den aus den geschichtlichen Verhältnissen der Empfänger des Briefes entspringenden Charakter und den überall durchbrechenden, ermahnenden und warnenden Ton desselben, wodurch dem ersten Theile zugleich eine falsche Selbständigkeit gegeben wird. Die Ermahnung wird auch nicht blos von der Lehre getragen oder vorbereitet und eingeleitet, sie wird aus ihr geboren als lebendige Bezeugung des sittlich-religiösen Charakters der lehrhaft vor Augen gestellten Wahrheit, wie die folgende Uebersicht zeigt.

### Erster Haupttheil.

Die Erhabenheit des neutestamentlichen Mittlers als des Sohnes über alle andern Mittler der Offenbarung und des Heiles.

1. Abschnitt. Erhabenheit Jesu Christi über die Propheten und über die Engel, die Mittler des Alten Bundes.

1) Die abschließende Offenbarung Gottes ist im Sohne geschehen, dem vollkommenen, über alles erhabenen und über alles erhöheten Mittler, dessen Vorzug vor den Engeln schon in den bezüglichen Namen liegt, Kap. 1, 1—4.
2) Schriftbeweis der Erhabenheit Jesu Christi als Gottessohn und König über die Engel, V. 5—14.
3) Warnende Ermahnung zur Hingebung an die auf so ausgezeichnete Weise vermittelte Offenbarung, Kap. 2, 1—4.
4) Die Erhabenheit Jesu über die Engel wird nicht durch sein Erdenleben beeinträchtigt, durch welches vielmehr die Erhöhung der Menschheit bewirkt wird, V. 5—13.
5) Die Menschwerdung macht den Sohn Gottes leidens- und sterbensfähig und dadurch geschickt zum Hohenpriester bei Gott zur Erlösung der Menschheit, V. 14—18.

2. Abschnitt. Vorzug Jesu Christi vor den gottgesendeten Dienern und Führern Israels, Mose und Josua.

1) Die Ermahnung zur Treue gegen den treuen Gottesboten Christus hat zur Grundlage den Vorrang Christi als des über das Haus gebietenden Sohnes vor Mose, dem treuen Diener im Hause, Kap. 3, 1—6.
2) Die Drohung des A. T., daß die Ungläubigen nicht in die Ruhe Gottes eingehen werden, ist von dem Gottesvolk des N. B. umsomehr zu beherzigen, V. 7—19.
3) Die Verheißung des Eingehens in die Gottesruhe hat nicht blos fortwährende Gültigkeit, sondern gilt speziell uns Christen, Kap. 4, 1—10.
4) Darum laßt uns umsoweniger widerstreben, als das Wort Gottes eine ganz besondere Beschaffenheit hat, V. 11—13.

3. Abschnitt. Erhabenheit Jesu Christi über Aaron und dessen hohepriesterliche Nachfolger.

1) Die Erhabenheit Jesu Christi als des durch die Himmel hindurchgegangenen Hohenpriesters begründet die Ermahnung zum Festhalten des christlichen Bekenntnisses, V. 14—16.
2) Christus hat die Eigenschaft eines Hohenpriesters zunächst durch die Befähigung zum Mitleiden mit der menschlichen Schwäche, Kap. 5, 1—3.
3) Er hat diese Eigenschaft ferner durch seine Berufung zu dieser Stelle von Gott und zwar als Gegenbild des Melchisedek, V. 4—10.

## Zweiter Haupttheil.

Erhabenheit Christi als des ewigen Priesterkönigs im Gegenbilde des Melchisedek.

1. Abschnitt. Uebergang zu dieser Darstellung, vermittelt durch Tadel, Warnung, Trost und Ermahnung.

1) Die Leser ermangeln zur Zeit noch des rechten Verständnisses dieses typischen Verhältnisses, V. 11—14.
2) Daher die Aufforderung, nach christlicher Mündigkeit und Vollkommenheit zu streben, Kap. 6, 1—3.
3) Denn unmöglich ist es, die nach erfahrener Gnadenkraft des Christenthums doch wieder von demselben Abgefallenen in den Gnadenstand zurückzubringen, V. 4—8.
4) Die Leser sind jedoch noch in einem Zustande, welcher durch Gottes Gnade Erreichung des Zieles möglich macht, nach welchem ernstlich zu streben ist, V. 9—12.
5) Abrahams Beispiel zeigt, daß Ausdauer im Glauben zur Erlangung des Verheißenen führt, welches durch einen Eidschwur Gottes verbürgt ist, V. 13—15.
6) Ermunterung der Christen zum Festhalten an der ihnen auf solche Weise gesicherten Verheißung, V. 16—20.

2. Abschnitt. Das ewige und vollkommene Hohepriesterthum Jesu Christi.

1) Die Person Melchisedeks hat als Typus Christi einen dreifachen Vorzug vor den levitischen Priestern, Kap. 7, 1—10.
2) Das A. T. weißagt die Aufhebung des auf das mosaische Gesetz gestützten levitischen Priesterthums in dem messianischen Priesterthum als dem ewigen, V. 11—19.
3) Der N. B. ist um so vorzüglicher, als die Person Jesu selbst Bürge desselben ist, V. 20—22.
4) Christus lebt ewig und kann deshalb in seinem unwandelbaren Priesterthum ewig die Erlöseten bei Gott vertreten, V. 23—25.
5) Als der sündlose Gottessohn hat Jesus Christus sich selbst ein für allemal zum Opfer für die Sünden der Welt dargebracht, V. 26—28.

3. Abschnitt. Dies Priesterthum vollzieht Christus als himmlischer König und Mittler des neuen im A. T. geweißagten Bundes.

1) Als Hoherpriester des wahrhaften Heiligthums, welches Gott aufgerichtet hat, und nicht ein Mensch, ist Christus hingesessen zur Rechten der Majestät im Himmel, Kap. 8, 1—5.
2) Christi Priesterdienst ist um so vorzüglicher als ja auch der Bund, dessen Mittler er ist, auf besseren Verheißungen ruht als der zum Untergang bestimmte A. B. nach dem eigenen Zeugnisse desselben, V. 6—13.

## Dritter Haupttheil.

Vorzug des Neuen durch Jesus Christus bewirkten Bundes.

1. Abschnitt. Der N. B. bewirkt die Gottesgemeinschaft, welche der Alte nur sinnbildlich darstellt und verheißt.

1) Die typisch-symbolische Beschaffenheit des mosaischen Heiligthums weiset an sich selbst auf eine nur unvollkommene Gemeinschaft mit Gott hin. Kap. 9, 1—10.
2) Die vollkommene Gemeinschaft mit Gott wird durch die vollkommene Mittlerschaft Jesu Christi auf Grund wahrer Versöhnung ermöglicht, V. 11—15.
3) Zu dieser neuen Bundesschließung hat das Blut Jesu Christi nicht entbehrt werden können, V. 16—22.
4) Der nothwendige, jedoch sich nicht wiederholende Opfertod Christi hat eine vollgenügende Entsündigung herbeigeführt, V. 23—28.
5) Die stets wiederholten Sühnopfer des A. B. bezeugen ihre Unfähigkeit zur wirklichen Sündentilgung, Kap. 10, 1—4.
6) Schriftbeweis für die Vollgültigkeit der auf der Grundlage des Gehorsams Jesu Christi erlangten Heiligung, V. 5—18.

2. Abschnitt. Hiernach sich ergebende Ermahnungen, Warnungen und Verheißungen.

1) Entschiedenes, beharrliches und lebendig sich bezeugendes Festhalten am christlichen Glauben in der christlichen Gemeinschaft wird durch Hinweisung auf die Parusie eindringlich empfohlen, V. 19—25.
2) Das schwerste und unvermeidliche Gericht Gottes trifft den Abfall von der erkannten christlichen Wahrheit, V. 26—31.
3) Baldiger Eingang in die Seligkeit steht aber denen bevor, die bis ans Ende ausharren, wozu die Leser durch schon bewiesene Standhaftigkeit Hoffnung geben, V. 32—39.

3. Abschnitt. Ermuthigender Rückblick auf die Geschichte der gläubigen Vorfahren.

1) Erweckliche Vorbilder des Glaubens bis auf Abraham, Kap. 11, 1—7.
2) Das Vorbild Abrahams und Sara's, V. 8—12.
3) Rückblick auf die Urväter mit besonderer Hervorhebung der Glaubensthat Abrahams, V. 13 bis 19.
4) Das Vorbild Isaaks, Jakobs und Josephs, V. 20—22.
5) Das Vorbild Mosis, V. 23—29.
6) Vorbilder von der Eroberung Kanaans bis zur Makkabäerzeit, V. 30—40.

4. Abschnitt. Eine das Ergebniß der bisherigen Darstellung zusammenfassende Ansprache.

1) Im Besitz solcher Vorbilder und im Aufblick auf Jesum selbst sollen die Leser den vor-

liegenden Kampf mit Standhaftigkeit führen, Kap. 12, 1—3.
2) Ihre Leiden sind fruchtschaffende Züchtigungen der Vaterliebe Gottes, V. 4—13.
3) Dem beginnenden Abfall ist entgegenzuwirken durch das Streben nach Eintracht und Heiligung. V. 14—17.
4) Hierzu verpflichtet die Beschaffenheit des N. B., V. 18—24.
5) Die Strafwürdigkeit des Abfalls steht im Verhältniß zu den Segnungen und zu den Pflichten des N. B., V. 25—29.

Schluß des Briefes.

1. Sittliche Ermahnungen von allgemeinerem Charakter, Kap. 13, 1—6.
2. Spezielle Ermahnungen in Bezug auf die Neigung zum Abfall, V. 7—17.
3. Persönliche Mittheilungen, V. 18—25.

---

# Der Brief an die Hebräer.

## Erster Haupttheil.

### Die Erhabenheit des neutestamentlichen Mittlers als des Sohnes über alle andern Mittler der Offenbarung des Heiles.

### Erster Abschnitt.

### Erhabenheit Jesu Christi über die Propheten und über die Engel, die Mittler des Alten Bundes.

I.

**Die abschließende Offenbarung Gottes ist im Sohne geschehen, dem vollkommenen, über alles erhabenen und über alles erhöhten Mittler, dessen Vorzug vor den Engeln schon in den bezüglichen Namen liegt.**

Kap. 1, 1—4.

1 Nachdem Gott vielfältig und vielartig in der Vorzeit zu den Vätern geredet hat in den
2 Propheten, hat er am Ende[1]) dieser Zeitläufte zu uns geredet im Sohne, *den er zum Erben
3 von allem gesetzt, vermittelst dessen er auch gemacht hat[2]) die Welten; *welcher als Strahlbild seiner Herrlichkeit und als Gepräge seines Wesens und als der, welcher alle Dinge mit dem Worte seiner Macht trägt, nach Bewirkung einer Reinigung[3]) von den Sünden[4]) zur Rechten
4 der Majestät in der Höhe hingesessen ist, *um eben so viel vorzüglicher als die Engel geworden, um wie viel ausgezeichneter als der ihrige der Name ist, den er als Erbtheil erlangt hat.

**Exegetische Erläuterungen.**

1. **Vielfältig und vielartig.** Obgleich die volltönenden Worte, welche den Brief beginnen, eine vom Verfasser geliebte Assonanz bilden, so darf man sie doch nicht als blos rhetorische Erweiterung eines und desselben Gedankens betrachten (Chrys., Thol.), sondern muß in ihnen die gelungene Charakteristik der Offenbarungsreden des A. T. erkennen. Denn πολυμερῶς weiset nicht blos auf die äußere Mannigfaltigkeit der Offenbarung zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Personen hin (Bleek), oder auf das quantitative Nacheinander (Del.), sondern auf die Thatsache, daß der Rathschluß Gottes durch keinen der vielen Propheten, mögen sie nacheinander oder gleichzeitig aufgetreten sein, vollständig und in ungetheilter Fülle offenbart sei, sondern nur fragmentarisch in vieltheiliger Mannigfaltigkeit. Alle menschlich prophetische Thätigkeit hat die Signatur

[1]) ἐπ᾽ ἐσχάτου statt ἐσχάτων nach Cod. Sin. A. B. C. D. E. K. L. M.

[2]) Die Stellung von ἐποίησεν sogleich hinter καί von Griesbach nach A. B. D*. D***. E. M. empfohlen, von Lachmann und Tischendorf anerkannt, vom Cod. Sinait. bestätigt.

[3]) δι᾽ ἑαυτοῦ vor καθαρισμόν als Glossem getilgt von Bleek, de Wette, Lachmann, Tischendorf I und II, dagegen wieder aufgenommen von Tischendorf VII und Reiche (Comm. crit. III, 6) nach D***. und fast allen Minuskeln, fehlt doch im Sin. wie in A. B. D**. Das Uffenbach'sche Unzial-Fragment (Tischendorf, anecdota sacra et profana, p. 177) liest τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως, δι᾽ ἑαυτοῦ καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος.

[4]) Sin. hat ohne ἡμῶν die nach A. B. D. E. M. schon seit Bengel herrschend gewordene Wortfolge τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος. Von einem spätern Korrektor des Sin. ist ἡμῶν beigefügt.

ἐκ μέρους, 1 Kor. 13, 9. Hiervon ist die Vielfachheit des τρόπος zu unterscheiden, die Verschiedenheit der Arten und Formen der zu den Vätern geschehenen Offenbarungsrede. Wegen dieses Zusammenhanges darf man nicht an die den Propheten selbst geschehene Verschiedenheit der Gottesoffenbarung „in Gesichten, in Träumen, von Mund zu Mund", 4 Mos. 12, 6 ff., denken, sondern theils an den Unterschied von Gesetz und Weißagung, Lehre und Ermahnung, Warnung und Tröstung, Drohung und Verheißung in den prophetischen Reden, theils an die durch die Individualität der Propheten mitbedingte Verschiedenheit der Lehrweise eines Jesaja und Ezechiel, eines Mose und David. Beide Adverbien wecken sogleich in dem Leser den Gedanken, daß eine so beschaffene Offenbarung nicht die vollendete sein könne, sondern eine der Ergänzung und des Abschlusses bedürftige sei. Kluge findet auch die Mühe der Pädagogik angedeutet.

2. **Vorzeit.** Das πάλαι weiset auf das längst Vergangene der Offenbarung des A. T. hin, welche mit Maleachi zum kanonischen Abschluß gekommen war, so daß nichts weiter zu erwarten stand als das Kommen des von diesem Propheten geweißagten, dem Kommen des Herrn selbst unmittelbar voraufgehenden „Boten des Bundes". Die Väter, an welche die prophetischen Reden direkt gerichtet waren, sind die Vorfahren der Juden, Sir. 44; Apostelg. 3, 12; Röm. 9, 5.

3. **In den Propheten.** Der Gegensatz ἐν υἱῷ verbietet, an die prophetischen Schriften zu denken (E. Schmidt, Stein). Auch ist weder ὤν zu ergänzen, noch ἐν instrumental zu nehmen (Chrys., Luth., Calv., Grot., Thol., Ebrard, Del.). Die letztere Auffassung wird gewöhnlich auf einen Hebraismus zurückgeführt. Auch Delitzsch vergleicht 1 Sam. 28, 6; 2 Sam. 23, 2: דִּבֶּר בִּ. Andere, z. B. Tholuck verweisen auf einen auch bei den Klassikern sich findenden Gebrauch der Präposition ἐν (Bernhardy, Syntax 210). Allein ἐν bezeichnet nach Kühner, §. 600, 3 nur vor dinglichen Begriffen das Mittel; und der Abweichung von der gewöhnlichen Bedeutung des ἐν ist weder der Stil unseres Briefes günstig noch der Sinn. Der Sprechende nämlich ist Gott. Die Propheten sind die ganz von ihm beherrschten Organe seiner Offenbarung, in welchen er sich hören läßt. Dies setzt eine, wenngleich vorübergehende und vermittelte, doch wirkliche Vereinigung Gottes mit den Propheten voraus. Aber diese Vereinigung ist nicht ein metaphysisches Eingegangensein in die menschliche Natur und nicht eine ruhende durch den Geist vermittelte Einwohnung Gottes in den Propheten, sondern eine mit dem prophetischen Sprechen zusammenfallende Thätigkeit Gottes in den Propheten. Diese letzteren haben eben deshalb niemals zu einer Theophanie für die Väter werden können. Sie sind, wie das λαλήσας zeigt, die Zungen Gottes, und auch die Form der prophetischen Aussagen ist von Gott beabsichtigt und hervorgebracht und soll nicht als eine blos menschliche, von ihrem göttlichen Inhalte abtrennbare betrachtet werden. Eben deshalb konnte Paulus aus der Form als solcher argumentiren Gal. 3, 16. Das Wort Prophet ist hier in dem weiteren Sinne gebraucht, in welchem auch Abraham, 1 Mos. 20, 7, und die Patriarchen überhaupt Ps. 105, 15 diesen Namen führen; desgleichen Mose, 5 Mos. 34, 10; cfr. Oehler (in Herz. R.-Enc., Bd. XII, Art. Prophetenthum und Bd. XVII, Art. Weißagung).

4. **Am Ende dieser Zeitläufte.** Der Ausdruck ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων, wörtlich „am Ende dieser Tage", ist nur als terminus technicus richtig zu verstehen im Anschluß an das hebräische בְּאַחֲרִית הַיָּמִים. Diese Worte, welche ursprünglich nur auf die Zukunft hinwiesen, sind wegen ihrer häufigen Verbindung mit messianischen Weißagungen stehende Bezeichnung für die messianische Zeit geworden, durch welche עוֹלָם הַזֶּה αἰὼν οὗτος beendigt und עוֹלָם הַבָּא αἰὼν μέλλων herbeigeführt wird als die mit der Auferstehung beginnende Periode der Herrlichkeits-Darstellung des Gottesreiches. In der jüdischen Vorstellung fiel diese Periode mit der Erscheinung des Messias zusammen, denn diese ward in der „Zeit des Endes", Dan. 8, 17. 19, oder „am Ende der Zeit", Dan. 12, 13, erwartet. Für das christliche Bewußtsein theilt sich dieselbe in zwei Abschnitte, deren ersterer mit der Erscheinung Jesu Christi im Fleisch, deren zweiter mit der Wiederkunft des zur Rechten Gottes Erhöheten beginnt. Beide Abschnitte lagen für die urchristliche Anschauung und Hoffnung noch nahe bei einander und waren auch ihrem Wesen nach identisch. Denn die letztere enthält nur das vollendete Hervortreten des in der ersteren schon real und konkret Begonnenen. Kol. 3, 3. 4. Der Ausdruck ἔσχαται ἡμέραι, Jak. 5, 3, umfaßt deshalb die ganze Zeit von der Geburt Jesu Christi bis zu seiner Wiederkunft, welche im καιρὸς ἔσχατος geschieht, 1 Petri 1, 5, nachdem ἐν ὑστέροις καιροῖς, 1 Tim. 4, 1, die der Parusie des Herrn voraufgehenden Zeichen geschehen sind. Dann empfangen alle Verheißungen ihre schließliche Erfüllung, Hebr. 11, 40; 12, 28, und für die Gläubigen wird der Eintritt in die κατάπαυσις Kap. 4, 4. 11 und in den σαββατισμός, Kap. 4, 10, vermittelt zugleich mit der Erlösung von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit der δόξα der Gotteskinder, Röm. 8, 21. Die erste Erscheinung Jesu Christi fällt deshalb an das Ende der Zeiten ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων, 1 Petri 1, 20, als τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου gekommen war, Gal. 4, 4. Eben deshalb erkennt Petrus in dem Pfingstwunder, Apostelg. 2, 17 die Erfüllung einer Weißagung über dasjenige, was ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις geschehen sollte; wie anderwärts das Auftreten gewisser Irrlehrer an Weißagungen über das Ende der Zeit, Judä 18, oder der Tage 2 Petri 3, 3 erinnert. Die οἰκουμένη μέλλουσα, welche nicht unter den Engeln, sondern unter dem Herrn steht, Hebr. 2, 5, oder die neue Ordnung der Dinge, der καιρὸς διορθώσεως, Kap.

9, 10 beginnt deshalb mit der Stiftung der christlichen Gemeinde, und die Gläubigen haben seit ihrer Bekehrung mit dem Worte Gottes zugleich die Kräfte des *αἰὼν μέλλων* geschmeckt, Kap. 6, 5. Denn Christus ist zur Tilgung der Sünden durch das Opfer seiner selbst erschienen, *ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων* Kap. 9, 26. Es ist also nichts als die *παρουσία* zu erwarten, 1 Thess. 4, 15. Schon ist eine *ἐσχάτη ὥρα* eingetreten, 1 Joh. 2, 18. Dies ist nicht chronologisch gesprochen, sondern dogmatisch-ethisch. Wenn nun gesagt wird, daß Gott im Sohne geredet habe, *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων*, so kann dies weder sprachlich noch sachlich heißen „zum letzten in diesen Tagen" (Vulg., Luth., David Schulz). Die *ἡμέραι αὗται* sind nicht die Tage, in welchen die Leser nebst dem Verfasser leben, sondern entsprechen dem *αἰὼν οὗτος*, und *ἐπ' ἐσχάτου* ist neutral zu nehmen zur Bezeichnung des Endes der vormessianischen Zeit. Das demonstrat. weiset nicht in die Chronologie, sondern in die dogmatische Anschauung. Ebenso bezeichnet *ἡμῖν* den Verfasser samt seinen Lesern in ihrem Gegensatze zu *πατράσιν* nach ihrer Kategorie als Christen.

5. **Im Sohne.** Das Fehlen des Artikels vor *υἱῷ* hat seinen Grund nicht darin, daß *υἱός* von Christo nach Art eines Eigennamens und also in sich selbst determinirt gebraucht werden kann (Böhme, Bloomfield, Delitzsch, Riehm), was niemand bezweifelt, sondern darin, daß hier das Gattungsverhältniß hervorgehoben wird. Im Unterschiede von den bekannten Propheten ist das Organ der Gottessprüche am Schluß der abgelaufenen Weltperiode Einer, der im Sohnesverhältniß zu Gott steht. Es handelt sich also nicht um eine Fortsetzung prophetischer Gottessprüche, sondern um eine von allen früheren spezifisch verschiedene Art der Gottesoffenbarung, welche jedoch den Zusammenhang mit den früheren dadurch festhält, daß sie zunächst als ein Sprechen desselben Gottes, der zu den Vätern geredet hat, auftritt.

6. **Gesetzt.** Man könnte an die Einsetzung im göttlichen Rathschlusse denken (Bengel, Bleek, Lünemann). Aber die Verknüpfung der Sätze ist nicht von der Art, daß eine Aufzählung der Momente erfolgt von dem vorzeitlichen Akt der Bestimmung des präexistrenden Sohnes zum Erben aller Dinge an bis zur thatsächlichen Erfüllung dieser Bestimmung in der Erlösung des Menschgewordenen. Die Rede ist vielmehr von dem geschichtlichen Mittler der Gottesoffenbarung, welcher im Sohnesverhältniß steht. Es liegt um so mehr im Interesse des Verfassers, diese Aussage zu erläutern, als einerseits der Ausdruck Sohn Gottes im Alten Testament selbst eine verschiedene Bedeutung hat und andererseits bisher erst die Rede gewesen ist von der prophetischen oder im Worte sich aussprechenden Offenbarung. Der Verfasser gibt deshalb eine zwiefache Näherbestimmung des Wortes *υἱός*, deren jede auf besondere Weise die Einzigartigkeit und die unendliche Erhabenheit dieses Sohnes ausspricht. Er ist der als *κύριος* angebetete Herrscher, welcher kraft des Erbrechts, also auf legitime Weise und vermöge seiner Sohnschaft von Gott in diese Stellung gesetzt worden ist. Und diese Erhöhung hat nicht den Sinn einer Apotheose oder der Erhebung eines Menschen zu göttlicher Stellung und Würde (Sozinianer), sondern entspricht dem vorweltlichen Verhältnisse dieser Person zu Gott. Der Mittler der schließlichen Offenbarung Gottes im Worte ist auch der Mittler der Schöpferthätigkeit Gottes, cfr. Ewald (die Lehre der Bibel von Gott, III, 1874, S. 80 f.). Durch das Relativum geht dann die Rede von Gott, dem Subjekt der bisherigen Sätze, auf diesen Mittler als Subjekt des folgenden Satzes über. Dieser Satz winkt nicht blos durch *ἐκάθισεν* auf eine Mitthätigkeit Christi bei seiner Erhöhung hin, sondern hebt die beiden unentbehrlichen Momente hervor, 1) daß der Sohn seinen erhabenen Platz zur Rechten Gottes erst nach geschichtlicher Vollbringung des Erlösungswerkes eingenommen hat und 2) in welcher wesentlichen Beschaffenheit seiner Person und Wirksamkeit (was seiend und was thuend) dies alles geschehen ist. Der Partizipialsatz *ποιησάμενος* gibt das Werk an, welches der Sohn vor seiner Erhöhung mit sittlicher Freiheit vollbracht hat; der Partizipialsatz *γενόμενος* beschreibt, was infolge dessen aus ihm geworden ist hinsichtlich seiner Stellung und Anerkennung; die beiden mit *τε* verbundenen und dadurch als innerlich verwandt bezeichneten, absichtsvoll voraufgestellten Partizipialsätze *ὤν* und *φέρων* drücken das nichtgewordene und keiner Veränderung unterworfene, mithin ewige und identische Sein und Wirken des Mittlers der Offenbarung und der Schöpfung aus. Sie enthalten „eine Charakteristik des Sohnes, als eine Bezeichnung des der Person Christi in jeder ihrer verschiedenen Existenzweisen eigenthümlichen Wesens" (Riehm, I, 278). Denn das partic. praes. bezeichnet nicht an sich eine Zeit, sondern gewöhnlich die Gleichzeitigkeit der im Hauptverbum ausgedrückten Handlung. Steht aber wie hier das Hauptverbum im praet., so wird die Gleichzeitigkeit im Nebensatze nicht durch praes., sondern durch das imperf. ausgedrückt. Das praes. charakterisirt durch Angabe bleibender Merkmale und wesentlicher Attribute. Dieser Unterschied wird verwischt, wenn man zum Zweck der Herstellung der Gleichzeitigkeit den präsentischen Partizipialsatz imperfektisch nimmt (Bengel, Kurtz, Hofmann). Richtig jedoch ist seine enge Beziehung zum aoristischen Hauptsatze, dessen Nebenbestimmung er bringt (Hofmann). Man übersieht meistens, daß die etwas Zeitloses ausdrückenden Prädikate hier nicht zeitlos gesetzt sind und daher weder als einfache Apposition zum Relativum (Ebrard) zu fassen noch aufzulösen sind in „während" (Del.) oder „da" (Lün.) er ist. Es wird nicht der in den Eigenschaften Christi liegende innere Grund seiner Erhöhung (de Wette), auch nicht der zeitlose Wesensgrund seiner Persönlichkeit als der immergleiche Hintergrund seines geschicht-

lichen Thuns (Del.) hervorgehoben; es wird die Beschaffenheit d. h. „als welcher" (Hofm. jetzt) er seinen himmlischen Thronsitz eingenommen hat, bemerklich gemacht. Hierbei jedoch wird wieder leicht übersehen, daß diese Beschaffenheit als eine wesentliche, ihm als Sohn immanente, für seine Person und Geschichte charakteristische bezeichnet ist. Es ergibt sich hieraus, daß man einerseits zu weit geht, wenn man behauptet, daß die Aussagen dieser Sätze nicht auf den im Fleisch Erschienenen anwendbar seien (Lün.), andererseits aber dieselben zu eng zwar auf den Menschgewordenen, jedoch nur auf dessen blos ökonomische und heilsgeschichtliche Verhältnisse, speziell nur auf ihn als den Erhöheten (v. Hofmann, Schriftbeweis I, 140 f., 2. Aufl. I, 159 f.) bezieht.

7. **Welten.** Da sonst keine Spur einer gegensätzlichen Beziehung unseres Briefes auf jüdisch-gnostische Aeonen- und Engellehre vorhanden ist, so darf man schon um deswillen bei *αἰῶνες* nicht an Engel denken (Aeltere bei Wolf). Die Stelle Kap. 11, 3 beweist ferner, daß *αἰῶνες* hier nicht die Weltzeiten bedeuten können (Chrys.), noch weniger die beiden Hauptepochen der Weltgeschichte, die mosaische und die christliche (Bolten, Paulus, Stolz, Stein), sondern nur die Welt als das in der Zeit sich darstellende und bewegende. Parallel ist das alttestamentliche הֶעְלָמִים, welches (von עָלַם, verschleiern), ursprünglich nur unabsehbare Zeitfolgen bedeutet, im Rabbinischen aber die Welten als unübersehbaren Inhalt der unübersehbaren Zeitfolgen bezeichnete. Der Uebergang der Bedeutung findet sich Pred. Sal. 3, 11. Wie jedoch *αἰῶν* niemals die Zeit oder die Ewigkeit in abstracto bedeutet, sondern beides nur als Verlauf und Bewegung, worin geistige Mächte wirken, so ist es auch in der Beziehung dieses Wortes auf den Begriff der Welt geblieben. Es bezeichnet dasselbe die Welt nicht als Inbegriff aller Dinge (*τὰ πάντα*), auch nicht von Seiten der Einheit und Wohlordnung des Mannigfaltigen (*κόσμος*), ebenso wenig nach ihrer Materialität und Vergänglichkeit oder Eitelkeit, sondern sofern sie ein Komplex von Verhältnissen und Kräften geistiger Art ist, so daß an den Phänomenen *νοούμενα* erschauet werden können, Röm. 1, 20. Diese unsichtbaren, geistigen und bleibenden Potenzen der erscheinenden Welt sind keine individuellen Engel und Aeonen, keine selbständig die Welt bildenden Mächte, auch keine ewige Welt der Ideen, nach welcher Gott genöthigt wäre, die Erscheinungswelt zu bilden und zu bauen. Gott hat vielmehr dieselben vermittelst des Sohnes gemacht und nach Kap. 11, 3 durch das Schöpfungswort eingerichtet, in Ordnung gesetzt. Diese *αἰῶνες* sind es, welche in allem Wechsel der Erscheinungen und bei dem steten Vergehen der einzelnen Existenzen in der Welt erhalten bleiben. Jehova aber ist *ὁ θεὸς τῶν αἰώνων*, Sir. 36, 19, oder *ὁ βασιλεὺς τῶν αἰώνων*, Tob. 13, 6. 10; 1 Tim. 1, 17. Der Nachdruck in unserer Stelle liegt nicht darauf, daß Gott vermittelst des Sohnes auch = sogar die Aeonen gemacht habe, sondern daß neben dem *ἔθετο* auch das *ἐποίησεν* zu beachten ist.

8. **Strahlbild.** *Ἀπαύγασμα* wird von Bleek nach dem Vorgange Aelterer (Clarius, Schlichting, Capellus, Gerhard, Calov, Böhme) als Ausstrahl oder Ausglanz gedeutet, aber die Wortform führt auf einen Passivbegriff. Man könnte deshalb mit Erasmus, Calvin, Beza, Grotius ꝛc. an den Abglanz oder das aufgefangene und reflektirte Spiegelbild denken. Genauer bezeichnet das Wort aber das in sich abgeschlossene Resultat des Ausstrahlens (Lobeck, paralip. 396. Krüger, Gr. Gram. 191), so daß nach Lünemann ein Dreifaches in dem Wort enthalten ist: 1) der Begriff selbständiger Existenz; 2) der Begriff der Abstammung; 3) der Begriff der Aehnlichkeit. *Δόξα* bezeichnet den Herrlichkeitsglanz der Majestät Gottes als Mittel seiner Selbstoffenbarung und Aufforderung zur preisenden Anerkennung. In Christo ist diese *δόξα* einheitlich und persönlich zusammengefaßt zu einem durch Ausstrahlung zu Stande gekommenen und deshalb selbst strahlenden Bilde. Dieses Strahlbild nun ist keine bloße Spiegelung, keine flüchtige nur zu einem bestimmten Zwecke gebildete Erscheinung. Es ist in ihm das Wesen Gottes ausgedrückt, wie im Stempelschnitt das Gepräge. Die vielen Bedeutungen von *ὑπόστασις* lassen sich auf folgende vier Grundbedeutungen zurückführen: 1) das Unterstellen, daher die Unterlage, Grundlage, der Unterbau, Untersatz, selbst der Bodensatz; 2) die Eigenschaft, daß man sich einer Sache unterstellt oder unterzieht, daher die Festigkeit, Standhaftigkeit, der zuversichtliche Muth, das Unternehmen, der Vorsatz; 3) das, was einer Sache, besonders einer Rede, Erzählung und dergl. als der eigentliche Stoff und abzuhandelnde Gegenstand zu Grunde liegt; 4) das wirkliche Sein im Gegensatz gegen Einbildung und Täuschung, daher das Wesen, die Substanz. Da nun jedes wirkliche Sein eine besondere, seinem Wesen entsprechende Weise des Daseins hat, so konnte der Ausdruck Hypostase zum kirchlich-dogmatischen terminus für die trinitarischen Unterschiede im Wesen Gottes = *πρόσωπον* persona werden, und so nehmen es hier viele Ausleger, selbst Calvin und Beza, Gerhard und Calov, Thomas Aquinas, Bellarmin und Cornel. a Lapide. Aber diese Bedeutung des Wortes gehört nachweislich erst dem späteren kirchlichen Sprachgebrauche an. Man muß deshalb an das Wesen Gottes denken, wie Philo das Wort als Synonym von *οὐσία* gebraucht, und schon die Vulgata übersetzt figura substantiae ejus oder noch besser Origenes de princ. IV, 2. 8 figura expressa substantiae. Denn die Etymologie führt jedenfalls für den Begriff von *χαρακτήρ* auf ein Mittel, wodurch etwas erkennbar oder auch gültig im Verkehr gemacht wird, und zwar durch eingedrückte Zeichen. Aber niemals bedeutet das Wort den Abdruck selbst, sondern nur das Mittel zu einem solchen. So kann es theils die Züge oder Zeichen bedeuten, welche

überhaupt Erkennungsmittel sind, theils kann es den Stempel selbst bezeichnen, aber diesen nicht als äußeres Instrument oder Prägewerkzeug, sondern insofern dieser das Prägebild an sich trägt und die Bestimmung und Fähigkeit besitzt, vermittelst desselben etwas zu stempeln. In diesem Sinne nennt Philo (ed. Mangey I, p. 332) die vernünftige Seele eine probehaltige Münze, welche ihre *οὐσία* und ihren *τύπος* durch jenes Siegel Gottes erhalten hat, dessen *χαρακτήρ* der ewige Logos ist.

9. **Trägt.** Dem Charakter der Rede gemäß darf man den Begriff des *φέρειν* nicht in den des Erhaltens und Regierens umsetzen. Auch gebrauchen nicht blos die späteren Juden häufig den Ausdruck, daß Gott die Welten mit seiner Macht und mit dem Arm seiner Stärke trägt, sondern auch Paulus drückt einen verwandten Gedanken so aus, *τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν*, Kol. 1, 17. Andererseits darf dies Tragen nicht als ein ruhendes portare aufgefaßt werden; denn das Verhältniß des Sohnes zur Welt überhaupt ist nicht ein äußeriches und auch seine Wirkung auf die Welt wird nicht durch seine Macht ausgeübt, wie beim Tragen des Himmels oder des Weltgebäudes in den Mythologien, sondern durch das Wort seiner Macht. Von dem Worte des Evangeliums ist hier nicht die Rede (Socin., welche *τὰ πάντα* auf das Reich der Gnade beschränken), obgleich *αὐτοῦ* nicht auf Gott (Cyrill, Grotius u. a.), sondern auf den Sohn zu beziehen ist. Es ist das Wort, worin sich die dem Sohne wesentliche Macht äußert, von der es selbst voll ist. Dem schöpferischen Sprechen Gottes im Schöpfungs-Bericht parallel ist das Sprechen des Sohnes, wodurch die Welt einheitlich und teleologisch zusammengehalten wird. Der Begriff des Tragens geht also in den des gerere, des zusammenhaltenden Bewegens und Leitens, und zwar durch übermächtige, geistige Einwirkungen, über. In diesem Sinne heißen die Propheten, 2 Petri 2, 4, *φερόμενοι ὑπὸ πνεύματος ἁγίου*, und die Septuag. gebrauchen so das *φέρειν*, 4 Mos. 11, 14; 5 Mos. 1, 9.

10. **Reinigung.** Der Ausdruck *καθαρισμὸν — ποιησάμενος* bezieht sich nicht auf einen durch Christi Wirksamkeit veränderten Weltzustand oder auf eine infolge dessen eingetretene sittliche Erneuerung des Menschengeschlechts, sondern auf das zur Vollendung gebrachte Erlösungswerk selbst, insofern dasselbe jene Hinderung in dem religiösen Verkehr der Menschen mit Gott beseitigt, welche in der Sünde liegt. Die Ausdrucksform blickt auf den levitischen Kultus zurück, an welchem nur reine Israeliten Theil nehmen durften. Gott hat sich nämlich sein Volk zu seinem Dienst ausgesondert, 3 Mos. 20, 7; 4 Mos. 16, 5, daß sie seine Heiligen seien, Ps. 16, 3; Sp. Sal. 30, 3. Die Heiligen aber sollen nicht blos körperlich rein sein, 2 Mos. 19, 20; 5 Mos. 23, 12—14; 1 Sam. 16, 5, sondern auch levitisch rein, 3 Mos. 11, 44, denn es ist die Aufgabe derer, welche Jehovah sich aus den Völkern zu seinem Eigenthum ausgesondert hat, die von Gott selbst kund gemachten Unterscheidungen zwischen „rein" und „unrein" zu beachten, 3 Mos. 20, 24—26. Mögen auch nicht alle diese Bestimmungen speziell auf Tod und Verwesung als die bleibenden Denkmäler der Sünde zurückzuführen sein, wie Sommer (Bibl. Abhandlungen, Bonn 1846, S. 183—367) scharfsinnig versucht hat, so war doch dem Verunreinigten gleich wie dem Sünder die Theilnahme am Kultus nur erst infolge priesterlicher Vermittelung auf Grund von Opfern verstattet und dadurch der Zugang zu Gott, das Erscheinen vor seinem Angesicht, ermöglicht. Hieran erinnert unser Text, welcher durch den Beisatz *τῶν ἁμαρτιῶν* (gen. obj. 2 Mos. 30, 10; Hiob 7, 21; 2 Petr. 1, 9; vgl. Matth. 8, 3) speziell auf das „Gereinigtwerden von allen Sünden", 3 Mos. 16, 30, am großen Sühntage zurückweiset und dadurch die hohepriesterliche Wirksamkeit Christi ebenso bestimmt für die Anschauung des Lesers bezeichnet, als seine Königsstellung in den unmittelbar folgenden Worten. Die Medialform *ποιησάμενος* verbindet mit dem Begriffe der Handlung den Begriff starker, innerlicher, eigenster Betheiligung des handelnden Subjektes (Kühner, Gr. Gramm. §. 398, 5). Die Reinigungsthat ist also als die selbsteigene des Sohnes bezeichnet. Bei der Lesart *δι' ἑαυτοῦ* wird zugleich direkt die Person Jesu Christi als das Reinigungsmittel bezeichnet, und man würde besonders an die Einheit des Priesters und des Sühnopfers (Kap. 7, 27; 10, 10) denken müssen, da die Begriffe Reinigen und Sühnen so sehr ineinander übergehen, daß כִּפֻּרִים, 2 Mos. 29, 36, mit *ἡμέρα τοῦ καθαρισμοῦ* übersetzt ist, und 2 Makk. 2, 16 das Sühnfest *καθαρισμὸς* heißt. Auch Grimm betrachtet (Stud. und Krit. 1839, S. 751) als muthmaßliche Wurzel des gothischen sauns = *λύτρον* das Wort siuna, saun in der Bedeutung: rein sein. Köstlins (Joh. Lehrbegr. S. 534) Behauptung, daß hier ein wesentlicher Unterschied von der pauliniſchen Lehrform sich finde, nach welcher die Versöhnung durch eine Stellvertretung bewirkt werde, ist ohne Grund. Der durch Christi Tod bewirkte *καθαρισμός* wird Eph. 5, 26; Tit. 2, 14 erwähnt, andererseits die Stellvertretung, Hebr. 9, 14; 10, 10. Zu ihrer Voraussetzung hat die Reinigung die Entsündigung, zu ihrer Folge die Heiligung im Sinne der Weihung, Kap. 9, 14. 22 f.; 10, 2.

11. **Hingesessen.** Die transitive Bedeutung von *καθίζειν* scheint die ältere und bei den Klassikern am meisten gebräuchliche zu sein, während im Hellenistischen die intransitive Bedeutung vorherrscht, welche sich auch in unserm Briefe stets findet, Kap. 8, 1; 10, 12; 12, 2, bei Paulus nur 2 Thess. 2, 4. Grammatisch ist *ἐν ὑψηλοῖς* (dem בַּמְּרוֹם, Ps. 93, 4 entsprechend, wie *ἐν ὑψίστοις*, Luk. 2, 14; 19, 38 dem בַּמְּרוֹמִים Hiob 16, 19) zu *ἐκάθισεν* zu ziehen. Denn *μεγαλωσύνη* (vgl. 8, 1) ist ebenso wie *ἡ μεγαλοπρεπὴς δόξα* 2 Petr. 1, 17 und *δύναμις*, Matth. 26, 64, Bezeichnung Gottes selbst

nach der Seite hin, daß keine Größe, Macht und Majestät an ihn heranreichen, sich mit ihm messen oder von sich selbst aus zu ihm hin gelangen kann. Dieser Begriff bedarf nicht einer näheren Bestimmung durch *ἐν ὑψηλοῖς*, wobei nur der anknüpfende Artikel fehlte (Beza, Bleek). Wichtig ist aber diese Bestimmung für die richtige Auffassung der Erhöhung Christi vermittelst der Himmelfahrt. Man darf nur nicht mit Ebrard in reformirtem Interesse behaupten, daß *ἐν ὑψ.* eine deutliche Lokalbestimmung enthalte, während das *καθίζειν ἐν δεξιᾷ* ein bildlicher Ausdruck sei, welcher lediglich die Idee der Theilnahme an der göttlichen Herrschaft und Majestät und ganz und gar kein lokales Moment einschließe. Da die bezeichneten Verhältnisse konkrete und reale sind, aber weder sinnlich angeschaut werden können, noch begrifflich in der Heil. Schrift entwickelt werden, sondern für die religiöse Erkenntniß eine Darstellung in allgemein faßlicher Weise finden, so ist die bildliche Ausdrucksweise und die Lokalbezeichnung Gottes in der Beschreibung himmlischer Verhältnisse weder zu entbehren, noch auf ein isolirtes Moment zu beschränken. Die falschen Lokalisirungen und möglichen Mißverständnisse werden in der Heil. Schrift theils ausdrücklich und lehrhaft berichtigt, z. B. Joh. 4, 21. 50 ff.; Jer. 23, 23; 1 Kön. 8, 27, theils durch entgegengesetzte Aussagen beseitigt; wie denn auch Kap. 4, 14 gesagt wird, daß Christus durch die Himmel hindurch gegangen sei, vgl. Eph. 1, 21; 4, 10, *ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν*, ferner Kap. 7, 14, daß er *ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος* sei, endlich daß nach Apostg. 7, 55 Stephanus Jesum stehend zur Rechten Gottes schauet. Die nächste und erste Vorstellung in dem Ausdruck „Sitzen zur Rechten Gottes“ ist übrigens nicht die einer Theilnahme an göttlicher Machtfülle und Ehre oder an der Ausübung der Weltherrschaft, sondern die eines Aufgenommenseins in die Nähe Gottes, wohin die Angriffe der Widersacher nicht reichen, Ps. 110, 1; Matth. 22, 44; Offenb. Joh. 12, 5. Erst eine Folge hiervon ist das Theilhaben an göttlicher Ehre, Machtfülle und Herrschaftsübung, indem der betreffende Ausdruck nicht auf theokratische Könige überhaupt, sondern auf den Messias bezogen ward und bei seiner Anwendung auf Jesum die Erhöhung des Gottmenschen zur Voraussetzung hat. Dies Hingesessensein des erhöheten Christus zur Rechten der Majestät, welches ununterbrochen bis zu seiner Wiederkunft dauert, kann nämlich nicht als ein Zustand der Ruhe oder der bloßen Gesichertheit des Geretteten gedacht werden, sondern muß wesentlich als Thätigkeit des Messias, also in heilsgeschichtlicher Beziehung gültig werden; und dies kann in den mannigfachsten Beziehungen, Apostg. 2, 23; Röm. 8, 34; Hebr. 8, 1, hervortreten, wozu besonders das Geltendmachen der Gottesherrschaft über alle feindseligen Gewalten und über alle widergöttlichen Mächte gehört, Epheſ. 1, 20; 1 Kor. 15, 25; Hebr. 2, 8; 10, 12; 1 Petr. 3, 22.

12. **Geworden.** Der Partizipialsatz, welcher einerseits den Schluß der Periode, andererseits den Hauptgedanken einer längeren, in den folgenden Sätzen ausgeführten Entwickelung bildet, gibt in gegensätzlicher Beziehung zu der Aussage über das, was Christus seinem Wesen nach unter allen Umständen ist und thut, die im geschichtlichen Verlaufe seines Lebens eingetretene Veränderung seiner Stellung und Würde an. Das Wort *γενόμενος* ist weder zu isoliren noch zu pressen; es ist mit *κρείττων* eng zu verbinden; ideoque non ad essentiae ortum, sed ad conditionem pertinet (Matth. Polus synops. crit.). Falsch ist nur die Folgerung factus i. e. declaratus. Ebenso falsch allerdings ist die Uebersetzung existens (Faber Stapul.), oder die Beziehung auf die aeterna generatio bei vielen Alten. Ebenso geht es nicht auf den Akt der incarnatio (Thomas Aquin., Cajet) oder auf die Einsetzung zum mediator, quo pacto non uno modo factus dici potest (H. B. Stark not. sel. p. 4), sondern auf die Erhöhung des Menschgewordenen (Theodoret, Oekumenius). Das *γενόμενος*, von Christo gesagt, schließt den Begriff einer Veränderung der Daseins- und Erscheinungsform ein, aber durchaus nicht den einer Naturveränderung, Röm. 1, 3; Gal. 4, 4; Phil. 2, 7. Von einem Gottgewordensein des Menschen Jesu ist durchaus nicht die Rede, wohl aber von einem Eingetretensein des Menschgewordenen als solchen in die Gottesstellung, und zwar auf dem Wege eines wirklichen Geschichtsverlaufes. In *κρείττων* = *κρατύτερος* liegt nicht die Bezeichnung des Göttlichen als solchen (Cyrill), obgleich die Griechen gern die übermenschlichen Wesen *οἱ κρείττονες* nannten. Unser Verfasser gebraucht das Wort oft und zwar stets zur Bezeichnung eines Vorzuges, dessen näherer Charakter durch den Kontext gegeben wird, Kap. 9, 19. 22; 8, 6; 9, 23; 10, 34; 11, 16. 35. 40; 12, 24. Clem. Rom. setzt 1 Kor. 36 in dem Citat unserer Stelle statt desselben *μείζων*. Die bei Philo sich findende und auch hier noch Kap. 7, 20—22; 8, 6; 10, 25 vorkommende Formel *τοσούτῳ — ὅσῳ* findet sich bei Paulus nie; ebensowenig *παρά* nach einem Komparativ, welches hier noch Kap. 3, 3; 9, 23; 11, 4; 12, 24 steht und Luk. 3, 13; 3 Esr. 4, 35. Der Komparativ *διαφορώτερον*, welcher im N. T. nur noch Hebr. 8, 6 vorkommt, hebt den schon im Positiv liegenden Begriff des Unterschiedes an Würde stärker hervor.

13. **Name.** Bei *ὄνομα* denken Beza, Calov u. a. blos an die Würde oder den Ruhm, welchen Christus erlangt hat; Akersloot weiset auf die auszeichnenden Namen hin, z. B. Hoheprieſter, Herr; Del. auf den himmlischen Gesammtnamen des Erhöheten, sein שֵׁם הַמְפֹרָשׁ nomen explicitum, welches diesseits in kein Menschenherz gekommen und von keiner Menschenzunge ausgesprochen werden kann, das *ὄνομα, ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός*, Offenb. Joh. 19, 12. Die meisten denken jedoch an den Namen *υἱός*. Hierfür spricht die unmittelbar folgende Beweisführung aus Citaten des A. T.,

daß der Name „Sohn", von einem Individuum als solchem in heilsgeschichtlicher Beziehung gebraucht, ausschließlich für den Messias gelte; ferner die Thatsache, daß der Name der Engel auf den Begriff von Boten und Dienern führt, der des Sohnes dagegen auf den der Wesensgleichheit mit dem Vater, der Herrschaft und des Erbes; endlich die Wahl des Wortes κεκληρονόμηκεν, welches deutlich auf den früheren Satz „welchen er zum Erben von allem gesetzt", zurückweiset, aber durch das perfect. anzeigt, daß nicht die Rede sei von einem dem ἔθηκε parallelen und gleichartigen Akte nach der Auferstehung, durch welchen etwa Christus seiner Menschheit nach erlangt hätte, was er nach seiner göttlichen Natur schon von Ewigkeit her besessen (Theodoret, Oekum., Theoph.), sondern von einer in sich abgeschlossenen Besitznahme dessen, was der Messias als sein ihm gebührendes Loos, seiner Wesensbeschaffenheit entsprechend, zu bleibendem Eigenthum ein für allemal erlangt hat. Die Rede ist nicht von der Sohnschaft an sich, als hätte Jesus diese infolge seiner Verdienste als sein besonderes Loos überkommen, sondern von dem die Anerkennung allüberall (Phil. 2, 9) vermittelnden Sohnes-Namen, welchen Christus nicht erst nach der Himmelfahrt, aber ebensowenig bei seiner Empfängniß (Sebast. Schmidt) Luk. 1, 35, sondern schon im A. T. als der theokratische König erhalten hat, der in einem wesentlich andern Verhältniß zu Gott steht als die prophetischen Boten und als die dienenden Engel. Treffend bemerkt Camero: non dicitur rem haereditasse, quae natura ei inerat, sed rei nomen i. e. id, quo angelis et hominibus innotuit, ipsum esse Dei Filium.

14. **Engel.** Die folgenden Citate zeigen, daß unter ἄγγελοι nicht die Diener Gottes im A. B. zu verstehen sind (Frenzel in Augusti's theol. Blätter Nr. 25. Haberfeld: angeli e primo et secundo cap. ep. ad Hebr. exulantes. Isenac. 1808), sondern die himmlischen Engel. Die Erwähnung derselben ist nicht eine gelegentliche bei der Erinnerung an den Thron Gottes, aber auch schwerlich zu selbständigem Zwecke in polemischer Beziehung auf jüdisch-gnostische Vorstellungen vom Messias als Mittelgeist und Engel geschehen (Thol.). Denn für letzteres fehlt selbst die rechte Anknüpfung in den damals herrschenden messianischen Vorstellungen, vgl. Langen (Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi, 1866, S. 391 f.); Anger (Vorlesungen über die Geschichte der messianischen Juden, herausgeg. von Krenkel. 1873, S. 83 f.); Schürer (Lehrbuch der neutest. Zeitgeschichte. 1874, S. 511 f.). Besonders lehrreich sind in dieser Beziehung die durch Ceriani (monumenta sacra et profana) seit 1861 in Mailand erfolgten Veröffentlichungen neuer oder berichtigter Texte und die auf Grund derselben veranstalteten Sammlungen und Bearbeitungen apokryphischer und pseudepigraphischer Schriften des A. T., vgl. Hilgenfeld (Messias Judaeorum etc. 1869) und Fritzsche (libri apocryphi V. T. graece. 1871). Aus ihnen ergibt sich, daß der Messias zuweilen und ersichtlich unter Einwirkung von Mich. 5, 1 und Dan. 7 so geschildert wird, daß zwar in gewissem Sinne von einer Präexistenz (Hellwag in Theol. Jahrbb. 1848, S. 151 f.), desgleichen und namentlich nach dem Buche Henoch und dem vierten Buche Esra von einer übermenschlichen und überirdischen Herkunft, Beschaffenheit und Stellung die Rede sein kann, jedoch weder in gnostischem Verstande noch in Identifizirung mit Engelwesen. Es wird vielmehr einerseits seine menschliche Natur, die ihm als Menschensohn und Davidssohn eignet, so bestimmt hervorgehoben, daß er einmal (Henoch 69, 29) sogar ausdrücklich als „Mannessame" bezeichnet wird. Und andererseits wird der „Gesalbte des Herrn" = Messias Jehovah's (Psalter Salomo's 17, 36; 18, 8) als der „heilige Herrscher" (Sibyll. Orakel III, 49), der auserwählt und verborgen bei Gott war (Henoch 46, 1; 62, 7), ehe denn die Welt geschaffen wurde (Henoch 48, 6), nicht blos als ein mit göttlichen Aufträgen und Kräften ausgerüsteter „Bote" dem Moses ähnlich (Mosis Prophetie und Himmelfahrt in Volkmars Handbuch der Einleitung in die Apokryphen, Heft 3, 1867) behandelt, auch nicht blos als der „durch den Heiligen Geist mit Macht, Weisheit und Gerechtigkeit ausgerüstete König" in dem ewigen Königthum Gottes (Psalt. Sal. 17, 41 f.), dessen Antlitz ist wie das eines Menschen und voll Anmuth gleich einem der heiligen Engel (Henoch 46, 1) geschildert und als das Licht der Völker (Henoch 48, 4) und als der Sproß der Gerechtigkeit (Henoch 10, 16; 93, 2) gepriesen oder auch als theokratischer König und Friedefürst nach vollbrachtem Siege über alle Weltreiche und nach vollzogenem Gericht über alle Weltmächte (Apokalypse Baruchs 40, 3; 70, 2 f.; 73, 1 f.) verheißen, sondern gradezu das „Wort Gottes" (Henoch 14, 24; 102, 1), das „Wort" (Henoch 90, 38) und der „Sohn Gottes" (Henoch 105, 2; 4 Esr. 7, 28; 13, 32 f.; 14, 9) genannt. Er ist der „Sohn des Weibes", der neben Gott als dem „Haupt der Tage" auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzt (Henoch 46, 1 f; 62, 2. 5), von den Engeln angebetet wird (Henoch 40, 5) und die Welt und die Engel richtet (Henoch 45, 4; 61, 8). — Von den Engeln war also damals der Messias hinreichend unterschieden. Dagegen lag — und dies ist das Entscheidende — im Gedankengange wie im Interesse des Verfassers, seinen judenchristlichen Lesern gleich zu Anfang seiner Darlegung das Vollgewicht des Sohnesnamens in durchschlagender Weise fühlbar zu machen. Nachdem dieses in Bezug auf die Propheten des A. B. geschehen war, konnte es in Bezug auf die Engel umsoweniger unterbleiben, als Engel damals bei allen Offenbarungen thätig und speziell mit der mosaischen Gesetzgebung in mittlerischer Verbindung gedacht wurden, s. zu Kap. 2, 2.

### Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Der Charakter der geschichtlichen Offenbarung Gottes, zu den Vätern durch Propheten-mund geschehen und im Sohne zur Vollendung gebracht, ist wesentlich von der allgemeinen Kundgebung Gottes hinsichtlich seiner ewigen Kraft und Gottheit Röm. 1, 20 vermittelst seiner Werke und der vernünftigen Natur der Menschen verschieden. Durch ihre Form menschlicher Rede ist sie unendlich über die einer besonderen Deutung bedürftige Zeichensprache der Natur erhaben. Sie bedient sich zwar gleichfalls der Bilder zur Bezeichnung übersinnlicher Verhältnisse, aber diese Bilder gehören der menschlichen Sprache als solcher an, und Gott bedient sich derselben zur direkten Ansprache an gewisse Menschen behufs positiver Mittheilungen auf Grundlage persönlicher Annäherung. Sie hat zu ihrer Voraussetzung die religiöse Lebendigkeit des Menschen und zu ihrem Ziele die Entwickelung, Reinigung und Vollendung desselben. Als Gottes Wort enthaltend gibt diese Offenbarung wirklich Aufschluß über das Verhältniß Gottes zur Welt, über die Schöpfung, Erhaltung, Erlösung derselben; sie enthüllt uns die Rathschlüsse und Führungen Gottes in Bezug auf das Heil; zeigt uns die Bestimmung der Welt und die Anstalten Gottes zur Rettung, Beherrschung und Beseligung derselben und wirft so ein Licht auf die wahre Natur Gottes und auf die Geschichte unseres Geschlechtes. Auberlen (Die göttliche Offenbarung II, 1864, S. 2): „Die Religion ist das subjektive Korrelat der Offenbarung, und der geschichtliche Charakter ist ihr wesentlich."

2. Das Fragmentarische dieser Offenbarung bewirkt nicht eine Unrichtigkeit derselben; denn Gott ist der in den Propheten zu uns Sprechende, und alle Offenbarungsaussagen sind Gottessprüche (*λόγια τοῦ θεοῦ*). Es liegt darin nur eine Unvollständigkeit, welche eben deshalb auf ihre Ergänzung hinweiset. Das Vielgestaltige derselben ist ein Zeugniß von der Güte Gottes, der sich zu den menschlichen Bedürfnissen liebreich herabläßt, und zugleich ein Beweis für den Ernst seiner Annäherung an uns und für die Tiefe seiner Herablassung. Denn Gott hat die Propheten nicht als blos leidende Werkzeuge gebraucht und nicht vermittelst ihrer wie durch ein Sprachrohr geredet; er hat auch nicht blos „in ihnen sein Werk gehabt und in ihr Herz und Gedanken lassen kommen, was, wie und wann sie reden sollten," 2 Petr. 1 (Starke); er hat seine eigenen Gedanken in die Gedankenbildung der Propheten eingesenkt und sein eigenes Wort in die Rede-Eigenthümlichkeit des jedesmaligen Propheten und seiner Zeit gekleidet. Eben deshalb geht in den prophetischen Reden des A. T. häufig die Rede aus der dritten Person in die erste und umgekehrt über, und zwar ohne Anzeige einer Veränderung in der Person des Sprechenden.

3. Dadurch, daß derselbe Gott früher in den Propheten und am Schlusse der vormessianischen Zeit im Sohne zu uns geredet hat, ist die Einheit der geschichtlichen Offenbarung in ihrer Vieltheiligkeit und Vielgestalt gesichert und zugleich ausgedrückt, daß die einzelnen Aussagen sich gegenseitig erläutern, ihr volles Licht aber erst von dem thatsächlichen Mittelpunkt aller Offenbarung in Jesu Christo empfangen; weshalb auch das A. T. erst vom Standpunkte des N. T. richtig verstanden wird und die gesammte Heilige Schrift unter dem Gesichtspunkte einer Gottesoffenbarung zum Heile der Welt zu betrachten ist, deren Theile sich zu einander verhalten, wie Vorbereitung zur Erfüllung.

4. Die Stufenfolge der Offenbarung (Rosenmüller, Abhandlung über die Stufenfolge der göttlichen Offenbarung, 1784) weiset auf einen Heilsplan Gottes hin, der von Ewigkeit angelegt bei seiner Durchführung in der Zeit eine geordnete Haushaltung Gottes (Heilsökonomie) hervorgebracht hat und eine Weisheit ankündigt, in deren Geheimniß zu schauen auch die Engel gelüstet, 1 Petr. 1, 12, denen sie nun an der Gemeinde Jesu Christi kund geworden ist, Eph. 3, 10, gleich wie uns, denen der Gott unseres Herrn Jesu Christi, der Vater der Herrlichkeit, den Geist der Weisheit und der Offenbarung zu seiner selbst-Erkenntniß gegeben hat, Epheſ. 1, 17. Die Antwort des Cyrillus (adv. Julian, IV, 126) auf die von Kaiser Julian aufgeworfene Frage, warum Christus so spät erschienen sei, „daß nämlich die Offenbarung fortschreite mit fortschreitender Kultur, die vollkommenste Offenbarung mithin erst habe eintreten können, nachdem das Menschengeschlecht schon etwas kultivirt gewesen sei", ist mißverständlich und schillernd. Treffender bemerkt Heubner: „das Christenthum schließt den Kreis der Offenbarung, ist die Vollendung derselben, berechnet für den höchsten Punkt der Kultur, den wir hier erreichen können." Und die Kulturgeschichte lehrt nach Grau (Ursprünge und Ziele unserer Kulturentwickelung. 1875, S. 225), „daß alle Mannigfaltigkeit der Zeiten, Völker und Bildungsstufen jene einfachen und großen göttlichen Gesetze nicht umstößt, welche der Entwickelung der Menschheit zu Grunde liegen."

5. Die Bezeichnung der Offenbarung Gottes im Sohne, als der abschließenden, weiset bei entschiedener Ablehnung des Gedankens, als könne irgend eine menschliche Kulturstufe berechtigt sein, über das Christenthum als über etwas nicht mehr Zeitgemäßes hinwegzuschreiten, auch jede Erwartung einer neuen Offenbarung behufs einer Zukunftsreligion ins Reich der Träume. Und die Bemerkung, daß Christus erst nach Vollbringung einer Reinigung von den Sünden zur Rechten der Majestät in der Höhe hingesessen ist, erinnert daran, daß es kein Heilsbedürfniß geben kann, welches eine andere Religion erforderte. „Hat Gott durch Christum und seine Apostel am letzten zu uns geredet, so müssen wir uns an die erst hernach entstandene Lehre nicht kehren, so Mahomed und der Papst aufgebracht, sondern bleiben bei dem, was wir vom Anfange von Christo und seinen Aposteln gehöret,

so werden wir bei dem Vater und Sohn bleiben" (Starke).

6. Dadurch, daß Gott durch den Sohn, in welchem er zu uns in der Erfüllung der Zeit geredet hat, am Anfang die Welten gemacht hat, ist die Möglichkeit einer Uebereinstimmung der natürlichen und der geschichtlichen Offenbarung gegeben. Aber die Thatsache des Sündenfalls und deren Folgen haben das ursprüngliche Verhältniß geändert. Die wirkliche Uebereinstimmung kann erst nach völliger Ueberwindung der Sünde und nach geschehener Ausscheidung des Bösen aus der Welt hervortreten und wird nicht von Seiten der Natur her durch gesteigerte Entwickelung, sondern durch geschichtliche Offenbarungsthaten Gottes zu Stande gebracht.

7. Während Jesus Christus den Propheten darin gleichgestellt wird, daß er persönliches Organ für wahre Gottessprüche ist nach dem Kanon (Amos 3, 7): Jehovah thut kein Ding, er habe denn an seine Knechte, die Propheten, seinen Rath enthüllt — unterscheidet er sich von ihnen wesentlich nicht blos dadurch, daß er der vollkommene Mittler der Schlußoffenbarung ist, von welchem alle früheren Propheten geweißagt haben. In diesem Falle hätte er noch als der blos vollkommenste Lehrer und vornehmste Prophet aufgefaßt werden können. Der Unterschied spezifischer Art liegt vornehmlich in folgenden drei Punkten: Christus ist König zur Rechten der Majestät im Himmel geworden, während die Propheten Knechte Jehovah's gewesen sind und bleiben. Christus ist Heiland und Erlöser der Welt, was Reinheit von jeglicher Sünde für seine Person voraussetzt; die Propheten dagegen waren zu jeder Zeit erlösungsbedürftige und sündhafte Menschen. Die Erhöhung Jesu Christi zur göttlichen Majestät nach Vollbringung des Erlösungswerks auf Erden entspricht seinem vorweltlichen Stande und Leben, seinem ewigen Verhältniß als Sohn zum Vater und seinem überweltlichen Wesen und Wirken, so daß er nach seiner persönlichen Erscheinung auf Erden als Gottmensch zu bezeichnen ist, während die Propheten auch als Menschen Gottes, welche geredet haben, getrieben vom Heiligen Geiste, ihren kreatürlichen Charakter behielten und bezeugten.

8. Daß der geschichtliche Mittler der Schlußoffenbarung Gottes auch der vorweltliche Mittler der Weltschöpfung ist, gibt demselben eine besondere Hoheit und Würde vor allen kreatürlichen Mittlern. Seine Vergleichung mit den Engeln zeigt, daß er nicht als eine bewußtlose Mittelursache gedacht werden soll, wodurch er Lebensgrund der Welt geworden wäre, sondern daß er in persönlicher Existenz diese Mittlerschaft geübt hat. Und die Angabe, daß er Strahlbild der Herrlichkeit Gottes und Gepräge seines Wesens ist, zeigt, daß der durch den Namen „Sohn" vor allen Wesen, auch vor den Engeln ausgezeichnete Mittler diesen Sohnesnamen nicht im blos theokratischen Sinne trägt. „Der Sohn ist der ganzen Geisterwelt das Mittelwesen, in welchem sich in ihr die Gottheit darstellt, abspiegelt nach allen ihren Eigenschaften, nach Macht, Weisheit, Heiligkeit, Liebe. Dies ist das Verhältniß des Sohnes nach außen; für die Welt, für uns ist er der, der die göttliche δόξα von sich strahlen läßt. Die Ursache davon ist, weil ihm das göttliche Wesen eingedrückt, eingeprägt ist, weil er selbst der göttlichen Natur theilhaftig ist. Dies drückt das innere Verhältniß des Sohnes aus" (Heubner). Ignatius (ad Magnes. 5) nennt deshalb die Erneuerung des Christen zum Ebenbilde Gottes treffend die Umprägung vermittelst eines neuen Stempels, den Gott durch Jesum Christum anwendet, und Origenes (ad Rom. 12, 2) bemerkt, daß es sich aus dieser Gestaltwandlung begreife, warum die Welt die wahren Jünger Jesu nicht kenne. Der Sohn ist nicht etwa als ein dem Vater ungleicher Offenbarer eines Theiles oder einer Seite seines Wesens, sondern der Sohn ist als der vollkommene, gottgleiche Offenbarer des Vaters hier bezeichnet (v. Gerlach), welchem die μορφὴ θεοῦ immanent ist, Phil. 2, 6, und den Paulus Kol. 1, 15 πρωτότοκος πάσης κτίσεως und εἰκὼν des unsichtbaren Gottes nennt; denn die Wesensgestalt Gottes ist das εἶδος θεοῦ Joh. 5, 37, welches der Sohn schon in seiner vormenschlichen δόξα wesentlich hatte, Joh. 17, 5. Wenn also als Sohn vom Vater ausgegangen und von ihm abhängig, so ist dies doch kein zeitliches Verhältniß, sondern ein ewiges, in welchem weder von Succession der Zeitmomente, noch von Unterordnung der Macht oder des Ranges, noch von Abschwächung der göttlichen Natur die Rede sein kann. Als Licht vom Lichte ist er nicht ein bloßer Strahl der göttlichen Majestät, sondern Sonne aus Sonne, weil Gott aus Gott, eine persönliche Subsistenz der göttlichen Substanz. Es ist Beyschlag (Christologie des N. T. 1866) nicht gelungen, dieser kirchlichen Fassung die biblische Grundlage zu entziehen.

9. Indem es als ein wesentliches Attribut des Sohnes bezeichnet wird, daß er alle Dinge mit dem Worte seiner Macht trägt (erhält, bewegt und lenkt), empfangen die Gläubigen einen großen Trost. Der Herr der Kirche ist der Herr über die Welt; der Mittler der Offenbarung und des Heiles ist auch der Mittler der Erhaltung und Regierung der Welt; der Heiland der Sünder ist der Lenker der Geschichte und der Geschicke aller Wesen und Dinge. Der römische Clemens nennt ihn (1 Kor. 16) „das ausgestreckte Scepter der göttlichen Majestät", und Paulus sagt Kol. 1, 17, daß alles in ihm sein Bestehen habe als ein in ihm Zusammengehaltenes. Die Welt fiele ohne diesen Mittler auseinander, sowohl hinsichtlich ihrer Bestandtheile, als ihren bewegenden Kräften nach. Jetzt aber kann weder Natur noch Geschichte den Sieg der Kirche Christi, den Triumph der Gläubigen, die Vollendung aller Dinge nach dem Plane Gottes hindern.

10. In dem Wort „Erbe" liegt nicht blos die Beziehung auf den Sohnesnamen, auch nicht blos auf die Thatsache, daß der Sohn von dem Vater das Reich empfangen hat nach Matth. 28, 18,

sondern zugleich und vornehmlich die Hinweisung auf die messianische Erfüllung der dem Samen Abrahams gegebenen Verheißungen Röm. 4, 13, auf welcher Grundlage die Verheißung ruht, daß wir Gottes Erben und Miterben Christi werden sollen, Röm. 8, 17. Der Ausdruck ruft nicht sowohl die Erinnerung wach, daß Jesus Christus der andere Adam sei (Calvin), als vielmehr die andere, daß er ὁ ἐρχόμενος sei. „Was Gottes ist, das ist Christi. Erst dann haben wir an Gottes Güter wieder ein Anrecht, wenn wir Theil haben an Christo" (Fricke).

11. Durch seine Menschwerdung in eine niedrigere Stellung eingegangen, als die Engel sie haben, insofern dieselben Geister und Himmelsbewohner sind, Kap. 2, 7. 9, ist der Messias nach Vollendung des Erlösungswerks auf dem Wege geschichtlicher Lebensentwickelung in eine Stellung eingetreten, durch welche offenbar wird, daß er an Wesenheit wie an Wirksamkeit, an Hoheit und Macht um ebenso viel die der Engel überragt, als dies bei den charakteristischen Namen der Verglichenen der Fall ist. Non naturam, sed personam Christi hic confert cum angelis respectu dignitatis, officii, potentiae et gloriae (Matth. Polus synops. crit. IV, 1125 ed. Francf.). Da in Christo die persönliche Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur aufs vollkommenste vollzogen ist, aber eine Vermischung beider Naturen nicht stattgefunden hat, so bleiben beide auch allezeit unterscheidbar, dürfen jedoch niemals als geschiedene aufgefaßt werden. Hieraus folgt, daß der Sprachgebrauch der meisten Alten bedenklich, weil ungenau und irreleitend ist, nach welchem die Erhöhung nur die menschliche Natur Christi betroffen habe. Sie ist vielmehr von der Person des Gottmenschen auszusagen, was schon Oekumenius (II, 320) bemerkt. „Obwohl Christus mit seinem Leibe über alle Himmel hinaufgestiegen ist, so dürfen doch über seiner Allgegenwart die Arten seines Gegenwärtigseins nicht vermengt werden, welche der menschlichen Natur entweder durch den Aktus der Natur oder der Person zukommen. In ersterer Beziehung befindet er sich nach seinem gegenwärtigen Stande in einem gewissen ποῦ, doch nicht in einer räumlichen, sondern in einer über Zeit und Ort erhabenen, immerhin aber durch die Grenzen seiner Wesenheit eingeschlossenen Umschreibung, mithin in einer Begrenzung, wie sie auch bei den andern verklärten Leibern der Seligen stattfindet. In der andern Hinsicht ist Christus kraft der persönlichen Einigung und der mitgetheilten Herrlichkeit und göttlichen Majestät überall, allen Kreaturen gegenwärtig, nicht weniger als der λόγος selbst" (Oetinger, idea vitae, §. 119). „Die Sprüche von seinem Weggang und Wiederkunft schließen nicht aus seine leibliche Gegenwärtigkeit, welche er selber ausdrücklich bestätigt Matth. 18, 28, sondern unterscheiden allein die ungleiche Weise, daß er vor seinem Leiden anders, und am jüngsten Tage anders, und jetzt auch anders bei uns sei" (Simon Musäus, Predigt über das Sakrament des Leibes und Blutes Christi, 1561). Wie man im besondern auch die Vermittelungen denken mag — der Nachdruck, welchen die lutherische Kirche auf die persönliche Gegenwart, Wirksamkeit und Selbstmittheilung Christi, und zwar des ganzen und ungetheilten Christus in seiner Gemeinde legt, ist die völlig berechtigte praktische Anwendung der Schriftlehre von dem Sitzen des Gottmenschen zur Rechten der Majestät in den höchsten Höhen.

12. Für christliche Leser braucht man nicht den Beweis zu führen, daß Jesus der Christ sei und daß ihm als solchem der Name „Sohn Gottes" zukomme. Dies ist als Offenbarungsthatsache (Matth. 16, 17) allen Verhandlungen unter Christen vorausgegeben. Aber, indem man mit dem Apostel (Matth. 16, 16; Joh. 6, 69; 20, 31) den Glauben an diese Thatsache bekennt, entsteht das Bedürfniß einer Feststellung, Klarlegung und Sicherung des wahren Sinnes und Gedankeninhalts dieses seligmachenden Namens (Apostg. 4, 18). Seine genealogische, unter den Heiden gebräuchliche Bedeutung ist durch den biblischen Gottesbegriff ausgeschlossen; sein theokratischer Sinn ist im N. T. aufgeschlossen und, wie gezeigt, auch unter den Juden festgehalten und fortgepflanzt; seine christologische Fassung ist das Werk des N. T. gewesen. Aufgabe und Arbeit der Kirche ist es geworden, letztere nicht blos schriftgemäß zu verkündigen, sondern auch theologisch zu erschließen. Hierzu eröffnet unser Brief die Bahn, indem derselbe zeigt, daß aus dem Namen, welchen Christus als Erbtheil erlangt hat, der ihm mithin kraft seines durch den Sohnesnamen ausgedrückten Verhältnisses zu Gott und zwar auf bleibende Weise zukommt, dreierlei auf Grund von Schriftstellen herauszuheben ist, nämlich 1) das von Gott Gezeugtsein oder besser das aus Gott Geborensein; 2) die Gott gleiche Königsstellung; 3) die ewige Dauer derselben. Für schriftgläubige Christen ergibt sich hieraus die Thatsache, daß die durch einen solchen Mittler vollbrachte Offenbarung eine alle früheren Gottesoffenbarungen abschließende und eine in sich selbst vollendete ist. Dieser Mittler hat nicht blos eine spezifische Dignität (Schleiermacher), sondern ist eine Person ohne Gleichen; und der Begriff der Perfektibilität ist nicht anwendbar auf seine Offenbarung, Stiftung, Lehre und Leistung. Auch in jenen Beziehungen, welche eine Analogie oder eine Parallele in der religiösen Geschichte der Menschheit darbieten, ist doch immer der Unterschied nicht graduell und quantitativ, sondern qualitativ und absolut zu fassen.

### Homiletische Andeutungen.

Die Einheit der Offenbarung in der Vielgestalt ihrer Erscheinung: 1) als Einheit des Urhebers, Gott; 2) als Einheit des Mittels, das Wort Gottes; 3) als Einheit des Zweckes, die Rettung der Welt. — Wodurch stellt sich die eine Offenbarung des wahren Gottes so verschieden dar, daß nur der

Gläubige ihre Einheit fassen kann? 1) Durch die Verschiedenheit der Zeiten, deren Bedürfniß Gott beachtet; 2) durch die Beschaffenheit der Personen, in welchen Gott zu den Menschen geredet; 3) durch die Besonderheit der Annäherungsart und Ausdrucksweise, deren Gott sich bedient hat. — Christus der alleinige, weil vollkommene Mittler, 1) des Daseins der Welt hinsichtlich ihrer a. Schöpfung, b. Erhaltung und c. Regierung; 2) der Offenbarung Gottes an die Welt hinsichtlich a. seiner Macht, b. seines Willens, c. seines Wesens; 3) der Rettung der Welt in ihrer a. Erlösung, b. Reinigung, c. Vollendung zum Reiche Gottes. — Worin wir Christen den Israeliten gleich und zugleich ungleich sind? 1) Im Besitze des Wortes wahrhafter Offenbarung, 2) im Glauben an das Kommen des Messias, 3) in der Hoffnung des Heiles durch Reinigung von den Sünden. — Die Gegensätze in Jesu Christo: 1) in seiner Person als Gott und Mensch, 2) in seiner Geschichte als Erniedrigung und Erhöhung. — Das dreifache Amt Jesu Christi: 1) als des vollkommenen Propheten, in welchem die Offenbarung durch das Wort ihren Abschluß gefunden hat; 2) als des wahren Hohenpriesters, der sich selbst hingegeben für die Reinigung von den Sünden; 3) als des ewigen Königs, der, über alles Geschaffene erhaben, alle Dinge trägt und beherrscht. — Die Herrschaft Jesu Christi, 1) nach ihrer Beschaffenheit, a. durch das Wort der Offenbarung, b. durch das Wort seiner Macht, c. durch das Wort seiner Gnade; 2) nach ihrer Begründung, a. durch sein Wesen, b. durch sein Wirken, c. durch seinen Platz zur Rechten der Majestät in der Höhe; 3) nach ihrem Umfang, a. in der Zeit, b. im Raume, c. hinsichtlich ihrer Gegenstände. — Der Herr regiert noch immer seine Kirche, 1) vermöge seines persönlichen Lebens beim Vater in der Herrlichkeit, 2) kraft der Vollendung des ihm übertragenen Erlösungswerks, 3) vermittelst des Wortes, in welchem sein Geist waltet und seine Macht wirkt. — Das dreifache Verhältniß Jesu Christi zu Gott, 1) als Diener, 2) als Sohn, 3) als Mitregent. — Die einzigartige Stellung Jesu Christi, unsers Heilandes 1) zu den Menschen, 2) zu Gott, 3) zu der Gesammtheit aller Dinge. — Die Lebensvollendung unsers Herrn Jesu Christi ist 1) die Bürgschaft unserer Errettung, 2) das Vorbild unserer Verklärung, 3) das Mittel unserer Vereinigung mit Gott. — Die Bedeutung der Erhöhung Jesu Christi zur Rechten der Majestät in der Höhe, 1) für das persönliche Leben des Herrn, 2) für den Glauben seiner Jünger, 3) für den Fortgang seines Werkes, 4) für das Schicksal der Welt, 5) für die Vollendung der Offenbarung Gottes. — Was bleibt uns im Wechsel der Zeit und bei dem Wandel aller Dinge? 1) Das Wort Gottes, welches a. in mancherlei Weise, b. die ewige Wahrheit, c. kraft göttlicher Veranstaltung offenbaret; 2) der Sohn Gottes, welcher a. als Ebenbild seines Wesens, b. nach Vollbringung seiner Sendung auf Erden, c. zur Rechten der Majestät sitzt in der Höhe; 3) das Heil Gottes, welches in Christo a. von Ewigkeit für uns bestimmt, b. in der Zeit erworben, c. für alle Ewigkeit den Gläubigen mitgetheilt wird. — Wohin rufen uns alle Sonntage und Gottesdienste? 1) In die Gemeinde, deren a. Stifter, b. Heiland und c. Haupt der Sohn Gottes ist; 2) zur andächtigen Betrachtung a. seines Wortes, b. seiner Wege und c. seiner Werke; 3) zur gläubigen Aneignung a. der offenbarten Wahrheit, b. der dargebotenen Reinigung von den Sünden, c. des geöffneten Zuganges zur Majestät Gottes. — Die Huldigung, welche wir Christo schuldig sind, 1) nach ihrer Begründung, a. durch seine Gottessohnschaft, b. durch sein Mittleramt, c. durch seine Stellung zur Rechten Gottes; 2) nach ihrer Aeußerung, a. im Bekennen dessen, was wir von ihm halten, b. im Gebrauch dessen, was wir durch ihn haben, c. im Erstreben dessen, was wir von ihm hoffen. — Wozu uns der Name dienen soll, mit welchem Christus vor allen Wesen ausgezeichnet ist? 1) Zur Erinnerung an das Ebenbild Gottes, zu welchem wir geschaffen sind; 2) zur Gewißheit der Kindschaft, zu welcher wir erlöset sind; 3) zur Hülfe auf dem Gange zur Herrlichkeit, zu welcher wir berufen sind. — Wohin die Predigt von Jesu Christo, dem Sohne Gottes, unsere Blicke lenkt? 1) In die Ewigkeit, a. aus welcher er kam, b. von welcher er Zeugniß gab, c. zu welcher er gegangen ist; 2) auf die Wege Gottes, a. zur Erhaltung, b. zur Erleuchtung, c. zur Reinigung der Welt; 3) auf unsere persönliche Stellung, a. zum Worte, b. zum Volke, c. zum Sohne Gottes.

Berleburger Bibel: Man muß nicht denken, weil wir nun die Schrift haben, so bedürfe es des Redens Christi nicht, und er könne schon stumm bleiben, sondern es vielmehr umkehren und sagen: eben deswegen, weil wir die Schrift haben, muß Christus reden und sie uns erklären. Das ist Christi eigenes Amt und Werk, das ihm der Vater gegeben hat; das wird er sich nicht nehmen lassen, und ein gläubiger Christ soll sich solche Wohlthat auch nicht nehmen lassen. — Die Heilige Schrift Alten Testaments ist die Morgenröthe und der Tagesanbruch, der alsdann steigt bis zum vollen Mittag. — Die Glaubensartikel werden nicht so weggelernt, wie andere Sachen. Aber nun mochte den Hebräern zu gute kommen, was sie zuvor gelernet hatten. Darunter ist das auch, wie Gott gegangen bis auf den, der da kommen sollte. — Die jetzigen Juden schieben diesen Riegel vor und sagen: wir bleiben bei Mose! Sie lesen nicht einmal die Propheten gern. Aber die christliche Religion ist kein Abfall von den Vätern, sondern eine Erfüllung dessen, was Gott zu denselben geredet hat. — Die Leute machen oft einen Anstoß aus einer Sache, die sie doch sollten zu einem Hülfsmittel brauchen. — Wir müssen die Zeit Christi nicht in die Jahre seines Fleisches einschließen, sondern ihn ansehen als den König der Ewigkeit, welcher aller Welt Gott genennet wird, Jes. 54, 5. — Die Erlösung gehört zum Reiche der Gnaden, aber der uns erlösen sollte, mußte mächtig sein. Die Gnade und die Macht bieten einander die Hand. — Steinhofer: Der Herr hat gern Ehre von seinem Erbeigenthum, und dies sind wir. Wir sind ein Werk seiner Hände und haben ihm Leben und Wesen zu danken. Wir sind eine Arbeit seiner sauern Mühe und haben durch ihn unser Heil. Wir sind sein Erbeigenthum, ihm zum Schmuck und zur Freude vom Vater geschenkt. Seine Absicht soll ihm gelingen, das Geschäft seiner Hand soll nicht vergebens sein; seine Ehre soll ihm werden durch seine Gnade an uns, seinem Erbeigenthum. — Derſ.: Jesus ist im Stande, den ganzen Vorsatz Gottes kund zu thun und auszuführen. Zu diesem großen und

herrlichen Werk, dazu er schon von Ewigkeit bestimmt war, war er ja 1) nicht zu gering, noch zu unansehnlich; denn er ist der Glanz der Majestät Gottes und das Ebenbild seines Wesens. Er war auch hierzu 2) nicht zu schwach, noch zu unvermögend; denn er ist's, der alle Dinge trägt mit dem Worte seiner Kraft. 3) Er bewies sich selbst als den zum Erben eingesetzten Sohn, denn er ließ die Hindernisse nicht durch einen Fremden hinwegräumen, sondern er ward selbst das Opfer und machte die Reinigung unserer Sünden durch sich selbst. — Der Lauf des Sohnes Gottes von dem Schooß des Vaters an bis auf seinen Thron. — Er hat die Reinigung unserer Sünden gemacht durch sich selbst. 1) Ohne diese Botschaft würden uns alle Zeugnisse seiner Herrlichkeit mehr zum Schrecken als zur Freude sein; 2) aber beim Wort der Gnade wird uns der Preis seiner Majestät erst recht wichtig und erfreulich; 3) der Genuß der Vergebung der Sünden in seinem Blut zieht unsere Herzen hin, daß wir ihn gern anbeten.

Starke: Das Beste sparet Gott allezeit aufs letzte. Ob dir Gott nicht bald gibt, was du verlangest, zuletzt wird alles gut werden, Ps. 37, 37; Hab. 2, 3. — Das Erbtheil erhält Christus allen denen, die sich an ihn halten. Wir sind durch Christum alle Kinder und Erben Gottes; sind wir denn nicht reich genug? Ich habe wenig in der Welt, auch wenig Erbschaft zu hinterlassen; darum nicht traurig. Ob ich hier arm bin, im Himmel werde ich reich genug werden, Röm. 8, 17. — Hat der einige Gott ehemals durch die Propheten zu den Vätern, zuletzt aber durch seinen Sohn zu uns geredet, so ist, wie nur ein Gott, also auch nur eine Religion, ein Glaube, ein Gottesdienst und ein Weg zur ewigen Seligkeit vom Anfange der Welt bis hierher gewesen, Apostg. 15, 11. — Ich halte es mit Christo, er vermag alles. Mein Vermögen weiß er; ich glaube, daß er mir allezeit und überall helfen werde, 1 Joh. 4, 4. — Jesus erhöhet in den Himmel, und doch als Gott und Mensch allezeit gegenwärtig bei seiner Kirche auf Erden kraft der unzertrennlichen, persönlichen Vereinigung. Ist er da und hier, warum so betrübt, mein Herz? Stirbst du, so kommst du in den Himmel, zu Jesu. So lange du lebst, ist Jesus bei dir. Jesus, dein Magnet, wird dich endlich ganz nach sich ziehen, Joh. 17, 24. — Die Betrachtung der Namen Christi ist eine selige Arbeit; denn man lernet daraus seine große Herrlichkeit erkennen, Joh. 17, 3.

Heubner: Hier haben wir eine kurze Uebersicht der ganzen Christologie: 1) Was Christus an sich ist; 2) was er uns ist: Offenbarer Gottes, Versöhner der Sünder; 3) in welchen Zustand er erhoben ist. — Wie wichtig ist es, eine rechte biblische, würdige Vorstellung von Christo zu haben! Je mehr Christus uns gilt, desto mehr gilt sein Wort, ein desto heiligeres Vorbild ist er, desto mehr Kraft geht von ihm aus, desto unbeschränkteres Vertrauen können wir zu ihm fassen.

## II.

### Schriftbeweis der Erhabenheit Jesu Christi als Gottessohn und König über die Engel.

### V. 5—14.

Denn zu welchem der Engel sprach er jemals: mein Sohn bist du, ich habe heute dich 5
gezeugt? und wiederum: ich werde ihm Vater sein, und er wird mir Sohn sein? *Wenn er 6
aber wiederum den Erstgebornen in die Welt eingeführt haben wird, spricht er: und huldigen
sollen ihm alle Engel Gottes. *Und zwar spricht er bezugs der Engel: der seine Engel zu 7
Winden macht und seine Diener zur Feuerflamme. *Bezugs des Sohnes aber: dein Thron, 8
o Gott, in alle Ewigkeit, und[1]): ein Scepter der Geradheit [ist] das Scepter deines Königthums. *Du liebtest Gerechtigkeit und haßtest Unrecht[2]): darum hat dich, o Gott, dein Gott 9
gesalbt mit Freudenöl im Vorzug vor deinen Genossen. *Und du hast im Anbeginn, Herr, die 10
Erde gegründet, und Werke deiner Hände sind die Himmel. *Dieselben werden vergehen, du 11
aber überdauerst[3]), und alle werden wie ein Kleid veralten, *und wie ein Gewand wirst du sie[4]), 12
zusammenrollen[5]), und sie werden sich wandeln, du aber bist derselbe, und deine Jahre werden
nicht ausgehen. *Bezugs welches Engels aber hat er je gesagt: setze dich zu meiner Rechten, 13
bis daß ich gelegt haben werde deine Feinde zum Schemel deiner Füße? *Sind nicht sie alle 14
dienstbare Geister, die zur Dienstleistung ausgesandt werden um derer willen, welche das Heil
ererben sollen?

[1]) Das *καί*, welches die andere Hälfte der Psalmstelle besonders einführt, wird gelesen Sin. A. B. D*. E*. M. 17. Itala nach Cod. Clarom. und Vulg. nach Cod. Amiat. In den folgenden Worten ist wohl die lect. recept. beizubehalten.

[2]) Sin. hat mit Cod. Alex. der LXX *ἀδικίαν*. Die übrigen Handschriften mit Ausnahme einiger Minuskeln lesen *ἀνομίαν* mit Cod. Vat. der LXX.

[3]) Statt des Präsens *διαμένεις* accentuirt Bleek *διαμενεῖς* als Futurum wie It. Vulg. u. a.

[4]) Sin. A. B. D*. E. haben noch den Zusatz *ὡς ἱμάτιον* hinter *αὐτούς*.

[5]) Das ursprüngliche *ἀλλάξεις* findet sich auch Sin. D*. 43. Die übrigen Codd. lesen *ἑλίξεις*, wohl in Erinnerung an Jes. 34, 4.

## Exegetische Erläuterungen.

1. **Zu welchem der Engel sprach er jemals.** Die Stellung der Worte *τίνι γὰρ εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων* zeigt, daß der Nachdruck gleichmäßig auf *τίνι* und *τῶν ἀγγέλων* gelegt werden soll, und daß *ποτέ* nicht als Verstärkungspartikel zu *τίνι* gehört (cui tandem, Chr. F. Schmid, Kuinoel ꝛc.), sondern Zeitpartikel ist. Das Subjekt ist Gott. Dies ist jedoch nicht sowohl aus V. 1 heranzuziehen, als aus dem Gedankenzusammenhange nach dem Gebrauche bei Citaten aus dem Alten Testamente zu ergänzen. Als Einwand gegen die Richtigkeit der Beweisführung kann nicht die Thatsache gelten, daß schon im Alten Testament sowohl Menschen als Engel zuweilen Gottessöhne heißen. Auf den Unterschied zwischen kollektivischer Benennung und Anrede eines Individuums haben schon Schlichting, Michaelis, Böhme hingewiesen. Aber dies genügt nicht, obgleich das *τίνι* gewiß zu beachten ist. Die Auskunft Bleeks, daß die von unserm Verfasser allein citirten LXX im Cod. Alex. 1 Mos. 6, 2. 4; Hiob 1, 6; 2, 1; 38, 7; Dan. 3, 25 nicht *υἱοί*, sondern *ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* lesen, ist dadurch unzutreffend, daß Ps. 29, 1; 89, 7 der Ausdruck *υἱοὶ θεοῦ* sich findet und man nicht sagen darf, unser Verfasser habe diese Stellen vergessen oder unbeachtet gelassen. Auch die Bemerkung von Primasius, daß in Beziehung auf andere Wesen diese Benennung nur abusive stehe, nur in untergeordnetem Sinne, erklärt nicht das Sachverhältniß, weil die Mittelglieder unerwähnt bleiben, und umgeht den Einwand; ebenso die Bemerkung Tholucks, der Verfasser setze bei seinen Lesern voraus, daß sie dieses einem Individuum vorzugsweise gegebene Prädikat sensu eminentiori = *ὁ πρωτότοκος* (V. 6), nehmen würden. Mehr den Zusammenhang berücksichtigt die Erklärung Brauns, daß Menschen und Engel jenen Namen nicht als eine ihnen ihrer Natur nach zukommende *κληρονομίαν* führten, sondern nur durch Adoption; ist aber theils schief, theils unvollständig. Auf das entscheidende Moment weisen Ebrard und Delitzsch hin. Es ist zunächst ein wesentlicher Unterschied, ob die Rede ist von einem Aufenthalt himmlischer, aber geschaffener Wesen bei Elohim, oder von einem Gezeugtsein durch Jehovah. Durch den letzteren Ausdruck, welcher nie in Bezug auf Engel vorkommt, wird dann das betreffende Verhältniß sogleich als ein solches bezeichnet, welches nicht eine Naturbasis, sondern eine theokratische Grundlage hat. Eben deshalb kann Jehovah sagen: mein Sohn, mein Erstgeborner, ist Israel, 2 Mos. 4, 22, und: mein Vater! sollt ihr mich rufen, Jer. 3, 14. 19; 31, 20; Jes. 1, 3; 5 Mos. 14, 1. Israels Auszug war der Tag seiner Geburt, Hos. 2, 5, und die Tage bis zur Bundesschließung am Sinai, diese Tage der Vorzeit und der Jahre von Geschlecht zu Geschlecht, 5 Mos. 32, 7; Jes. 51, 9, bilden die Jugendzeit der Gemeinde, Hos. 11, 1, wo Jehovah die Israeliten trug, wie der Vater den Sohn, wo er sie gängelte, wie eine Mutter das Kind, Hos. 11, 3; Amos 2, 10, wo er das Volk aus dem Hause der Knechtschaft befreiete und in sein eigenes aufnahm, um für ewig mit ihm eng verbunden zu werden, 2 Mos. 3, 7; 20, 2. Dies ist die Zeit des Brautstandes und der Jugendliebe, wo Israel des Herrn Eigenthum ward und seine erste Frucht, Jer. 2, 2. 3; Ezech. 16, 8; denn Jehovah hat sein Volk selbst zu sich hergebracht und auf Adlersflügeln getragen, 2 Mos. 19, 6; 5 Mos. 32, 12, so daß es gleichzeitig zu einem selbständigen Volke wurde und zu einer Gemeinde des Herrn, 2 Mos. 19, 3; Ezech. 16, 4; 20, 5. Wenn also nicht blos fromme Diener Jehovahs überhaupt, 5 Mos. 14, 1; Ps. 73, 15; Spr. Sal. 14, 26, sondern vornehmlich theokratische Herrscher, Ps. 89, 27, und speziell die aus Davids Samen stammenden, 2 Sam. 7, 14, Söhne Gottes heißen, ja Ps. 82, 6 selbst die heidnischen Fürsten, über welche Gott Gericht hält, wegen ihrer obrigkeitlichen Stellung „Götter" und „Söhne des Allerhöchsten" genannt werden, so ergibt sich einerseits, daß im theokratischen Sinne niemals die betreffende Bezeichnung einem Engel gegeben worden ist, andererseits erhellt, daß auf dieser theokratischen Grundlage sich die spezifische Stellung Christi zu Gott als Offenbarungsthatsache enthüllen konnte, und daß eine christologische Auffassung des Alten Testaments möglich ist ohne Zerstörung der geschichtlichen Grundlage der messianischen Stellen. Endlich ist nicht zu übersehen, daß die Durchführung der christologischen Auffassung des Alten Testaments in dem spezifischen Sinne des Verfassers überhaupt erst auf Grundlage des neutestamentlichen Glaubens entstehen könne. Ebenso urtheilt Oehler (Art. Messias in Herzogs Real-Encyklopädie Bd. IX. S. 417).

2. **Mein Sohn — sein?** Der Verfasser geht durch die beiden, auch von ihm in gleiche Beziehung gesetzten Citate Ps. 2 und 2 Sam. 7 auf den Keim der messianischen Weißagung im engeren Sinne zurück. Als nämlich David den Bau eines Tempels auf Zion beabsichtigte zur Erfüllung von 2 Mos. 15, 17; 5 Mos. 12, 5, empfing er durch den Propheten Nathan die göttliche Eröffnung, daß nicht er selbst, sondern sein Same nach ihm dem Jehovah einen Tempel bauen solle; ja diesem Samen werde Gott seinerseits ein Haus bauen und seinen Thron für immer feststellen; Jehovah wolle ihm Vater, und er solle ihm Sohn sein, 2 Sam. 7, 14. In einem sich hieran schließenden Gebete Davids spricht sich die Anschauung aus, daß die volle Erfüllung dieser Weißagung sich erst in ferner Zukunft begeben werde. Die folgenden Worte, V. 19, heißen jedoch nicht „und dieses in einem Manne, welcher der Herr Jehovah selbst sein wird" (Ebr. u. Aelt.), sondern „und dieses (hast du geredet) nach menschlicher Weise (oder wie ein Mann mit dem andern redet), der du Gott der Herr bist." David erkennt in dieser Herablassung Gottes so sehr eine ihm zu Theil gewordene Bevorzugung an, daß er in der Parallelstelle 1 Chron. 17, 17 sagt: „du hast mich

angesehen im Range des Menschen höchster Stufe." Es ist also von einem Sohnesverhältniß die Rede, in welchem die Nachkommenschaft Davids zu Gott stehen werde, und zwar so, daß diese Nachkommenschaft nicht blos als Kollektivum, sondern auch als Individuum aufgefaßt ist. Man denkt deshalb zunächst an Salomo, welcher auch gerade mit Bezug auf jene Weißagung den Tempelbau unternimmt, 1 Kön. 8, 17 ff., und sich selbst als diesen verheißenen Sohn betrachtet, 1 Kön. 5, 5; 2 Chron. 6, 9; wie auch David dies thut, 1 Chron. 22, 9 ff.; 29, 19. Nun aber soll durch diesen Samen dem Hause Davids die Königsherrschaft „auf ewig befestigt werden", 2 Sam. 7, 16. Und Salomo spricht es sogleich aus, 1 Kön. 8, 26. 27, daß auch dieser von ihm gebaute Tempel noch nicht ein Haus sei, in welchem Gott eigentlich wohne. Der Blick mußte sich also, während David „mit seinen Vätern schlafen ging", weiter in die Zukunft richten; wie denn auch David selbst, 1 Chron. 17, 17 den verheißenen Samen in einer langen und gesegneten Reihenfolge erblickt, und hier nicht wie 2 Sam. 7, 14 die Rede von Vergehungen ist, welche Gott väterlich strafen will. Es handelt sich nämlich weder um die Form des Königthums als solche, selbst wenn sie die glänzendste wäre, zur Erfüllung der Weißagung, 4 Mos. 24, 17, „ein Stern wird aufgehen aus Jakob und ein Scepter sich erheben aus Israel, und wird zerschmettern die Ecken Moabs und vertilgen alle Söhne des Uebermuths;" noch ist die bloße Abstammung von David hinreichend für die Erlangung des Königthums von ewigem Bestand, Ps. 61, 7 ff., welches Gott dem David mit einem Eide bekräftigt hat, Ps. 18, 51; 89, 50 ff.; 132, 11 ff. Es ist um ein theokratisches Königthum *unter einem theokratischen Herrscher* zu thun, welcher unter den Opfern und Gebeten seines Volkes zum Kampfe zieht, Ps. 20, und mit Gott alle seine Feinde vernichten, die ihm anvertrauten hohen Güter aber recht verwalten wird, Ps. 21. Für diesen Herrscher ist David typisch geworden, welcher selbst am Schlusse seines Lebens den Ausspruch thut, 2 Sam. 23, 4, „ein gerechter Herrscher in der Furcht Gottes ist wie das Licht der Sonne, welches aufgeht an einem Morgen ohne Gewölk, gleich dem jungen Grün, welches nach dem Regen aus der Erde aufsproßt." Gott bauet deshalb die gefallene Hütte Davids wieder auf wie in den Tagen der Vorzeit, Amos 9, 1, nachdem Israel ausgeschwenkt worden ist, wie man Korn ausschwenkt, V. 9. Und der Herrscher, durch welchen die Herrschaft zum Heerdenthurm Davids und zur Zionsburg zurückkehrt, Mich. 4, 8, wird nicht blos aus der Heimat Davids seinen geschichtlichen Hervorgang haben, Mich. 5, 1, sondern als der Zweig, das Reis, der Wurzelsproß Ischai's Jes. 11, 1. 10 wird der gerechte Sproß, Jes. 4, 2; Jer. 23, 5; 33, 15; Sach. 3, 8; 6, 12, welchen Gott dem David erwecken wird, Jer. 30, 9; Ezech. 34, 23; 37, 24, geradezu David genannt, Jer. 30, 9; Ezech. 37, 24. 25; cf. Hos. 3, 5, und die gewissen Gnaden Davids, Jes. 55 3, sind Bezeichnung des messianischen Heils. Da nun dieser Majestätische, welcher aus dem Volk selbst hervorgeht, als ein Herrscher aus seiner Mitte, zu Jehovah selbst nahen, Jer. 30, 21, ja den Namen: Jehovah unsere Gerechtigkeit, Jer. 23, 6; 53, 15 führen soll: so ist klar, daß in der prophetischen Anschauung das messianische Heil an einen Davididen geknüpft ist, der ein „Gesalbter" nicht blos in dem allgemeinen Sinne ist, in welchem selbst auswärtige Könige, wie Koresch, Jes. 45, 1, und Chazael, 1 Kön. 19, 15, insofern sie Werkzeuge Jehovahs sind, diesen Namen empfangen, und in welchem theokratische Könige überhaupt ihn führen, 1 Sam. 2, 10; Ps. 20, 7; 132, 10 u. a., sondern in einem spezifischen Sinn, welcher außer der königlichen Salbung auch die prophetische, Jes. 61, 1, und die priesterliche einschließt, so daß Sach. 6, 12. 13 sagen darf: „siehe ein Mann, Sproß ist sein Name, der wird an seiner Stelle aufsprossen und bauen den Tempel Jehovahs — er wird tragen den Königsschmuck und sitzen und herrschen auf seinem Throne und wird Priester sein auf seinem Throne, und Eintracht wird sein zwischen den beiden." Wenn nun dieser Messias zu Gott als im Verhältniß des Sohnes zum Vater stehend geschaut wird, so darf man zunächst nur an die Vollendung des theokratischen Verhältnisses denken. Die Bezeichnung des Stammes Ephraim, Jer. 31, 9, als des theuren Sohnes und des trauten Kindes Gottes zeigt, daß mit diesem Ausdrucke besonders auf das innige Verhältniß der Gemeinschaft und der Liebe hingewiesen ward. Aber daß es hierbei doch nicht auf subjektive Vortrefflichkeit ankam, sondern auf ein objektives Verhältniß, geht aus Sach. 13, 7 hervor, wo der schlechte Pekach als „ein Mann meiner Gemeinschaft" von Gott bezeichnet wird; und während die Stelle 2 Mos. 4, 22 zeigt, daß zugleich der Ursprung des Volkes in diesem seinem eigenthümlichen Verhältnisse zu Gott durch den Ausdruck „erstgeborner Sohn" auf Gott selbst zurückgeführt ward, tritt einerseits die hierin liegende Würde mit Erinnerung an die vielfachen Vorzüge der Erstgeburt, andererseits der Zug der vertrauensvollen Hingebung und Hoffnung, besonders deutlich Ps. 89, 27. 28 hervor, wo es von David heißt: „er wird mir rufen: mein Vater du, mein Starker und Fels meines Heils! und ich werde ihn zum Erstgebornen machen, zum Höchsten über die Könige der Erde." Bei der Anwendung dieser Ausdrücke auf den Messias liegt in ihrer Form die Möglichkeit einer tieferen Auffassung seines Ursprungs und seiner Herkunft aus Gott. Aber diese tiefere, im N. T. ausgesprochene Auffassung darf man nicht unmittelbar den Worten des A. T. einlegen. Ein entwickeltes Bewußtsein über das ewige und immanente Verhältniß des Sohnes zum Vater spricht sich nirgends im A. T. aus. Selbst Mich. 5, 1 gibt schwerlich eine Aussage über die Präexistenz des Messias oder auch über seine ewige Bestimmung in dem Gedanken Gottes; sondern von der Situation aus, daß das Davidische Haus gan

herabgekommen war, wird darauf hingewiesen, daß über die geschichtlich bekannten Anfänge des Lebens und Geschlechtes des aus dem kleinen Bethlehem zu erwartenden Retters unbestimmbar weit zurückgegangen werden müsse in Bezug auf seine Ausgänge oder Ursprünge, welche von Urzeit seien, von Tagen der Vorzeit. Ebenso chronologisch unbestimmt, aber sachlich deutend und ahnungsreich, wird dort die Zeit seiner Ankunft gelassen. Es wird nämlich sogleich gesagt, daß Jehovah die Israeliten preisgeben werde bis zu der Zeit, wo die Gebärerin gebiert. Auch findet sich unter den Prädikaten des Messias, Jes. 9, 5, wohl die Benennung „Vater der Ewigkeit", aber nicht: Sohn der Ewigkeit. Der „Sohn", Jes. 9, 8, steht parallel dem „Kinde", dessen Geburt zu erwarten ist. Andererseits jedoch hat jene tiefere Auffassung des N. T. nicht blos das formelle Recht einer äußeren Anknüpfung an die Wortformen des A. T., sondern das sachliche Recht einer Entfaltung der Keime, welche in der Hülle des A. T. nur so verborgen liegen, daß sie zugleich über sich selbst und über alle Verhältnisse ihrer Gegenwart durch ihre eigene Beschaffenheit hinausweisen. Dies zeigt sich besonders an dem citirten Ps. 2, welcher die schon besprochene Weißagung Nathans zur geschichtlichen Voraussetzung hat und seinen von jeher anerkannten messianischen Charakter vornehmlich darin zeigt, daß die Rede von einer weltüberwindenden Macht des von Jehovah selbst auf Zion eingesetzten (Aeltere übersetzten irrig: zu Zion gesalbten) und in das Sohnesverhältniß zu Jehovah gestellten Königs ist, welchen der Verfasser des Psalms V. 12 kurzweg „den Sohn" nennt, und daß dieser Sohn für das betreffende Verhältniß, an welchem die leeren Unternehmungen der wider „Jehovah und seinen Gesalbten" (V. 2) sich empörenden Völker und Fürsten zerschellen werden, sich auf eine unverbrüchliche Festsetzung Jehovahs (חֹק) beruft (V. 7): mein Sohn bist du; Ich, Ich habe heute dich gezeugt (oder geboren). Mag David, Apostg. 4, 25, oder ein anderer prophetischer Sänger der Verfasser dieses anonymen Psalms sein, jedenfalls unterscheidet dieser Verfasser sich selbst von dem Gesalbten Jehovahs und läßt diesen letzteren eben so persönlich auftreten und aus dem Selbstbewußtsein seiner Stellung her sprechen (V. 7—9), wie zuvor die tobenden Aufrührer (V. 3) und den in den Himmeln thronenden Herrn, der die Rede des Grimmes auflodernd im Zorn auf sie niederdonnern wird (V. 6). Auf den lyrisch-dramatischen Charakter dieses Psalms darf man sich also nicht für die Ansicht berufen, der Psalm sei „eine poetische Verherrlichung des israelitischen Königthums in seiner theokratischen Eigenschaft und mit den stolzen Ansprüchen und Hoffnungen, die sich für das Nationalgefühl daran knüpfen; sei es von einem bestimmten historischen Anlaß (etwa einem siegreichen Feldzug) oder frei aus der Idee der Theokratie erzeugt" (Hupfeld). In der Anschauung des Psalmisten haben sämmtliche Redende die Bedeutung wirklicher Persönlichkeiten, welche allerdings Ideen aussprechen, aber nicht Personifikationen von Ideen sind. Da nun die Weißagung Nathans, welche dem David noch vor der Zeugung des Salomo, 2 Sam. 12, 24, zutheil ward, kein fingirter Gottesspruch, sondern geschichtliche Offenbarungsaussage ist, und da der Gesalbte in Ps. 2 sich auf eine unverbrüchliche Festsetzung Jehovahs beruft; so liegt es nahe, nicht blos hierbei an jene Weißagung zu denken, sondern auch das „Heute" im historischen Sinne auf jenen Tag zu beziehen, an welchem dem David jener Same verheißen ward, welcher zu Gott im Sohnesverhältniß stehen sollte, mithin an jenem Tage seine Erzeugung oder noch besser seine Geburt (יָלַד heißt nur selten „zeugen", meistens „gebären") zum Sohne Jehovahs empfing. Dieser bestimmte Davidssame ist der Gesalbte des Psalmisten und spricht das Bewußtsein aus, von Jehovah in dies Verhältniß geschichtlich eingesetzt worden zu sein. So wenig die personifizirte messianische Idee ihre eigene göttliche Entstehung feiert, so wenig ist das „Heute" ein blos poetisches Moment der bildlichen Rede oder ein Ausdruck für die Zuverlässigkeit und Realität der messianischen Idee. Aber das „Heute" weiset auch nicht auf den Tag der Thronbesteigung eines israelitischen Fürsten hin, weder des Salomo (Bleek) noch des Makkab. Alexander Jannäos (Hitzig), der sich auf das göttliche Recht der von ihm in Anspruch genommenen theokratischen Herrscherstellung berufen hätte. Es geht ursprünglich auf den Tag der Einführung des Messias als des theokratischen Herrschers aus Davids Samen in das Bewußtsein des Gottesvolkes durch das göttliche Offenbarungswort. Aus diesem historischen Zusammenhange läßt sich begreifen, wie Paulus Apostg. 13, 33 diese Stelle auf die Auferstehung Jesu Christi beziehen konnte, besonders wenn man den Ausdruck Röm. 1, 4 vergleicht, *τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*, und dabei einerseits bedenkt, daß die Salbung zum theokratischen Könige die Ausrüstung mit dem Heil. Geiste voraussetzt, 1 Sam. 10, 6. 10; 16, 13, und daß auf der Wirksamkeit des Geistes Gottes die Kindschaft beruht, Röm. 8, 14, andererseits sich erinnert, daß Off. Joh. 1, 2 das Hervortreten Christi zur Ueberwindung der Weltreiche als eine Geburt aus der Gemeinde, in welcher er seine Wohnung hat, aufgefaßt wird. Ferner erhellt hieraus, daß der Verfasser des Briefes an die Hebräer mit gutem Rechte diese Stelle als Beweis für die dem Messias spezifisch zukommende Gottessohnschaft citirt, welche keinem Engel jemals beigelegt worden ist. Hierauf allein kommt es an dieser Stelle dem Verfasser an. Auch Oehler (Theologie des A. T. II. 1874. S. 258) faßt Ps. 2 und desgleichen Ps. 72 und 110 direkt messianisch, während H. Schultz (Alttest. Theologie II. 1869. S. 336 f.) zwischen der ursprünglichen Bedeutung, welche auf einen historischen König geht, und dem Gebrauch unterscheidet, welchen diese Psalmen als prophetisch-

messianische Lobgesänge im spätern Kultus empfangen haben. Die Beziehung des „Heute" auf den vorweltlichen und ewigen Akt der metaphysischen Zeugung Gottes des Sohnes (Orig., Athan., Basil., Theoph., August., Primas., die meisten älteren luth. Ausleger, Stein, Lünem.) oder auf den Tag der Empfängniß Jesu unter Beziehung auf Luk. 1, 31 ff. (Chrys., Theod., Oek., Kuin., Böhm., Hofm.) oder auf den Eintritt Jesu Christi in das königliche Leben überirdischer Herrlichkeit, sei es durch seine Auferstehung oder durch seine Himmelfahrt (Hilarius, Ambrosius, Calv., Grot., Schlicht., Calmet, v. Gerl., Del.) ist theils deutende Anwendung theils Folgerung, welche der Verfasser selbst jedoch hier nicht gemacht hat.

3. **Wenn er aber wiederum den Erstgebornen in die Welt eingeführt haben wird, spricht er.** Der Sprachgebrauch unseres Briefes erlaubt nicht, für das *πάλιν* eine Versetzung anzunehmen und es auf die Einführung eines Citates zu beziehen, was selbst Bleek, dem Reuss l'épitre aux Hébr. p. 199 ff. neuerlich gefolgt ist, nach Carpzov noch zu vertheidigen suchte und dabei übersah, daß *ὅταν* c. conj. aor. dem latein. fut. exact. entspricht. (Winer, Gramm. 6. Aufl. S. 275 ff.). Die Rede ist von der noch der Zukunft angehörigen abermaligen Einführung des Erstgebornen in die Welt (Lünem.). Die *οἰκουμένη* ist die bewohnte Erde, auf welcher der Sohn früher schon gelebt und gewirkt hat. Da hiervon der Verfasser schon gesprochen und zugleich die vorweltliche Präexistenz des Sohnes ausdrücklich bezeugt hat, so ist die Ausdrucksweise durchaus klar und unanstößig. Schon Gregor. Nyss. (contr. Eunom. orat. III, p. 541) erkannte, daß auf die Wiederkunft Jesu Christi hingewiesen werde; während Grotius, Schlicht., Wetstein u. a. an die durch die Himmelfahrt vermittelte, Bleek und Reuß an eine sonst unbekannte, der Menschwerdung vorausgegangene feierliche Darstellung des Sohnes vor den Engeln, Chrysost., Primas., Calv., Calw, Bengel u. a. an die durch die Menschwerdung vermittelte denken. Der Ausdruck *πρωτότοκος* ist nicht identisch mit *μονογενής* (Primas., Oekumenius). Denn der letztere Ausdruck hebt hervor, daß keine andere Persönlichkeit in diesem ausschließenden Verhältniß zu Gott stehe, wie der Messias; durch jenes erstere Wort dagegen wird in der dem Messias wesentlichen Beziehung, sei es auf die Kreatur, Kol. 1, 15, oder auf die theokratischen Gotteskinder, Röm. 8, 29; Kol. 1, 18; Offenb. Joh. 1, 5; Hebr. 2, 10, sein Vorzug theils hinsichtlich der Art und der Zeit des Eintritts ins Dasein, theils hinsichtlich der Stellung, Würde und Macht besonders ausgedrückt. Da hier dies Wort keinerlei Beisatz hat, so ist es auch ohne eine Spezialbeziehung als technischer Ausdruck, der seine Wurzel in Ps. 89, 28 hat, zu nehmen. Diesem messianischen Könige und Gottessohn haben die Engel nach göttlichem Befehl anbetende Ehrfurcht zu erweisen. Indem der Verfasser die Gewißheit der Parusie Christi voraussetzt und nur auf dieselbe hinweiset, verkündigt er, was Gott dann verordne. Das praes. stellt das thatsächlich Zukünftige für die Anschauung gegenwärtig dar und stammt aus der Ueberzeugung von der Gewißheit desselben. Der Verfasser sieht nämlich in der Parusie die schließliche Erfüllung der Weißagung, 5 Mos. 32, 43, in welcher der zur Rettung seines Volkes nach langer Verborgenheit, wenn die Kraft des undankbaren Volkes verschwunden sei, in seiner Barmherzigkeit sich offenbarende Jehovah zugleich als der die Heiden schrecklich richtende Gott geschildert wird. An die Worte des hebr. Textes, „lobpreiset, ihr Heiden, sein Volk; denn das Blut seiner Knechte rächet er, und Rache vergilt er seinen Feinden, und sühnet sein Land, sein Volk", schließt sich in allen Handschriften der LXX ein aus Jes. 44, 33; Ps. 97, 7 und Ps. 29, 1 kombinirter, wahrscheinlich durch den liturgischen Gebrauch des Liedes Mosis (Del.) veranlaßter Zusatz, in welchem sich wörtlich nach dem Cod. Vat. und der dem Psalter angehängten Sammlung alttest. Cantica im Cod. Alex. (welcher im Text des Deuter. *υἱοί* statt *ἄγγελ.* hat) die hier citirten Ausdrücke finden, welche sich als ein Citat durch die Beibehaltung des *καί* unleugbar darstellen. Die Beziehung des *αὐτῷ* auf den Messias ist nicht dadurch veranlaßt, daß zuvor Jehovah selbst als der Sprechende erscheint (Lün.); auch nicht daraus zu erklären, daß Israel, welches vorher als Gegenstand der Lobpreisung der Heiden erwähnt worden ist, anderwärts die Bezeichnung des Erstgebornen hat, und daß deshalb um so leichter das von Israel Geltende auf den messianischen König Israels sich übertragen lasse; sondern hat ihren Grund in der allen neutest. Schriftstellern gemeinsamen und hie und da schon im A. T. auftretenden Anschauung, daß von Christo, dem Könige des Gottesreiches, alles das gelte, was im A. T. von Jehovah in dieser Beziehung ausgesagt ist. *Προσκυνεῖν* c. dat. nur bei späteren klassischen Schriftstellern, während die älteren den acc. setzen (Bernhardy, Syntax S. 113, 266).

4. **Und zwar spricht er bezugs der Engel.** Im Gegensatze zum Messias (*μὲν—δέ*) wird die untergeordnete Stellung der Engel durch ein Wort Gottes in der Heil. Schrift in zwiefacher Beziehung bemerklich gemacht, 1) insofern sie Diener, 2) insofern sie wandelbar und vergänglich sind (Lün.). *Πρός* = bezüglich oder in Betreff; wie oft (Winer, Gramm. §. 49 h). Der Zusammenhang von Ps. 104, 4 spricht für den Gedanken, daß Winde und Blitze gleich der gesammten Natur nichts als Diener Gottes sind. Da jedoch עָשָׂה mit doppeltem accus. nicht zu bedeuten pflegt: zu etwas bestellen (עָשָׂה לְ), sondern aus etwas herstellen, so wäre eigentlich zu übersetzen: „machend seine Boten aus Winden und seine Diener aus flammendem Feuer." Aber dies ist schwerlich schon vom Psalmisten so gemeint, „daß Gott den elementarischen Wind und das elementarische Feuer seinen Engeln für den

Zweck seiner durch sie vermittelten inweltlichen Wirksamkeit zu Stoffen ihrer Erscheinung und gleichsam Selbstverleiblichung gibt," (Del.). Es kann jedoch auch übersetzt werden: „machend aus seinen Boten Winde, und aus seinen Dienern flammend Feuer." Hieran sich anschließend zeigen die LXX durch Setzung des Artikels vor *ἀγγέλους* und *λειτουργούς*, daß sie an die Engel als solche denken: und unser Verfasser, welcher *πυρὸς φλόγα* statt des *πῦρ φλέγον* der LXX (die Lesart *πυρὸς φλόγα* im Cod. Alex. stammt aus zweiter Hand, und ist wahrscheinlich Korrektur nach unserem Briefe) vielleicht mit Beziehung auf 2 Mos. 3, 2 schreibt, will offenbar als Sinn dieser Stelle hervorheben, daß die Engel so unselbständig sind, daß sie zuweilen in das wechselnde Gewand von Naturerscheinungen zur Ausrichtung göttlicher Befehle sich kleiden und in Form von elementarischen Potenzen mit dynamischer Wirksamkeit auftreten müssen. Sachparallelen bilden Pf. 34, 8; Joh. 5, 4. Auch die Rabbinen nennen die Engel רוּחוֹת = *δύναμεις*, und der Targum zum Psalm 104, 4 umschreibt „der da macht seine Boten eilfertig wie Wind, seine Diener stark wie flammendes Feuer."

5. **Bezugs des Sohnes aber ꝛc.** Der Sohn wird nicht direkt angeredet (Bengel), sondern das *πρός* ist sprachlich ebenso wie im vorhergehenden Verse zu nehmen. Auch sind sachlich die Worte Pf. 45, 7 nicht zum Messias gesprochen, sondern nur sehr früh, wie die Aufnahme des Psalms in die Tempellitnrgie zeigt (לַמְנַצֵּחַ), auf ihn bezogen worden. Der Psalm, der in der Ueberschrift als ein Lied der Liebe bezeichnet wird und die Vermählung entweder Salomo's oder Jorams mit einer ausländischen Königstochter feiert, wird von einem Israeliten dem Könige (V. 2) dargebracht, welcher V. 3—10 angeredet wird, wie V. 11 ff. die Braut. Der Dichter faßt den König in seiner theokratischen Stellung und Aufgabe als Beauftragten und als Stellvertreter Jehovahs auf, der durch gerechte und weise Regierung das Gottesreich zur Erscheinung bringen soll. Da dies durch den betreffenden König nur unvollkommen oder gar nicht geschehen ist, so wurde dieser Psalm frühe als ein mystisches Brautlied auf die Vermählung des Messias mit seiner Gemeinde betrachtet. Die messianischen Beziehungen treten auch in dem Psalm selbst besonders darin hervor, daß gesagt wird (V. 7), sein (Thron sei Elohim = göttlich auf immer und ewig; oder besser: sein) Gottesthron sei immer und ewig, ferner (V. 17), Gott werde seine Nachkommen zu Fürsten über die ganze Erde setzen, so daß sie den Glanz der Ahnen verdunkeln würden, und alle Völker würden den König um seines herrlichen Wesens willen preisen (V. 18); endlich daß einige charakteristische Ausdrücke dieses Psalms von Jes. 9, 5; 61, 3 direkt vom Messias, dem Knecht Jehovahs, gebraucht werden, was um so wichtiger ist, als אֵל גִּבּוֹר sonst sehr gebräuchliche Benennung Gottes selbst ist, z. B. 5 Mos. 10, 17; Jer. 32, 18; Neh. 9, 32; Pf. 24, 8. Da nun der theokratische König den Thron Jehovahs inne hat, 1 Chron. 29, 23, der Thron Gottes aber ewig ist, Klagel. Jer. 5, 19 und auch Sach. 12, 8 weißagt, das Haus Davids werde einst an der Spitze des Volkes sein wie Elohim, wie ein Gesandter Jehovahs (כְּאֱלֹהִים כְּמַלְאַךְ יְהוָה): so ist der Verfasser unseres Briefes durchaus berechtigt, bei seiner vokativischen Fassung von אֱלֹהִים, welche sprachlich möglich ist, den Psalm nicht typisch oder indirekt messianisch, sondern prophetisch oder direkt messianisch zu deuten und einen Beweis für die Gottheit des Messias darin zu finden, daß der über alle seine Genossen wegen seiner Gerechtigkeitsliebe erhöhete König das Prädikat Elohim empfing. Denn es wird zwar die Obrigkeit als Repräsentant des in seiner Majestät herrschenden Gottes zuweilen Elohim genannt, 2 Mos. 21, 6; 22, 7; Pf. 82; niemals jedoch empfängt die einzelne Person sonst diesen Namen. An die Gottheit des Messias durfte er um so mehr denken, als Gerechtigkeitsliebe und Bosheitshaß Bezeichnungen der Heiligkeit Gottes sind, Pf. 5, 5; Jes. 61, 8. *Διὰ τοῦτο* beziehen irrig manche mit Augustin und Thom. Aquin. auf den Zweck und Erfolg der Salbung, weil sie an die Salbung mit Heil. Geiste denken, dazu geschehen, daß oder damit der Gesalbte Gerechtigkeit liebe. Im hebr. Text ist es eine Eigenschaft des Königs, daß er Gerechtigkeit liebt; und dies bildet den Grund für die Freudenfülle, welche sich als eine Salbung von oben her in reicherem Maße über ihn ergossen hat als über seine Genossen, d. h. über die andern Könige auf Erden. Weil nun diese Gerechtigkeitsliebe nicht als eine ruhende, sondern als eine wirkende Eigenschaft zu denken ist, so haben die LXX die aor. *ἠγάπησας* und *ἐμίσησας* gesetzt. Hierdurch tritt noch deutlicher hervor, daß *διὰ τοῦτο* hierauf als auf den Grund für die Salbung zurückweiset, welche auch unser Verfasser nicht von der Krönung Jesu nach vollbrachtem Wandel auf Erden zum Himmelskönige, wodurch er einen Vorzug vor den im Himmel lebenden Engeln habe, versteht (Peirce, Olsh., Bl., Ebr., Alford., Lün.), sondern dem Grundtext entsprechend von der Seligkeitsfülle, die er, der längst zum König des Gottesreichs Gesalbte, vor seinen Genossen voraus hat. Irrig denkt hierbei Klee an alle Kreaturen, Chrys., Theoph., Oek., Bengel an alle Menschen. Es müssen jedenfalls Gesalbte sein, welche als *μέτοχοι* des Messias gelten können; also entweder die Christen (Theodoret, Calv., Camero, Schlichting) oder die als Vorbilder Christi gesalbten Propheten, Hohenpriester und Könige (Wittich, Braun, Cramer), oder die Fürsten überhaupt (Kuinoel, Ebr., Del.), was dem Zusammenhange nach das Nächste ist. Der Verfasser entwickelt nicht die einzelnen Züge in ihrer möglichen Anwendung, sondern legt den Nachdruck ganz auf die sich wiederholende Bezeichnung „Gott", welche in eben so ausschließender Weise wie die Benennung „Sohn"

dem Messias im Gotteswort heiliger Schrift gegeben sei.

6. **Und: du hast im Anbeginn, Herr, die Erde gegründet** ꝛc. Das καί führt im engsten sachlichen Anschluß an die letzte Beweisführung ein Citat aus Ps. 102, 26—28 ein, wodurch jene Seite des Verhältnisses beleuchtet wird, daß alle Hülfe dem Gottesvolke nicht durch irgend eine Kreatur vermittelt wird, sondern durch den schöpferischen Gott. Der Psalm ist nämlich ein Klagelied aus den letzten Zeiten des Exils, in welchem der vom Elend seines Volkes durchdrungene Dichter die Rettung und Erhaltung des Lebens von dem Gotte erwartet und erbittet, welcher als der Ewige sich auch in dem, von ihm abhängigen Wechsel aller Dinge als stets sich selbst gleich, als הוּא αὐτός erweiset. Der Psalmist ist deshalb der Rettung so gewiß, daß er sagt, man werde den kommenden Geschlechtern davon erzählen, daß Gott vom Himmel herabgesehen und das Geschrei der Gefangenen gehört habe (V. 19 ff.). Hierin, daß die Hülfe allein von dem ewigen und unwandelbaren Gott kommt, während auch die Himmel, wie sie vom Anfang her von ihm gebildet worden sind, durch ihn verwandelt werden, liegt die Berechtigung unsers Verfassers, die citirten Worte auf den Sohn zu beziehen, durch welchen Gott auch die Welten gemacht hat. Der Verf. sagt nicht etwa nur mit Schriftworten aus, was nach seinem eigenen und nach dem bei den Lesern vorausgesetzten Glauben von Jesu gilt (Hofm. Schriftb. I, 150). Dann würde das Mittelglied nicht bezeichnet, wodurch solche Aussage im Schriftzusammenhange berechtigt ist. Es dürfen nicht alle Prädikate des Vaters auf den Sohn übertragen werden. Darum ist auch nicht mit Theod. v. Mopsveste (ed. Fritzsche p. 162) zu sagen, daß die Schrift A. T., wenn sie von Gott rede, immer den Vater nicht ohne den Sohn meine. Ebensowenig genügt die Auskunft, unser Verfasser sei durch das von Septuag. eingeschaltete, im Grundtext fehlende κύριε als die in der apostolischen Zeit gewöhnliche Benennung Jesu Christi zu seiner Deutung verleitet worden (Böhm., Lün.); denn Kap. 8, 8 ff.; 12, 6 ff. sprechen gegen die Voraussetzung einer solchen Unwissenheit. Das Mittelglied liegt vielmehr wie bei allen übrigen Citaten, in dem Umstande, daß der betreffende Psalm selbst eine positive Hoffnung auf die sehnlich erharrte und in Christo vollbrachte Heilsoffenbarung Jehovahs ausspricht. (Aehnlich Hofm., Weißagung und Erfüllung II, S. 33. Del.). Κατ' ἀρχάς, Ps. 119, 152, ist nicht gleich ἐν ἀρχῇ, sondern entspricht dem ἀπ' ἀρχῆς und drückt auch im Klassischen das sich Heraberstreckende der Zeit aus (Kühner §. 605, 1). Im Hebr. steht das allgemeinere לְפָנִים = vormals. Das διαμένειν bezeichnet das Beharren in seinem Zustande durch allen Wechsel der Zeit hindurch, Ps. 119, 90; 2 Petri 3, 4. Mit περιβόλαιον, aus περιβολή entstanden, wird jeder Umwurf, 1 Kor. 11, 15, wahrscheinlich ein Schleier, gewöhnlich das wie ein Mantel umgeworfene Gewand bezeichnet. Storr findet in ἀλλαγήσονται ausgedrückt, daß die Himmel, welche Werke der Hände oder Finger Gottes sind, Ps. 8, 4, wie ein Kleid gewechselt werden, indem Gott einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen will. Diese Seite wird auch, Jes. 65, 17; 66, 22; 2 Petri 3, 13; Offenb. Joh. 21, 1 hervorgehoben, weil die Heil. Schrift wohl ein τέλος der Welt, Matth. 24, 14, eine Verwandlung des gegenwärtigen σχῆμα derselben, 1 Kor. 7, 31, ein Vorübergehen von Himmel und Erde, Matth. 5, 18; Luk. 21, 33; 1 Joh. 2, 17; Offenb. Joh. 20, 11, ein Zerschmelzen der Elemente, 2 Petr. 3, 12, aber keineswegs eine Vernichtung des Daseienden, sondern eine Wiedergeburt der Welt, Matth. 19, 28, und eine damit in Verbindung stehende Verwandlung lehrt. Allein hier scheint jene andere Seite der Auffassung zu überwiegen, nach welcher die Himmel wie ein über die Erde gebreitetes Zelttuch erscheinen, Jes. 40, 22; Ps. 104, 2, ohne daß man deshalb mit Heinrichs bei ἔργα an Weberarbeit zu denken braucht. Sie werden verwandelt, indem sie veralten, Ps. 102, 27. Die Lesart ἑλίξεις weist dann darauf hin, daß sie zusammengerollt bei Seite gelegt werden. Dies Zusammengerolltwerden wird Jes. 34, 4; Offenb. Joh. 6, 14 mit dem eines Buches verglichen; und Jes. 34, 4 wird von den Himmelsheeren gesagt, daß sie abfallen wie die Blätter vom Weinstock und wie das Welke vom Feigenbaum; desgleichen Jes. 51, 6, daß sie vergehen wie Rauch. In dem Herrn ist nun weder Veränderlichkeit während des Daseins noch Vergänglichkeit überhaupt. Im Hebr. heißt es nun: „und deine Jahre vollenden sich nicht", d. h. es kommt niemals ihr Ende. Im Griechischen heißt es: „deine Jahre werden niemals fehlen", d. h. sie werden niemals ausbleiben. Die intransitive Bedeutung von ἐκλείπειν findet sich auch im Klassischen.

7. **Setze dich zu meiner Rechten** ꝛc. Mit εἶπε (V. 5) von der einmal ergangenen und λέγει (V. 6 u. 7) von der immerfort ergehenden Rede, wechselt hier εἴρηκε von der in der Schrift fixirten (Delitzsch). Das metabatische δέ, welches nach präposit. Verbindungen an der dritten Stelle steht (Hartung, Partikellehre I, S. 190), führt als letzten Beweis, welcher durch die Frageform siegesgewiß auf den Leser eindringt, die Erhebung des Messias zur göttlichen Mitherrschaft im Siege über alle seine Feinde im Gegensatze gegen die Engel an, welche zwar Geistwesen sind, aber nur dienende Stellung und Bestimmung haben. Auch die Engel befinden sich als Himmelsbewohner zwar in der unmittelbaren Nähe Gottes, und die sprichwörtlichen Ausdrücke: er ist gut, wie ein Engel Gottes, 1 Sam. 29, 9; er richtet gerecht, wie ein Engel Gottes, 2 Sam. 14, 17; er ist weise, wie ein Engel Gottes, 2 Sam. 14, 20; 19, 27, weisen auf ihre ausgezeichnete intellektuelle und moralische Beschaffenheit hin. Aber zu einem himmlischen Heere geordnet 1 Kön. 22, 19; 2 Chron. 18, 18, weshalb auch ein Lager (1 Mos. 32, 1. 2) von

Engeln erwähnt und Wagen und Rosse (2 Kön. 6, 17) ihnen zugesellt werden, umgeben sie den Thron Jehovahs theils in Form einer berathenden Versammlung, Hiob 1, 6; 2, 1; Ps. 89, 8, theils Gott lobend und seine Werke in heiliger Freude preisend, Ps. 29, 1; 103, 20, theils als Diener zur Ausrichtung seiner Befehle bereit stehend, Hiob 4, 18; 15, 15, als Helden der Kraft, Ps. 103, 20; 148, 2, und als Jehovahs (Jos. 5, 14) Heerschaar der Höhe, Jes. 24, 21. Dem Messias aber wird nicht blos das Sitzen neben oder in Gegenwart des allherrschenden Gottes zugeschrieben, sondern das Sitzen zur Rechten desselben. Ersteres würde ihn nur als theokratischen Herrscher bezeichnet haben, wie David nach Uebersiedelung der Bundeslade nach Zion in der nächsten Nähe des Thrones Jehovahs thronte. Letzteres aber hebt ihn über jede Art von Fürstenthum und Herrschermacht zur Theilnahme an der göttlichen Majestät selbst empor. Da nun in Ps. 110 die Verheißung dieser Erhöhung als ein Gottesspruch Jehovahs (V. 1), נְאֻם, dessen Erfüllung noch bevorsteht (V. 4) bezeichnet wird, gerichtet an den „Herrn" des Dichters (אֲדֹנִי), so ist man völlig berechtigt, ein Hervorbrechen der prophetischen Anschauung aus den geschichtlichen = typischen Verhältnissen dieses Psalms, welche in die Zeit der Siege Davids über Syrer und Ammoniter (V. 5 ff.) führen, anzunehmen und in dem „Herrn" nicht den vom Volke besungenen David (Ewald), sondern den von David als seinen Herrn und zugleich als seinen Sohn (Matth. 22, 41 ff.) geschauten Messias zu finden, zumal dieser König, dem das wie Thau aus dem Schooße des Morgenhimmels geborene Volk in heiligen Gewändern in den Kampf folgen soll (V. 3), nicht blos seine Feinde auf der ganzen Erde besiegen (V. 6), sondern als Priesterkönig (V. 4) in einem später näher zu betrachtenden Verhältniß stehen soll, wovon bei keinem geschichtlichen Könige Israels die Rede sein konnte. Die Sitte, dem besiegten Feinde den Fuß auf den Nacken zu setzen, ist altisraelitisch. Jos. 10, 24; 1 Kön. 5, 17. Der spätern Gräzität gehört das Wort ὑποπόδιον an und die im Hellenistischen sehr häufige Formel ἐκ δεξιῶν, welche das Hervorragen aus dem, was rechts ist, vor die Augen stellt.

8. **Sind nicht sie alle dienstbare Geister ꝛc.** In dieser Zusammenfassung der von V. 4 an entwickelten Gedankenreihe liegt der Nachdruck theils auf πάντες, so daß auch die Engelfürsten mit eingeschlossen sind, theils auf λειτουργικά, wodurch diese Geister als in heiligem Dienste stehend bezeichnet werden. Denn das Wort weiset nicht im allgemeinen auf den pflichtmäßigen Dienst in einem öffentlichen Amte hin, sondern speziell auf den zum öffentlichen levitischen Kultus gehörigen, 2 Mos. 31, 10; 4 Mos. 4, 12; 7, 5; 2 Chron. 24, 14. Daher auch bei den Rabbinen gewisse Engel מַלְאֲכֵי חַשָּׁרֵת heißen. Eine Anspielung auf das jenseitige Heiligthum liegt aber bei unserm Verfasser nicht in der Wahl dieses Ausdrucks, sondern eine Rückbeziehung auf V. 7. Das part. praes. ἀποστελλόμενοι hebt die Eigenschaft der Engel oder den aus ihrem Wesen entspringenden, ihrer Bestimmung entsprechenden habitus hervor. Der Ausdruck διακονία bezieht sich nicht direkt auf die Hülfeleistung, welche sie den Menschen bringen, weil dann τοῖς μέλλουσιν stehen würde, Apostg. 11, 29; 1 Kor. 16, 15, und auch die Engel nicht als den Menschen untergeordnet betrachtet werden, sondern geht auf das Dienstverhältniß, in welchem sie zu Gott stehen, in welchem aber Gott sie verwendet zum Besten derer, welchen bevorsteht, in das Erbe des durch den Sohn erworbenen Heiles zu treten. Auf diesen speziellen Begriff von σωτηρία, obwohl es keinen Artikel hat, führt der Zusammenhang und der Ausdruck κληρονομεῖν. Die Rede ist nicht von Errettung aus Gefahr überhaupt (Mich., Schleusner, Böhme, Kuinoel), aber auch nicht von Herbeiführung des ewigen Heiles für die dazu Bestimmten durch die Dienstleistungen, zu denen die Engel von Gott verwendet werden (Lün.), sondern es wird gesagt, daß es den Engeln wesentlich eigen ist, um der frommen Menschen willen von Gott in seinem Dienst ausgesendet zu werden. Bezeichnung des Heiles oder der Seligkeit durch σωτηρία schließt die Voraussetzung einer Rettung aus Unheil ein, deren Bewirkung Sache τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ist, Tit. 2, 13.

### Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Gott hat nicht blos zu den Propheten sein Wort kommen lassen in den vielfachen Formen seiner Selbstoffenbarung; er hat auch nicht blos in den Propheten und durch deren Mund zu den Vätern ehemals geredet, er spricht auch zu uns in der Heiligen Schrift. Die genauere Lehre von der Inspiration zu entwickeln, ist noch eine Aufgabe der Theologie; die Kirche aber hat zu bekennen, daß sie in der Heiligen Schrift Gott selbst reden hört und daß sie sich an das Gotteswort heiliger Schrift gebunden weiß in allem, was das Heil betrifft.

2. Der alte Kanon der Schriftauslegung: Novum Test. in Vetere latet; Vetus Test. in Novo patet folgt aus einer richtigen Einsicht in das wahre Sachverhältniß der beiden Theile der Heilsökonomie. Die heiligen Schriftsteller heben beständig die göttliche Absicht als das die Weltbegebenheiten Bestimmende hervor, jedoch nicht formell als bloße Absicht, die sich etwa ein von dem Gang der Dinge unabhängiges Ziel steckte, sondern als die ihren Erfolg auch auf konkrete Weise selbst herbeiführende göttliche Bestimmung. Wenn diese Bestimmung prophetisch ausgesprochen wird, so ist dieses Prophetenwort ein Ausdruck des göttlichen Rathschlusses, Gedankens und Willens, der schon wie mit einem Stempel der menschlichen Geschichte eingeprägt ist, aber zunächst noch als eine Form, die ihre schließliche Vollfüllung erwartet und diese durch

die geschichtliche Ausführung der göttlichen Absicht empfängt. Die geschichtlichen Thatsachen, welche stufenweise zu dieser letzten und eigentlichen Erfüllung der Weißagung führen, tragen deshalb einen typisch-prophetischen Charakter. Sie stellen vorbildlich und eben deshalb noch einseitig und mangelhaft die zu realisirende Idee dar, müssen jedoch als Zeugnisse der Wahrheit und der unfehlbaren, schon in der Vollziehung begriffenen Verwirklichung derselben betrachtet werden. Nun sind sie mit geschichtlichen Zuständen verflochten, welche die Verwirklichung des göttlichen Gedankens auf angemessene Weise noch nicht enthalten. Es kann deshalb der Schein entstehen, als habe nur spätere Willkür eine solche Beziehung rein geschichtlicher Thatsachen oder früherer Weisheitssprüche auf spätere Ereignisse hervorgebracht. Auch ist allerdings das Dringen auf die historischen Grundlagen der Weißagungen und auf deren nächste natürliche Beziehungen im Rechte gegen die Annahme einer geschichtslosen, der Wahrsagung ähnlichen Prophetie. Aber die Ueberspannung dieser Richtung führt zu einem weißagungslosen Pragmatismus, zu einer Geschichte ohne göttliche, positive Leitung, ohne wirkliche Ideen, ohne wahre Zukunft des Heiles. Die Schriftsteller des Neuen Testaments dagegen sehen aus den geschichtlichen Hüllen selbst die Keime und Triebe göttlicher Gedanken hervorbrechen und stellen dies Sachverhältniß in ihren Deutungen meistens in einer direkten und unmittelbaren Anwendung auf die durch Christum schon vermittelte Erfüllung dar. Hierin liegt, daß sie die Thatsachen und Sprüche des Alten Testaments weder in ihrer ersten, auf die nächsten Umgebungen bezogenen Bedeutung nehmen, noch dieselben in einem mystisch-allegorischen, der sichern Grundlage entbehrenden Sinne umdeuten, sondern daß sie dieselben so auslegen, daß sie als Glieder jenes Systems von göttlichen Gedanken und Thaten erscheinen, durch welches sich in der Offenbarungsgeschichte das Protevangelium vom Weibessamen bis zur Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch verkündigt u. vollzieht. Vgl. Riehm (die messianische Weißagung. 1875. S. 74 f.) Der jeweilige Gebrauch rabbinischer Citirformeln und Auslegungsweisen hebt dies Sachverhältniß nicht auf, sondern hängt mit der nationalen Stellung und Schulbildung der betreffenden Schriftsteller zusammen; cf. aus älterer Zeit Andr. Kesler, de dictorum V. T. in N. allegatione 1627; auch in Hackspan, dispp. theol. et phil. syllogae, p. 573 sq.; Oporinus, demonstratio N. T. ex V. T., p. 60 sq. und Surenhusius, *βίβλος καταλλαγῆς*, in quo secundum veterum theol. hebr. formulas allegandi et modos interpretandi conciliantur loca V. in N. T. allegata, Amst. 1713. Aus neuester Zeit außer Tholuck besonders Kautzsch de V. T. locis a Paulo apost. allegatis.

3. Die wahre und volle Gottheit Jesu Christi ist zu erweisen a. aus dem Namen „Sohn Gottes", welcher ihm im ausschließenden Sinne und zur Bezeichnung eines spezifischen Verhältnisses beigelegt wird, welches bei Wesenseinheit auf hypostatischen Unterschied der Personen hinweiset, weshalb er auch geradezu „Gott" genannt wird; b. aus den Werken der Weltschöpfung, Welterhaltung, Welterlösung, Weltregierung, Weltverklärung; c. aus der Vollkommenheit der metaphysischen, intellektuellen und moralischen Eigenschaften, welche aus jenem spezifischen Verhältnisse zu Gott folgen und sich in den erwähnten Werken bezeugen; d. aus der huldigenden Anbetung, welche ihm gebührt und selbst von den Fürsten unter den himmlischen Engeln ihm erwiesen wird, was innerhalb des monotheistischen Glaubens von der größten Bedeutung ist.

4. Die Behauptung einer Ewigkeit der Welt ist ebenso abzuweisen, als die Annahme einer künftigen Vernichtung derselben. Ihre Umbildung zu einer neuen Daseinsform geschieht vermittelst desselben Herrn, vermittelst dessen ihre Schöpfung geschah, und zwar nach göttlichem Rathschluß und Willen, so daß auch ihr Untergang weder auf eine mit dem Alter zusammenhangende und mit der Zeit von selbst sich einstellende Erschöpfung der ihr ursprünglich verliehenen Kräfte zurückzuführen ist, noch auf einen sich in gewissen Abschnitten, nach unabänderlichen Gesetzen wiederholenden Verlauf, durch welchen Geschaffenes in seine Elemente aufgelöst und zu neuen Bildungen in anderer Zusammensetzung und zu anderen Zwecken verwendet würde.

5. Die bevorstehende Wiedereinführung des Erstgebornen in die bewohnte Welt bildet das Ziel der Wege Gottes in der Geschichte und verheißt eine Herrlichkeitsoffenbarung, auf welche wir hoffend im Glauben hinschauen, demüthig in der Geduld der Heiligen warten, ernstlich in der Heiligung unserer Personen als die zu Brüdern Christi wiedergebornen und zum Miterbe berufenen Kinder Gottes uns bereiten sollen, damit wir zugleich mit den Engeln anbeten.

6. Die Anrufung von Engeln als Nothhelfern und Mittlern des Heiles ist ebenso verwerflich, als die Leugnung ihres Daseins oder ihrer Verwendung von Seiten Gottes in seinem Dienst zum Besten derer, welche das Heil ererben sollen, unbiblisch ist. Die ihnen hierdurch zugewiesene Stellung schließt jeden ihnen zu widmenden Kultus aus, während andererseits ihre Beschaffenheit als Geister die sinnlichen Vorstellungen ihrer Gestalt in das Gebiet der Phantasie und der Kunst verweiset, ihre Verwendung im Dienste Gottes aber eine vorübergehende Erscheinung und Wirksamkeit auf Erden in den verschiedensten Formen ermöglicht. Auf die Entwicklung der jüdischen, zumal der späteren Engellehre hat insonderheit der Parsismus einen großen Einfluß gehabt (cfr. Windischmann, Zoroastische Studien. 1863. S. 146. Spiegel, Eranische Alterthumskunde II. 1873. S. 27). Aber man darf nicht vergessen wie Kohut (Ueber die jü-

bische Angelologie u. s. w. 1866), daß doch die biblische Anschauung ihre Wurzeln in einem andern Boden hat und zwar nicht etwa in der babylonisch-assyrischen Theologie oder in den akkadisch-semitischen Religionsanschauungen, welche gleichfalls in der nächsten Nähe der Gottheit dieselbe anbetende himmlische Erzengel nach Lenormant (études accadiennes II, 1. p. 140) als die „großen Herren", wie Schrader (Höllenfahrt der Istar S. 100) übersetzt, kennen. Die biblische Anschauung wurzelt in den Offenbarungsgrundlagen des Hebraismus; und es ist ein vergeblicher Versuch von Grätz (Geschichte der Juden II, 2, 1876. S. 415), dieselbe dadurch zu entwurzeln, daß er dem Maleach in der älteren vorexilischen biblischen Literatur eine Deutung gibt (I, 1. S. 460), welche nicht blos den Namen, sondern auch die Vorstellung von Engeln beseitigen soll.

7. Die Mittel, deren sich Gott zur Beschützung und Erhaltung der Frommen in der bösen Welt bedient, sind ebenso zahlreich, als seine Weisheit unausdenkbar, seine Macht unbegrenzt, seine Liebe unerschöpflich ist. Außer den Kräften, Geschöpfen und Hülfsmitteln der irdischen Natur und der Menschenwelt stehen ihm solche aus der himmlischen Natur und Engelwelt zur Verwendung für das diesseitige Leben in nicht zu berechnender Fülle und in nicht zu überschauender Mannigfaltigkeit zu Gebote.

8. Die Aufrichtung des Reiches Gottes auf Erden in Gestalt eines Gnadenreiches unter der Königsherrschaft des Gesalbten, der nach Vollbringung des ihm hienieden zugewiesenen Berufes über alle Mächte auf den Thron Gottes für ewig erhöhet ward, ist einerseits Erfüllung der messianischen Weißagungen, andererseits Vorbereitung der vollkommenen Gottesherrschaft über alle Welt und selbst wieder Weißagung auf das Reich der Herrlichkeit. Vgl. Bertheau (Die alttestamentliche Weißagung von Israels Reichsherrlichkeit; in den Jahrbüchern für deutsche Theol. Bd. 4 u. 5); und Wittichen (Die Idee des Reiches Gottes 1872). Die Christokratie ist die weltgeschichtliche Form der Theokratie, und in seiner Herrlichkeitsgestalt vermittelt uns der Erhöhete in alle Ewigkeit die Gottesgemeinschaft, welche er als der Erniedrigte gestiftet hat. „Setze dich zu meiner Rechten, das heißt ja mit einem Wort: hoch gehoben und zum herrlichen Könige gesetzt, nicht über das Schloß zu Jerusalem, noch Kaiserthum zu Babylon, Rom oder Konstantinopel, oder den ganzen Erdboden, welches wäre eine große Macht; ja auch nicht über den Himmel, Sterne und alles, was man mit Augen sehen kann, sondern noch viel höher und weiter. Setze dich (spricht er) neben mich auf den hohen Stuhl, da ich sitze, und sei mir gleich. Denn das heißt er neben ihm sitzen, nicht zu Füßen, sondern zur Rechten, das ist in dieselbige Majestät und Gewalt, die da heißt eine göttliche Gewalt" (Luther zu Ps. 110).

### Homiletische Andeutungen.

Der Trost der Kirche Gottes in trübseligen Zeiten ist 1) der Zuspruch Gottes in der Heiligen Schrift, 2) das Regiment Jesu Christi auf dem Throne Gottes, 3) das ihr bestimmte Erbe der Seligkeit. — Das Recht, welches Jesus Christus an uns hat als a. unser Schöpfer, b. unser Erlöser, c. unser Herrscher. — Die Anbetung, welche wir Jesu Christo schuldig sind, 1) auf Grund des göttlichen Befehls in der Heiligen Schrift, 2) nach dem Vorbilde der himmlischen Geister, 3) als Bürger im Reiche Gottes. — Was fordert uns Christen zu lebendigem Danke gegen Gott ununterbrochen auf? 1) Die Bestimmung zur Seligkeit, welche uns Gott gegeben hat; 2) der Schutz, den er uns durch vom Himmel her ausgesandte Kräfte und Diener gewährt; 3) die Gnadenhülfe, die er uns in der Gemeinde seines Sohnes leistet. — Die Herrschaft, welche Jesus Christus ausübt, 1) nach ihrer Beschaffenheit; a. als eine Gottesherrschaft, b. zur Weltüberwindung, c. durch Verwendung der Kräfte und Mittel des Himmelreichs. 2) Nach ihrer Begründung durch sein eigenthümliches Verhältniß, a. zu Gott als Sohn, b. zur Welt als Herr aller Dinge, c. zur Gemeinde als Heiland. — Die hohe Würde, welche wir Christen haben 1) als Gottes Kinder, welche von dem vergänglichen Wesen dieser Welt erlöset sind; 2) als Christi Brüder, welcher als der Erstgeborne auf dem Throne Gottes sitzt; 3) als Erben der Seligkeit, zu deren Besten Engel im Dienste Gottes ausgesendet werden.

von Bogatzky: Wie Gott Christum zu seinem dreifachen Amte gesalbet hat, also werden wir auch durch Christum mit seinem Geiste gesalbet, 1) daß wir uns als Priester Gott aufopfern und für einander beten, 2) daß wir als Könige alle unsere Feinde besiegen, 3) daß wir in der Gemeinschaft des prophetischen Amtes Christi einander lehren und ermahnen. — Laurentius: Das ewige Leben ist ein Erbe und wird also nicht durch die Werke erlangt. — Dienen die heiligen Engel den Gläubigen, wie vielmehr soll nicht ein Gläubiger dem andern solches erweisen? — Hiller: Die Kirche, mit der sich der Herr im Glauben verloben wollte, hatte im Worte den Verspruch seiner ewigen Liebe und Treue, an seinem Geiste das Brautpfand und in den Schattenrissen das Bildniß ihres Königs. — Die Heilige Schrift ist das Zeugniß Gottes von seinem Sohne, a. der in die Welt kommen werde, b. der in die Welt gekommen ist, c. Sünder selig zu machen. — Diesem Zeugniß der Schrift muß geglaubt werden, a. weil es ein Zeugniß, b. weil es Gottes Zeugniß, c. weil es solches Zeugniß vom Sohne Gottes ist.

Rieger: Je richtiger es in einem Reiche hergeht, desto dauerhafter ist es. — Wem Gott das Herz zur Gerechtigkeit neiget und ihn mit Muth ausrüstet, die Ungerechtigkeit zu hassen, sie mag auch in seinen eigenen Gliedern nisten, wo sie will, der wird eben hierunter zur Beerbung seines Reiches tüchtig gemacht, und darunter gewinnt auch der Geist und seine Freude Raum. — Wie aus dem Anfang der Wege Gottes in der Schöpfung, so kann auch aus dem

Ziel, wohin alles bei der Verwandlung des Geschaffenen hinauslaufen wird, vieles zu der Herrlichkeit des Sohnes Gottes Gehörige hergeleitet werden.

Starke: Da wir Menschen ein veränderliches Wesen haben, nicht nur dem Leibe, sondern auch der Seele nach, die täglich durch Verneuerung des Sinnes immer mehr und mehr verändert werden muß, so haben wir um so viel mehr mit allem Fleiß zu trachten nach der rechten Unvergänglichkeit, die Christus durch sein Evangelium ans Licht gebracht hat, 2 Tim. 1, 10. — Gott verwandelt sich weder in seinem Wesen, noch in seinen Worten; darum können wir uns sicherlich auf ihn verlassen. — Des Menschen Sohn, Christus, ist wahrhaftig erhöhet auf den Thron Gottes. Willst du das nicht glauben, du wirst's hernach sehen und erfahren zu deinem ewigen Schaden, Ps. 2, 12. — Sind die heiligen Engel Diener, die Gott zu unserm Dienste aussendet, ei, wie sollen wir nicht vor ihnen uns scheuen, Gott für ihren Schutz danken und uns desselben rechtschaffener Herzensheiligkeit würdig machen. — Große Ehre der Gläubigen, daß sie von Thronen, Fürstenthümern und Gewaltigen bedienet werden. Lobe Gott, betrübe die Engel nicht, führe ein angelisches Leben, so wirst du von den Engeln getragen werden, wo du ewig wünschest zu sein, Luk. 15, 10; 20, 36.

Spener: Aus der Kindschaft Gottes und Wiedergeburt kommt alle Seligkeit, welche wir als ein Erbe empfahen, Röm. 8, 16; Gal. 4, 7; Apostg. 20, 32; 26, 18.

Heubner: Christus ist der seligste König. Das irdische Glück weltlicher Regenten kommt in keinen Vergleich mit der himmlischen Wonne, die Christus als erhöhter Sohn Gottes genießt; er genießt die Seligkeit, in innigster Gemeinschaft mit Gott zu sein und von Schaaren geretteter Seelen, von allen Geistern geliebt und angebetet zu sein. — Die ganze Geisterwelt ist ein Reich von Dienern Gottes. Ein Herrscher ohne Unterthanen ist kein Reich. — Die Frommen sind Schützlinge des Himmels, der Engel. Beide sind eins unter Christo.

Stier: Wo bleiben aller Könige Stühle auf Erden im Wechsel der Dinge, am Ende der Tage? Sie werden abgethan und aufgehoben; aber der Gottesthron des einen Gesalbten über alle Gesalbten währet und besteht in Ewigkeit. Wo ist ein Scepter eines Reiches in der Hand sündiger Menschen, dessen Ehre nicht irgendwie mit Ungerechtigkeit und Verfehlung befleckt wäre? Aber das Gnaden- und Friedensscepter des einen Gerechten und Holdseligen ist wahrhaftig ein Scepter der Gradheit. — Der Sohn herrscht auf dem ewigen Gottesthrone, selber Gott und Herr; die Geister und persönlichen Kräfte der Himmel dienen als Kreaturen. Der Sohn hat sich gesetzt in Wiedernahme seiner uranfänglichen Gottesmacht; die Engel werden aus- und abgesandt von seinem und des Vaters Stuhle. Sie sind die priesterlich Dienenden in all ihrem aufgetragenen Geschäft und Dienst. Er ist und bleibet ohne Ende der Jahre der Herr, dem auch sie anbetend dienen.

## III.

### Warnende Ermahnung zur Hingebung an die auf so ausgezeichnete Weise vermittelte Offenbarung. Kap. 2, 1—4.

Deshalb ist es nothwendig, daß wir um so überwiegender dem Gehörten uns hingeben, 1
damit wir nicht jemals vorbeigeströmt werden. *Denn wenn das durch Engel geredete Wort 2
ein festes ward und jede Uebertretung und Ueberhörung gebührende Lohnertheilung empfing
— *wie werden wir entrinnen nach Vernachlässigung eines so großen Heiles, als welches, 3
ursprünglich vermittelst des Herrn selbst zu Worte gekommen, von denen, die es gehört
haben, zu uns hin als ein festes sicher gebracht ward, *indem zugleich Gott Zeugniß gab 4
mit Zeichen und Wundern und mancherlei Kräften und Austheilungen heiligen Geistes nach
seinem Gefallen.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Deshalb ist es nothwendig, daß wir** ꝛc. Der Begriff des Evangelium, welchen auch Lukas zu umschreiben liebt (εὐαγγέλιον nur Apostg. 15, 7; 20, 24), wird hier durch den Ausdruck τὰ ἀκουσθέντα bezeichnet, weil es hier nicht auf den Inhalt, sondern auf die vor allen andern Offenbarungsweisen ausgezeichnete Form der Kundmachung ankommt. Das Evangelium würde Hingebung fordern und verdienen, in welcher Weise es auch zu Worte gekommen und zu Gehör gebracht worden sein möchte. Die alles übertreffende Weise der geschichtlichen Vermittelung desselben aber führt die in der Sache liegende Nothwendigkeit, deren Beachtung Pflicht für uns ist, herbei (δεῖ), unsere Person darauf hinzurichten und daran hinzugeben, Apostg. 16, 14 (προσέχειν ἡμᾶς) auf eine um so gesteigertere Weise (περισσοτέρως bei Paulus häufig und auch nicht [Bleek] den Klassikern fremd, sondern [Delitzsch] bei Diod. XIII, S. 108; Athen. V, p. 192 f.). Das διὰ τοῦτο weiset nämlich auf die bisherige Entwickelung von der Herrlichkeit des Mittlers der neutestamentlichen Offenbarung so zurück, daß auf dieselbe die jetzt schon hervorbrechende warnende Ermahnung des für die Glaubensfestigkeit seiner Leser besorgten Verfassers sich stützt. Fände die Hingebung nicht statt, so würde jene üble Folge eintreten, welche der Verfasser, wie das μήποτε zeigt, für immer entfernt halten möchte. — **Wir vorbeigeströmt werden** (παραῤῥυῶμεν, Lachmann, Tischendorf, ist conj. aor. 2 pass.). Woran? Nicht an dem sicheren Hafen der ewigen Seligkeit, dies wäre erst die Folge, sondern an dem zu Gehör Ge-

brachten; jedoch nicht an den bloßen Worten, die wir vergessen würden, dies wäre zu wenig für den Ernst der Lage; auch nicht an dem im Evangelio enthaltenen Heil, dies träfe zwar die Sache, jedoch nicht mit strengstem Festhalten des Kontextes; sondern an dem im Evangelio dargebotenen festen, die Erlangung des Heils bedingenden Halt. Diesen verlieren diejenigen, welche sich dem zu Gehör Gebrachten nicht persönlich hingeben und werden dann vom Evangelio weg, an dem in ihm nicht blos verkündigten, sondern dargebotenen und den Gläubigen mitgetheilten Heile vorbei und dadurch haltungslos vom Strome fortgeführt, „wie ein Schiff vor der Anfahrt wegschießt ins Verderben" (Glosse Luthers).

2. **Denn wenn das durch Engel ꝛc.** Die Voraussetzung, welche der Verfasser mit den Lesern theilt, und welche er zur Grundlage seiner Argumentation a minori ad majus macht, ist die zwiefache, 1) daß das mosaische Gesetz ein durch göttliche Auktorität festgestelltes und deshalb nicht blos verbindliches, sondern auch in der früheren Geschichte sich gegen jede objektive Uebertretung und subjektive Ueberhörung (Nichtbeachtung) durch entsprechende Vergeltung als zuverlässig erweisendes Wort ist; 2) daß es nicht durch den gottgleichen Messias oder Sohn, sondern nur durch Engel vermittelt ward. Nun wird aber diese Engelthätigkeit 2 Mos. 19 nicht bei der sinaitischen Gesetzgebung erwähnt und auch Hebr. 12, 19 wird von den dieselbe begleitenden Naturerscheinungen nur eine göttliche *φωνὴ ῥημάτων* unterschieden. Deshalb haben Dorsch, Calov, Schöttgen, Carpzov, Semler an solche durch Engel vermittelte Offenbarungen, wie 1 Mos. 19, 26, mit Ausschluß des Gesetzes gedacht, dagegen D. Heinsius und G. Olearius, welche einsahen, daß *λόγος* hier das mosaische Gesetz bedeuten müsse, unter *ἄγγελοι* menschliche Boten verstanden. Allein für das Vorhandensein der Annahme, daß dem Mose das Gesetz von Gott durch Engelvermittelungen übergeben sei, sprechen außer Joseph. Antiq. jud. XV, 5, 3 und Carmina samarit. ed. Gesen. 3, 8; 4, 8—11 besonders Apostg. 7, 53; Gal. 3, 19, und diese Annahme scheint ihren biblischen Grund in den dunklen Worten des Liedes Mosis zu haben, 5 Mos. 33, 2: „und du aus heiligen Schaaren" sc. trittst du hervor, wo LXX ausdrücklich die Engel erwähnen; desgleichen in dem aus der Zeit Salomo's stammenden Ps. 68, wo V. 18 die Einkehr Jehovahs auf Zion inmitten einer Wagenburg von Myriaden mit seiner Erscheinung auf Sinai verglichen wird. Nur darf man nicht speziell an den Bundesengel, durch welchen die vornehmsten Offenbarungen Gottes im Alten Testament vermittelt wurden, denken; denn es ist der Plural gebraucht (*δι' ἀγγέλων*). Nach der Darstellung in dem mit unserem Briefe etwa gleichzeitigen in hebräischer Sprache verfaßten „Buch der Jubiläen" (cf. die deutsche Bearbeitung von Rönsch 1874) haben die Engel das Gesetz, bevor es auf Erden erschien, schon längst im Himmel beobachtet; denn es war von Anfang an auf himmlischen Tafeln aufgezeichnet, auf Grund deren es nach und nach den Menschen bekannt gemacht wurde. Das klassische *ἔνδικος* findet sich im Neuen Testament sonst nur noch Röm. 3, 8. Statt des einfachen *μισθός* oder des klassischen *μισθοδοσία* steht hier das volltönende *μισθαποδοσία*, und zwar im schlimmen Sinne, während es Kap. 10, 35; 11, 26 im Sinne der belohnenden Vergeltung gebraucht ist.

3. **Wie werden wir entrinnen — Heiles?** Das Futurum *ἐκφευξόμεθα* steht im Hinblick auf das Endgericht; es ist aber nichts aus V. 2 zu ergänzen (Heinrichs, Stengel, Ebrard), sondern der Ausdruck wie Kap. 12, 25; 1 Thess. 5, 3 technisch und absolut zu nehmen. Das part. aor. *ἀμελήσαντες* nennt die That, welche der Unmöglichkeit des Entrinnens voraufgegangen sein muß. Daß keinerlei Weise (*πῶς*) des Entrinnens erdacht werden kann, liegt darin, daß gerade wir (*ἡμεῖς*), die in der Zeit des Heiles Lebenden, mit einem Heile von so eigenthümlicher Bevorzugung (*τηλικαύτης σωτηρίας* = talis tantaeque salutis), wie das in Rede stehende, zu thun haben.

4. **Als welches, ursprünglich vermittelst des Herrn — gebracht ward.** Der mit *ἥτις* (quippe quae) angeschlossene Satz zeigt nicht, was aus der Beschaffenheit *τηλικαύτης σωτηρίας* sich ergibt (Tholuck). Auch wird nicht blos die Größe dieses Heiles nach der Seite der Erhabenheit seines Vermittlers begründet (Delitzsch), sondern die ganze Aussage wird erläutert. Der Gegensatz der Vermittelung durch den Herrn gegen die durch Engel geschehene bildet nur einen Theil des zu Beachtenden. Ein zweiter liegt darin, daß nicht Befehle (Theod. v. Mopsveste, Lün., Del.), man muß hinzufügen, auch nicht blos Verheißungen, Inhalt der Verkündigung sind, sondern das Heil selbst. Allein deshalb darf man nicht sagen (Ebrard), das Gesetz sei ein bloßes Wort gewesen, das Evangelium dagegen eine Rettung, eine Erlösung, eine That. Der Nachdruck liegt hier nicht wie Tit. 2, 11 darauf, daß *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος* in der Welt sichtbar geworden ist, sondern daß die *σωτηρία*, nachdem sie den Anfang ihres Verkündigtwerdens vermittelst des Herrn (des Soter selbst) erlangt hatte, durch die Ohrenzeugen sicher und in der Geschichte Platz greifend zu uns hin gelangt ist. Die Vermittelung zwischen der *σωτηρία* und dem *βεβαιωθῆναι εἰς ἡμᾶς* bildet das Wort vom Heile (Apostg. 13, 26 *ὁ λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης*), dessen Fortführung in der Geschichte ebenso ausgezeichnet ist, wie sein Anfang. Die Verwerfung eines Gegensatzes zwischen mittelbarem und unmittelbarem Worte Gottes durch die Hinweisung darauf, daß Gott selbst oberster Urheber sowohl des mosaischen Gesetzes wie des Evangeliums sei und daß letzteres als *διὰ κυρίου* zu Anfang verkündigt gleichfalls ein mittelbares sei (Lün.), ist ebenso schief, wie die Annahme (Ebr.) und Vertheidigung (Del.) eines solchen Gegensatzes durch Berufung auf das gottgleiche Wesen des Sohnes.

Denn es steht zwar διὰ τοῦ κυρίου in Parallele zu δι' ἀγγέλων, aber die durch διά in beiden Fällen ausgedrückte Vermittelung hat in diesem Kontexte die besondere Beziehung nicht auf die Mittlerschaft des Offenbarungsverhältnisses Gottes zu den Menschen, welche eine direktere durch den Sohn, eine weiter vermittelte durch die Engel sei, sondern auf den Unterschied des geschichtlichen Offenbarungsanfangs beider Testamente, welcher in dem einen Fall durch Engel, in dem andern durch den Herrn selbst vermittelt sei. Der Blick richtet sich nicht auf die transscendentale, sondern auf die geschichtliche Vermittelung, wie der Partizipialsatz ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου zeigt, welcher auch nicht Objektsapposition zu ἐβεβαιώθη ist (Ebr.), als würde den späteren Lesern die Gewißheit der Thatsache, daß das Evangelium vom Herrn selbst herkomme, durch Ohrenzeugen verbürgt, sondern vielmehr angibt, wie die σωτηρία Inhalt evangelischer Verkündigung geworden ist, in welcher Gestalt sie dann durch Thätigkeit derer, die es gehört haben, ihren sicheren Fortgang bis zu uns hin gehabt hat.

5. Indem zugleich Gott — Gefallen. Die βεβαίωσις hat um so weniger ausbleiben können, als zu dem Zeugniß apostolischen Wortes das begleitende und bestätigende (συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ) Zeugniß Gottes, Joh. 5, 31; Mark. 16, 20, in Thaten gekommen, welche σημεῖα heißen, insofern sie Zeichen eines Unsichtbaren und Geistigen sind, worauf sie die Aufmerksamkeit hinlenken, τέρατα, insofern sie über das Natürliche erhaben, Staunen und Bewunderung erregen. Ihre durch τε καί ausgedrückte Zusammengehörigkeit entspricht dem Gebrauch des hebräischen אוֹתוֹת וּמוֹפְתִים, 2 Mos. 7, 3. Die Erwähnung derselben in diesem Zusammenhange enthält ein unwiderlegliches Geschichtszeugniß dafür, daß nicht blos zu Korinth, sondern auch anderwärts in der Christenheit Erscheinungen hervortraten, welche nicht als bloße Steigerung natürlicher Kräfte betrachtet werden konnten, und daß die Verkündigung des Evangeliums in der apostolischen Zeit von Wundern begleitet war. Als besondere Art von Charismen erscheinen die δυνάμεις auch 1 Kor. 12, 10, wodurch auf die göttlich verliehene Befähigung zu Wunderthaten hingewiesen und zugleich der göttliche Zweck derselben für das christliche Bewußtsein festgehalten wird. Die Wortstellung zeigt, daß πνεύματος ἁγίου nicht Gen. subj. (Camero u. a.), sondern Gen. obj. ist, daß κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν nur zu μερισμοῖς (de Wette) zu ziehen ist und weder zu dem ganzen Satze V. 4 (Abresch, Böhme), noch zu ποικίλαις-μερισμοῖς (Bleek); und daß αὐτοῦ nicht zu πν. ἁγίου gehört (Oekumenius, Carpzov), sondern zu θεοῦ. Gott theilt den Gläubigen den Heil. Geist mit, jedoch keinem Einzelnen derselben die ganze Fülle, und die Vertheilung in der Besonderung der Zutheilung geschieht nach seinem Willen und Vorsatz. Das hellenistische θέλησις nennt Pollux V, 165 ἰδιωτικόν.

### Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Mit der Würde des neutestamentlichen Mittlers und mit der Größe des durch ihn im Evangelio dargebotenen Heiles steht die Schwere der Verantwortlichkeit der Hörer des Evangeliums und die Gewißheit der Verdammlichkeit seiner Verächter in angemessenem Verhältniß. „Das Kind verschuldet mehr als der Knecht" (Stein). „Die Strenge steht im Verhältniß zu der unendlichen Gnade; je höher die Gnade, desto höher die Strafe. Ungehorsam gegen Christum ist Verstoßung seines eigenen Heils" (Heubner). Der Grund liegt darin, daß Christus nicht zur Auflösung, sondern zur Erfüllung des Gesetzes und der Propheten gekommen ist, Matth. 5, 17. „Mit Unachtsamkeit, Ueberhören und Versäumniß fängt das, was den schwersten Sturz in Unglauben, Ungehorsam und alles daran hangende Gericht geben kann, an. Bewahren ist im Gegentheil auch der Anfang zum Glauben, Gehorchen, Fruchtbringen in Geduld. Was ist leichter versäumt, gering geachtet, hinter sich geworfen, als ein Wort, das man hört? und wie ist doch zugleich damit das Körnlein vom Herzen weggenommen, woraus Glauben und Seligkeit erwachsen könnte? Wie oft meldet sich aber auch dies Geduldwort wieder am Herzen?" (Rieger).

2. Das Evangelium ist nicht blos nach seinem Inhalt, sondern auch nach seiner Form die vollkommenste Offenbarung Gottes. Das Heil ist nicht blos erschienen und vermittelst der Person des unendlich über die Engel erhabenen Sohnes Gottes und Herrn aller Dinge in die Welt gebracht, sondern es ist vermittelst des Herrn selbst auch zu Worte gekommen und hat durch dessen heiligen Wahrheitsmund den Anfang seiner Verkündigung auf Erden gewonnen. „Die Strenge des Alten Testaments ist nur Schatten gegen die Schärfe des Neuen Testaments" (Quesnel).

3. Nicht blos die Stiftung des Christenthums, sondern auch seine Erhaltung und Ausbreitung in der Welt ist eine Sache des Herrn. Sie steht nicht blos unter göttlicher Aufsicht und Leitung, sondern unter göttlicher Bewirkung, an welcher sich der Vater, der Sohn und der Heil. Geist betheiligen. Wir aber sind nicht blos zur Theilnahme an der Beseligung durch das Heil berufen, sondern auch zur Mitarbeit an diesem Werke Gottes behufs seiner geschichtlichen Durchführung.

4. Das Christenthum hat es nicht blos mit der Wahrheitserkenntniß zu thun, sondern vornehmlich mit der Heilsvermittelung. Es wird uns aber durch Veranstaltungen Gottes im Worte verkündigt, wie es sich hiermit verhält. Eben deshalb ist das Evangelium von Gott mit den wirksamsten Kräften und mit den stärksten Zeugnissen versehen worden und fordert von uns persönliche Hingebung sowohl zu seiner Aneignung als auch zu seiner Verbreitung.

5. Die Vertheilung der Gaben und Kräfte des Heiligen Geistes in der Gemeinde geschieht weder zufällig, noch willkürlich, sondern nach dem Willen Gottes. Ebenso die Bestätigung unsers Zeugnisses durch mitfolgende Zeichen. Wir sollen deshalb weder die geringeren und spärlichen Gaben und Zeichen verachten, noch die großen, glänzenden und zahlreichen Erweisungen solcher göttlichen Mitwirkung zum Neid, zur Selbstüberhebung, zum Zank gereichen lassen, sondern ihres Ursprunges und Zweckes eingedenk darnach ringen, daß wir in ihrem Besitz und Gebrauch dankbar, demüthig, fleißig und treu erfunden werden.

6. Bei der Beschaffenheit der Empfänger unsers Briefes enthält diese Stelle ein unwiderlegliches Zeugniß für das geschichtliche Wunderwirken Jesu und der Apostel. Der Verfasser hätte sich mit seiner Berufung auf dasselbe als auf etwas Allbekanntes und Unbestrittenes den schlimmsten Dienst gethan, wenn nur der geringste Zweifel und Einwand möglich gewesen wäre. Hieran zerschellt die mythologische Auffassung der Geschichte Jesu, die naturalistische Erklärung der Wunder, die Leugnung der Wirksamkeit des Heil. Geistes, die Herleitung des Christenthums aus rein geschichtlichen Faktoren.

## Homiletische Andeutungen.

Die Pflicht der Hingebung an das Evangelium, welches durch göttliche Mitwirkung zu uns gelangt ist. 1) Wie sie begründet ist a. durch die Größe des dargebotenen Heiles, b. durch die Trefflichkeit der ursprünglichen Verkündiger desselben, c. durch unsere Stellung in der Gemeinde Jesu Christi. 2) Wie sie eine Hinderung findet a. in der Zweifelsucht unserer Zeit, b. in der Trägheit unserer eigenen Natur, c. in den Reizungen zum Abfall von der Gemeinde. 3) Wie Gott zu ihrer Erfüllung hilft a. durch den Nachdruck seiner Gerichte, b. durch die Bestätigung der Wahrheit und Kraft des Evangeliums in der Geschichte, c. durch die Mittheilung seines Geistes in seinen Kräften und Gaben. — Im Evangelio allein ist der feste Halt zu finden gegen die Strömungen, die ins Verderben führen; denn 1) Christus bildet ihn, 2) Gott bestätigt ihn, 3) der Geist vermittelt uns denselben zum Heile. — Um was es uns Predigern bei der Verkündigung des Evangeliums am meisten zu thun sein muß: 1) Daß wir Christum predigen als den Mittler des Heiles für alle Gläubigen, 2) daß wir in Eintracht mit der apostolischen Heilsverkündigung erfunden werden, 3) daß Gottes Zeugniß unser Zeugniß begleite und bekräftige in mannigfaltigen Erweisungen. — Worauf haben wir beim Hören des Evangeliums besonders zu achten? 1) Daß wir den Rath Gottes zur Seligkeit daraus lernen; 2) daß wir es annehmen, als auch zu uns nach Gottes Willen durch besondere Heilsveranstaltungen hergebracht; 3) daß wir den Beistand Gottes zur persönlichen Ergreifung des uns dargebotenen Heiles erflehen. — Es ist des Herrn ernstlicher Wille, daß sein Evangelium 1) andächtig gehört, 2) gewissenhaft befolgt, 3) kräftig ausgebreitet werde. — Woran wir die wahren Wunder Gottes in der Geschichte erkennen: 1) Sie dienen als Zeichen, welche das Wort seiner Offenbarung begleiten und auf das Walten Gottes in der Welt aufmerksam machen; 2) sie bieten sich als Zeugnisse des Wohlgefallens dar, welches Gott an der Verkündigung seines Wortes hat; 3) sie zeigen sich als Wirkungen göttlicher Kraft durch ihren Zusammenhang mit den Gaben des Heil. Geistes. — Wir haben kein anderes Mittel, dem kommenden Verderben zu entfliehen, als Hingebung an das Evangelium; denn 1) das Evangelium ist nicht Auflösung, sondern Bestätigung des Gesetzes, daher es a. nicht blos gehört, sondern geglaubt und befolgt sein will und b. vom kommenden Verderben seiner Verächter weißagt; aber 2) das Evangelium ist nicht Wiederholung, sondern Erfüllung des Gesetzes, daher es a. das Heil in Christo auf eine sichere Weise predigt und b. von den Thatzeugnissen Gottes für seine Wahrheit und Kraft begleitet ist.

Starke: Wem viel gegeben ist, von dem wird auch viel gefordert werden. Im Neuen Testament ist das Licht der Offenbarung viel heller und herrlicher, als es im Alten Testament bei der Verheißung und den Vorbildern gewesen ist. Bedenke, der du in der letzten Zeit lebst, wozu dich dies verpflichte, Luk. 12, 48; 2 Kor. 6, 1. — Du Leser der Heiligen Schrift, merke ja wohl auf das, was du lieset, und gib Acht auf die göttlichen Wahrheiten, die dir darin vorgelegt werden, denn es ist Gott, der mit dir redet; denn sonst wird deine Unachtsamkeit hart bestraft werden, Matth. 24, 15. — Fest ist das Wort des Gesetzes worden 1) in Ansehung der kräftigen Beweisthümer der Göttlichkeit, welche sich bei der Gesetzgebung sehen ließen, nämlich so viel Zeichen und Wunder; 2) in Ansehung der Verpflichtung zum Glauben und Gehorsam zu allen den Worten, Geboten und Verboten des Gesetzes; 3) in Ansehung der Verheißungen, welche das Gesetz mitbrachte dem, der im Glauben gehorsam war, von welchen Verheißungen niemals eine auf die Erde gefallen; 4) in Ansehung der Drohungen, mit welchen das Gesetz durchgehends bekräftiget ist. — Gottes Wort, Gesetz und Evangelium ist unüberwindlich, kann wohl angefallen, aber nicht überwältigt werden, Luk. 16, 17. — Ach, was ist doch das für eine Seligkeit, daß wir das Wort aus dem Munde Gottes und unsers Heilandes Jesu Christi selbst haben, mit so vielen Zeichen und Wundern bekräftigt! So groß aber solche Seligkeit ist, so strafbar ist der Unglaube, der ungeachtet dieser großen Gewißheit dennoch zweifelt, Joh. 5, 38. — Das Evangelium führet uns zwar auch auf unsere Pflichten, die wir gegen Gott, den Nächsten und uns selbst zu üben haben; aber das Evangelium selbst besteht in lauter Seligkeit, in der Anpreisung und wirklichen Schenkung aller zur Seligkeit gehörigen Schätze, Apostg. 13, 26. — Ob wir wohl selbst den Sohn Gottes in Person nicht haben predigen hören, soll uns doch das an der Seligkeit nicht schaden. Denn auch der Meister dieser Epistel (wer er auch ist) seinem eigenen Bekenntniß nach selbst den Sohn Gottes nicht gehöret hat, sondern ist durch die Apostel, so ihn gehört haben, bekehrt worden, Luk. 10, 10. — Das Evangelium ist eine Lehre, von deren göttlicher Wahrheit man auch ohne Wunder schon überzeugt sein kann; doch hat Gott zum Ueberfluß die Wunder noch hinzugethan um der Menschen Schwachheit willen, theils die gehörige Aufmerksamkeit zu erwecken,

theils den schon angezündeten Glauben zu stärken, Joh. 20, 30. 31. — Gott hat die Wunder, womit die Predigt des Evangelii bestätigt worden, in seiner freien Macht gehabt und behalten, in Betrachtung der Zeit, des Orts, der Personen, der Anzahl, auch Art und Weise, Ps. 72, 18.

Berleburger Bibel: Gott brauchet Mittel um unsertwegen, wir aber sollen durch die Mittel aufsteigen zum Urheber und auf die Hand Gottes merken, daß wir schließen können, dies und das sei Gottes Werk und nicht der Menschen. Unter der Menschen Zeugniß ist Gottes Weg und Mitzeugniß zu erkennen und nicht davon abzusondern. — Es geschieht noch bis auf den heutigen Tag in der ordentlichen Bekehrung, daß Gott der Herr, der es reichlich hergibt, es dennoch mit Maße thut, damit es der Mensch für Gnade erkenne.

Laurentius: Was man in geistlichen und göttlichen Dingen erfahren, gesehen und gehört hat, soll man anderen auch verkündigen, damit solches in den Herzen der anderen auch befestigt werde.

Rambach: Die Verächter des Evangelii werden mehr gestraft werden als die Uebertreter des Gesetzes, weil sie weniger Entschuldigung ihres Unglaubens haben. — Wer etwas Uebles gethan hat, sucht den Gerichten zu entgehen; aber im Gericht Gottes findet kein Entfliehen statt. — Die Wunder sind 1) nicht von ohngefähr geschehen, sondern nach dem ewigen Rathschluß Gottes, seinen Sohn und sein Evangelium zu verherrlichen, Joh. 9, 3. 2) Sie sind aus Gottes freiem Willen geschehen, nachdem Gott es bei dieser oder jener Gelegenheit für gut befunden, 1 Kor. 12, 11.

Steinhofer: Zur Achtsamkeit auf das uns gepredigte Wort kann uns aufs kräftigste reizen die Wichtigkeit 1) der Person, die uns von solchen Dingen geredet; 2) der Sache selbst, die uns kund gethan und angetragen wird. — Die Beweisthümer, womit dies Wort vormals bestätigt ward, sind nach so langer Zeit nicht unkräftig geworden. — Wir begehren kein anderes Evangelium, wie auch kein anderes ist, als das wir von ihm gehört und geglaubt haben.

Phil. Matth. Hahn: Beweggründe der Aufmerksamkeit auf das Evangelium. 1) Der Herr hat es geredet; 2) das Wort redet von lauter Heil; 3) es ist versiegelt worden durch göttliche Zeugnisse.

Rieger: Den Rath Gottes zur Seligkeit im Evangelio nicht achten, ist schwerer, als sein Gesetz zerreißen. Beim Gesetz ist es ein Nichtkönnen, beim Evangelio ein Nichtwollen.

Heubner: Ungehorsam gegen Christum ist Verstoßung seines eigenen Heils.

Kluge: Je herrlicher die Hoffnung, desto ernster die Heiligung.

Fricke: Wie ein Kern in der Schale, so liegt das ganze Heil in Christi Worten. Alle haben den Sinn: hier ist das Heil, höret und greifet zu! — Die Zugaben zu dem Wort, welches das Heil uns anbietet, gibt Gott weder nach Rechnung noch nach Verdienst, sondern nach seinem Willen. — Was in Christi Reich geschieht, wird immer Christi Art an sich tragen.

## IV.

### Die Erhabenheit Jesu über die Engel wird nicht durch sein Erdenleben beeinträchtigt, durch welches vielmehr die Erhöhung der Menschheit bewirkt wird.

Kap. 2, 5—13.

Nicht nämlich Engeln hat er die künftige Welt, von welcher wir sprechen, unterthan ge- 5
macht. *Wohl aber hat jemand an einem Orte Zeugniß abgelegt mit den Worten: »was[1]) 6
ist ein Mensch, daß du sein gedenkst, oder ein Menschenkind, daß du sein wahrnimmst? *Du 7
hast ihn ein weniges unter Engel erniedrigt; mit Herrlichkeit und Ehre hast du ihn gekrönt
[und ihn über die Werke deiner Hände bestellt[2]]. *Alles hast du untergeben unter seine Füße.« 8
Denn indem er alles ihm unterworfen hat, hat er nichts ihm ununterworfen gelassen. Jetzt aber
sehen wir noch nicht alles als ihm Unterworfenes. *Aber den ein weniges unter Engel Er- 9
niedrigten sehen wir, Jesum, als den um des Todesleidens willen mit Herrlichkeit und Ehre
gekrönten, damit er durch Gottes Gnade[3]) für jedermann den Tod schmeckte. *Denn es ge- 10
ziemte dem, um dessentwillen alles und vermittelst dessen alles ist als Einem, der viele Söhne
in die Herrlichkeit einführt, den Herzog ihres Heiles durch Leiden zu vollenden. *Denn so- 11
wohl der Heiligende als auch die, welche geheiligt werden, aus Einem her sind sie alle; wes-
wegen er sich nicht schämt, sie Brüder zu nennen, *indem er spricht: ich will verkündigen 12
meinen Namen deinen Brüdern, inmitten der Gemeinde dir lobsingen. *Und wiederum: ich 13
werde mein Vertrauen auf ihn setzen. Und wiederum: siehe, ich und die Kinder, die Gott
mir gegeben.

[1]) Die Lesart τίς ἐστιν (Lachmann ed. stereot. und Bl.) ist nicht hinreichend beglaubigt.

[2]) Die lect. rec. καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου schon von Mill für unecht gehalten, von Lachmann eingeklammert, seit Griesbach getilgt, ist Glossem aus den LXX. Der Verfasser hat sie als für seinen Zweck nichts austragende Worte weggelassen. Cod. Sin. hat sie aber von erster Hand.

[3]) Die von Origenes und Theod. v. Mopsv. bevorzugte, von Hieron. gekannte, von Ambrosius, Fulgent. und Vigil. Thapsus gebrauchte, von den Nestorianern stark betonte, von Bengel, Ebrard u. a. vertheidigte Lesart χωρὶς θεοῦ statt χάριτι θεοῦ findet sich nur Cod. 53 (Griesb.) aus dem 9. oder 10. Jahrh. und Cod. 67 aus dem 11. oder 12. Jahrh., im letztern auch nur am Rande.

## Exegetische Erläuterungen.

1. **Nicht nämlich Engeln hat er die künftige Welt unterthan gemacht.** Das γάρ bezieht sich nicht auf Kap. 1, 13 zurück (de Wette); es schließt sich auch nicht blos der Form nach an die Ermahnung an, während der Sache nach ein ganz neuer, dem bisherigen paralleler Gedanke eingeführt würde, nämlich der, daß in dem Sohn die Menschheit über die Engel erhöhet worden ist (Ebr.). Es wird auch nicht der Grund angegeben, weshalb der Verf. der durch den Sohn geschehenen Heilsoffenbarung eine so viel höhere Stelle angewiesen habe (Thol.), sondern der Grund für die ernstliche Ermahnung zur persönlichen Hingebung an die durch den Sohn geschehene Heilsoffenbarung. Nach jüdischer Vorstellung waren Engel nicht blos bei der Gesetzesoffenbarung als Mittelspersonen betheiligt, sondern auch bei der Weltregierung und vornehmlich bei der Leitung der Geschichte. Ungewiß ist, ob sich auch Ps. 82 hierauf bezieht; aber die LXX drücken die dunklen Worte, 5 Mos. 32, 8, (daß Gott, als er den Völkern ihr Besitzthum anwies und die Menschenkinder von einander schied, die Grenzen der Völker gesetzt habe nach der Zahl der Söhne Israels) so aus, daß die Vertheilung geschehen sei nach der Zahl der Engel Gottes. Im folgenden Verse wird dann gesagt, daß das israelitische Volk der Antheil Jehovahs selbst sei. Dieselbe Auffassung findet sich Sir. 17, 17 und bei vielen Rabbinen, welche auf Grund der Völkertafel, 1 Mos. 10, für die 70 Völker 70 Engelvorsteher annehmen, während Israel hiervon ausgenommen des höchsten Gottes besonderes Volk sei. Nun tritt jedoch Dan. 10, 13. 20. 21; 12, 1 die Anschauung auf, daß auch die Juden solchen Engelfürsten haben, welcher sich dieses Volkes gegen die Schutzengel der andern Nationen annehme; und Tob. 12, 15 werden die 7 Erzengel als solche Schutzengel des Bundesvolks betrachtet; auch wird Dan. 4, 14 das dem Nebukadnezar angekündigte Schicksal als Beschluß der Wächter und als Ausspruch der Heiligen bezeichnet. Hieraus erklärt sich die hier gebrauchte Ausdrucksweise, für welche man auch daran erinnern kann, daß die LXX die Bezeichnung des Messias, Jes. 9, 6, als אֲבִי־עַד nach dem Cod. Alex. mit πατὴρ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος wiedergeben. Denn es ist nicht etwas rein Zukünftiges gemeint (Theodoret, Oek., Grot., Schulz), sondern die messianische Welt (Calvin). Auch zeigt die Folge der Wörter, daß es sich nicht um einen Gegensatz von künftiger und bisheriger Welt (Camero, Bleek) handelt, sondern, wie auch das Fehlen des Artikels von ἀγγ. zeigt, um den Unterschied der Wesensklasse der Engel gegen die der Menschen, zu welcher letzteren der messianische König ein ganz anderes Verhältniß hat als zu der ersteren.

2. **Wohl aber hat jemand an einem Ort Zeugniß abgelegt.** Es beginnt nicht ein neuer Abschnitt (Heinr.), sondern durch das adversative δέ wird der Gegensatz gegen die in dem vorigen Satze berührte Meinung angeschlossen, und dieser Gegensatz durch seine Schriftbegründung als das wahre Sachverhältniß angebend bezeichnet. Die Unbestimmtheit der Citirformel, welche sich so auch bei Philo (Carpz.) und bei vielen Rabbinen (Schöttg.) findet, ist nicht daraus herzuleiten, daß der Verf. den Dichter des Psalms im Widerspruch mit der auf David führenden Ueberschrift als einen Unbekannten hätte darstellen wollen (Grot.), was eine in jener Zeit nicht geübte Kritik voraussetzen würde; oder daß er aus dem Gedächtnisse citirend wirklich nicht den biblischen Ort gewußt habe (Koppe, Schultz), wogegen theils die wörtliche Anführung der Stelle spricht, theils die ähnliche Citirung einer ganz bekannten Stelle, Kap. 4, 4 (Lün.); oder daraus, daß Gott oder der Heil. Geist als eigentlicher Autor der Heil. Schrift betrachtet werden, so daß es auf den menschlichen Schriftsteller nicht ankam (Bleek), dann würde schwerlich τὶς gesetzt sein; sondern hat wahrscheinlich einen rein rhetorischen Grund (die meisten nach Chrys.). Denn daß Gott selbst in dieser ganz bekannten Stelle angeredet wird (Ebr.), darf nicht betont werden, da ja theils die Schrift als Subjekt genannt, theils eine Passivkonstruktion gebraucht werden konnte.

3. **Was ist ein Mensch — — unter seine Füße.** Der Zusammenhang der Worte in Ps. 8, 5—7 zeigt, daß der Mensch als אֱנוֹשׁ zunächst im Gegensatz gegen die Himmel und die leuchtenden Gestirne, welche Gott festgestellt hat, in seiner Hinfälligkeit und irdischen Niedrigkeit ins Auge gefaßt wird, und es ist völlig willkürlich, schon hier den Gedanken der Herrlichkeit und Würde des Menschen, sei es in den Grundtext oder in die Auffassung des Verfassers unseres Briefes, einzuschieben (Kuin., Heinr., Böhme, Bleek, Stein, Lün.). Es ist vielmehr in den voraufgehenden Psalmworten der Gedanke ausgesprochen, daß Gott an dieser Naturbeschaffenheit des Menschen keinen Anstoß nimmt, vielmehr hieran gerade seine eigene Herrlichkeit erweiset, daß er sich aus diesem Kreise Werkzeuge seiner Siege zur Beschämung seiner Widersacher bereitet. Nachdem nämlich V. 2 hervorgehoben war, daß der Gott, dessen Majestät über den Himmeln gepriesen wird, auch auf der Erde einen gewaltigen Namen hat, wird V. 3 darauf hingewiesen, daß er aus dem Munde von Kindern und Säuglingen sich eine Macht bereitet hat um der Widersacher willen, zu beschwichtigen den Feind, den Rachsüchtigen. Hierauf folgt (V. 4) der bewundernde Aufblick zu den Himmeln, dem Werke der Finger Gottes, und dann (V. 5) die gegensätzliche Erinnerung an die Doppelnatur des Menschen, wodurch er einerseits hinfällig und machtlos als sterblicher Bewohner der Erde, als Staubgebilde erscheint, andererseits nicht blos Gegenstand der liebenden Fürsorge, sondern ein von allen Geschöpfen bevorzugtes Werkzeug zur Durchführung des Willens Gottes ist. Die folgenden Schilderungen des Psalms zeigen, daß an jene

Herrschaftsstellung des Menschen gedacht ist, welche er nach dem Schöpfungsberichte infolge seiner Gottebenbildlichkeit empfangen hat. Eben deshalb heißt es weiter: Du hast ihn um ein wenig an der Gottheit ermangeln lassen. Elohim ohne Artikel drückt nämlich abstrakt das Göttliche in seiner überirdischen Beschaffenheit aus, ja, 1 Sam. 28, 13; Sach. 12, 9, das Ueberirdische überhaupt, wie es die Geister haben. Der Psalmist sagt also nicht, daß der Mensch beinahe dem Jehovah gleich geworden sei, sondern daß er beinahe eine überirdische Beschaffenheit und Stellung empfangen habe. Schon die LXX setzen deshalb an die Stelle von Elohim *παρ' ἀγγέλους*. Aber die Textesworte berechtigen nicht zu der Annahme von Calvin, Vitringa, Stier, Ebrard, daß nicht blos das *βραχύ τι* der LXX, sondern schon das hebr. מְעַט nicht graduell, sondern temporell zu nehmen sei, und zwar in dem Sinne „du hast ihn eine Zeitlang Elohims, d. h. des Umgangs und Anschauens der weltbeherrschenden Gottheit in ihrer Herrlichkeit ermangeln lassen, deren die Engel als Himmelsbewohner stets genießen". Ebenso unbegründet ist die Annahme, daß die Herrlichkeit des Menschen eine erst von Gott verheißene sei und daß die Hoffnung des Psalmisten auf ihre baldige Erfüllung gehe. Denn das Ermangelnlassen ist nicht in die Vergangenheit, und das Krönen nicht in die Zukunft verlegt, sondern beides ist als ein Gleichzeitiges geschildert und die Rede ist nicht von der Beschaffenheit des Menschen nach dem Sündenfalle, sondern von der Stellung, welche Gott dem Menschen als solchem gegeben hat. Eben deshalb können diese Worte auf den Messias angewendet werden, und diese Anwendung, welche unser Verf. später (V. 9) macht, wird erleichtert durch den Ausdruck *υἱὸς ἀνθρώπου*. Aber sie findet hierin weder ihren Anlaß noch ihre Begründung; und es liegt mehr im Zusammenhange der Beweisführung, die parallelen Worte *ἄνθρωπος* und *υἱὸς ἀνθρώπου* auch im Sinne unseres Verf. zunächst auf den Menschen überhaupt zu beziehen (Beza, Storr, Ebrard, Del.), als eine direkte Beziehung dieser Worte auf Christum anzunehmen (Bleek, Lün.) und die ganz anders gewendete Gedankenreihe, 1 Kor. 15, 25 ff., hier einzuschieben.

4. **Denn indem er — — ununterworfen gelassen.** Zunächst zieht der Verf. einen Schluß aus den Psalmworten, wodurch er die Begründung der V. 5 aufgestellten Behauptung einleitet. Das Subjekt ist nicht der Psalmist, sondern Gott (Kap. 5, 15; 8, 13) und *αὐτῷ* geht nicht auf den Menschensohn, weder wie er in Christo als historische Person aufgetreten ist (Calv., Gerh., Calov, Seb. Schmidt, Lün. u. a.), noch auf ihn blos seinem Begriffe nach (Bleek, de Wette), sondern auf den Menschen als solchen als nächstes Objekt von Ps. 8 (Beza, Grot., Schlicht., Ebr., Del). Nun aber soll nicht die Aussage des Psalmisten begründet und dadurch gerechtfertigt werden (Hofm.). Diese Aussage hat schon ihren Schriftgrund in 1 Mos. 1, 28. Begründet werden soll vielmehr die Aussage unseres Verf., daß Gott nicht Engeln die künftige Welt, von welcher wir reden, unterthan gemacht hat. Dies geschieht durch Berufung auf das untrügliche Schriftwort, daß Gott dem Menschen alles unterworfen habe; dieser Ausdruck gestatte keine Ausnahme. Man darf gegen die Bündigkeit dieses Schlusses nicht einwenden, daß der Psalm von der gegenwärtigen, unser Verf. von der künftigen Welt rede, daß er also die *οἰκουμένη μέλλουσα* unberechtigter Weise unter den Gattungsbegriff *πάντα* befassen wolle. Theilweise richtig bemerkt Del. nach Hofm., „die Welt als Inbegriff des Geschaffenen fällt ja mit dem Gattungsbegriffe *τὰ πάντα* zusammen, und gegenwärtige und zukünftige sind nicht zwei unter *τὰ πάντα* begriffene verschiedene Dinge, sondern beide sind *τὰ πάντα* selber, nur in zwei verschiedenen auf einander folgenden Gestalten." Doch möchte ich lieber den Nachdruck darauf legen, daß *οἰκ. μέλ.* die messianische Welt bezeichnet, in welcher allein die göttliche Bestimmung des Menschen zur Herrschaft über alle Dinge erfüllt werden kann. Hierdurch wird der Blick sogleich theils auf die gegenwärtige, ihrer Bestimmung noch nicht entsprechende Lage des Menschengeschlechts, theils auf die durch Jesum als messianischen König schon eingeleitete und weiter verbürgte Erfüllung der göttlichen Aussage hingelenkt.

5. **Jetzt aber sehen wir noch nicht alles als ihm Unterworfenes.** Das *νῦν δέ* ist nicht logisch argumentirend, sondern richtet den Blick auf die irdische Gegenwart, welche das Universum noch nicht in der Lage zeigt, die seiner Bestimmung entspricht. Hierdurch wird zwar die gewisse Erfüllung der göttlichen Aussagen über dies Verhältniß für die Zukunft der Vollendung in Aussicht gestellt. Aber diese Seite der Betrachtung wird jetzt nicht entwickelt. Die Annahme (Lünem.) eines Gegensatzes dessen, was wir jetzt sehen und was wir einst sehen werden, verschiebt den Zusammenhang und hat den folgenden Vers gegen sich. Der Verfasser, dessen Absicht ist, zu erweisen, daß die künftige oder die messianische, auf der Erlösung ruhende Welt, welche den eigentlichen Gegenstand der Verhandlung zwischen ihm und den Lesern bildet (*περὶ ἧς λαλοῦμεν*), ebensowenig als die frühere mit der Schöpfung beginnende Welt Engelwesen unterworfen sei, stellt vielmehr einen doppelten Gegensatz dessen auf, was wir jetzt nicht sehen; zunächst einen Gegensatz gegen die unmittelbar voraufgehende Aussage, dann einen Gegensatz gegen das, was wir jetzt schon sehen. Schon das *δέ* in unserem Satze sollte gegen die gewöhnliche Annahme mißtrauisch machen, daß wir hier einen Einwand gegen die Aussage des Psalms oder eine Beschränkung der voraufgehenden, aus dem Psalm abgeleiteten Behauptung unseres Verfassers vor uns hätten. Es ist vielmehr eine adversative Fortleitung seiner Beweisführung anzuerkennen.

6. **Aber den ein weniges — — gekrönten.** Stellung und Sinn des Wortes *Ἰησοῦν* in engster

Verbindung mit dem verb. finit. *βλέπομεν* aber zwischen den beiden part. perf. *ἠλαττ.* und *ἐστεφ.*, von denen das erstere den bestimmten Artikel hat, das letztere aber nicht, zeigen, daß der historische Heiland vor unser Auge gestellt ist als derjenige, in welchem das Psalmwort seine Erfüllung hat. Es ist hier direkt weder von einem Gegensatze der noch nicht erhöheten Menschheit und des bereits erhöheten Jesus die Rede, noch von einem Gegensatze der Erniedrigung und der Erhöhung des Messias, sondern davon, daß als eine mit Herrlichkeit und Ehre um des Todesleidens willen gekrönte Person uns wohlbekannt ist der ein weniges unter Engel einst erniedrigte Jesus, auf welchen die Aussage des Psalmisten bezogen werden müsse, weil auch jetzt, d. h. im Stande der Erlösung und in der messianischen Zeit die untrüglichen Psalmworte doch noch auf keinen anderen *ἄνθρωπος* und *υἱὸς ἀνθρώπου* passen als auf Jesum. Während Hofm. früher (Weißag. II, 28) *τὸν ἠλαττ.* zum Prädikat, *Ἰησοῦν* zum Objekt und *ἐστεφ.* zu dessen Apposition machte, betrachtet er jetzt (Schriftbeweis I, 187, 2. Ausg. II, 1, 47) richtiger *τὸν ἠλαττ.* als Objekt, *Ἰησοῦν* als dessen Apposition und *ἐστεφ.* als Prädikat. Diese Konstruktion ist aus sprachlichen Gründen der von Ebr. u. Del. gebilligten vorzuziehen, nach welcher *Ἰησοῦν* das eigentliche Objekt von *βλεπ.* bilden soll, während *τὸν ἠλαττ.* die aus rein oratorischen Gründen vorausgestellte Apposition desselben sei. Zwar geht Lün. mit der Behauptung, das Wort *Ἰησ.* stehe tonlos und könne auch entbehrt werden, zu weit. Aber der Nachdruck liegt jedenfalls auf den aus den Psalmworten gebildeten Prädikaten, welche die beiden sogenannten Stände des Herrn beschreiben und deshalb den historischen Namen seiner Person einschließen. Die Unterwerfung der Welt unter den Menschen sehen wir noch nicht; aber wir sehen den vom Psalm charakterisirten Menschen, nämlich Jesum, in dessen Geschichte wir zugleich die tiefere Bedeutung jener Psalmworte erkennen, wodurch das „um ein weniges unter Engel erniedrigt sein" einen neuen Sinn empfängt. Die messianische Benutzung von Ps. 8 geschieht in anderer Weise als hier, durch Jesum selbst, Matth. 21, 16, und wieder in anderer Weise durch den Apostel Paulus 1 Kor. 15, 27. In beiden Fällen wird aber Jesus als der Gott gleiche *κύριος* betrachtet; und da diese Auffassung auch die Lehre unseres Verfassers ist, so darf man sich nicht durch den Wunsch, die Worte *βραχύ τι* in ihrem historischen Sinne festzuhalten, zu der Uebersetzung von Hofm. verleiten lassen, „den fast Engelgleichen". Die Umdeutung des graduellen in das temporelle *βραχύ τι* findet überdies nicht blos eine sprachliche Anknüpfung darin, daß die temporelle Bedeutung die gewöhnliche dieses doppelsinnigen griechischen Wortes ist, sondern hat auch ihren sachlichen Anhalt darin, daß die in der materiellen Leiblichkeit und Sterblichkeit beruhende Inferiorität der Menschenklasse gegen die Engelklasse überhaupt nur eine zeitweilige, auf das Erdenleben des Menschen beschränkte ist, diese Lebensperiode aber für Jesum schon als eine vollständig abgeschlossene der Vergangenheit angehört. Gleichfalls zu verwerfen ist die Beziehung der Worte *δόξῃ καί τιμ. ἐστεφ.* bei Hofm. auf die Ausstattung Jesu bei seinem Eintritt in die Welt oder auf seine Bestallung zum Heilande; desgleichen seine Auffassung des Todesleidens als desjenigen, welchem wir Menschen jetzt statt zu herrschen unterworfen sind, so daß es als die veranlassende Ursache der Bestallung Jesu zum Heilande bezeichnet wäre. Denn seine Bestallung zum Heilande ist in dem *βραχύ τι ἠλαττ.* erwähnt; das Krönen aber weiset im Neuen Testament auf den nach überstandenem Lebens-, Leidens- und Glaubenskampf erlangten himmlischen Siegerlohn hin, und das Todesleiden Jesu ist die begründende Ursache seiner Verherrlichung (V. 10; Phil. 3, 9). Eben deshalb sind die Worte *διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου* auch nicht mit *ἠλαττ.* zu verbinden (Orig., Chrys., Theod., August., Beza, Calov. u. a.) sondern mit *ἐστεφ.*, wohin auch die Stellung derselben im Satze weiset.

7. **Damit er durch Gottes Gnade für jedermann den Tod schmeckte.** Der mit *ὅπως* beginnende und deshalb nicht ein bloßes Resultat (Erasmus, Kuinoel u. a.), sondern den Endzweck einführende Satz kann wegen des Sinnes nicht von *ἐστεφ.* und wegen des Satzbaues nicht von *ἠλαττ.* direkt abhangen, sondern muß entweder als prägnanter Exponent des *πάθημα τοῦ θανάτου* (Thol., Lün.) betrachtet werden, oder als zu dem ganzen partizipialen Prädikatsbegriff gehörend (Del.), so daß der Zweck davon, daß Jesus nicht ohne Erduldung des Todes und eben wegen desselben erhöhet sei, angegeben wurde; oder nach meiner Ansicht als Zweckangabe der beiden die Versetzung Jesu in seine beiden Stände betreffenden Aussagen. Denn hiermit stimmt nicht blos am besten der folgende Begründungssatz, sondern auch in dem vorliegenden Finalsatze ist die Hauptsache nicht eine Erklärung darüber, weshalb Jesus gerade durch Leiden zur Herrlichkeit gegangen sei (wobei Grot., Carpzov, Storr, Bleek u. a. ein erklärendes *ὃ ἔπαθεν* aus dem vorausgehenden *πάθημα* ergänzen), sondern die Angabe, wozu sowohl die Menschwerdung des Erstgebornen als die Erhöhung des Gekreuzigten in der untrennbaren Einheit der gottmenschlichen Person Jesu diene, nämlich zur Erfüllung der göttlichen Absicht, daß Jesus durch Gottes Gnade einem jeglichen zu gute den Tod schmecke. Es ist kein Grund vorhanden, allen Nachdruck auf *ὑπὲρ παντός* zu legen, obwohl der sing. masc. mit Absicht gesetzt ist. Vielmehr fordert das feierliche *γεύσηται θανάτου* [welches nicht auf die kurze Dauer (Chrys., Primas., Braun u. a.) oder auf die Bitterkeit (Calov), oder die Wahrheit (Beza, Bengel), sondern auf die persönliche Erfahrung des Todesleidens Jesu hinweiset und die Menschwerdung zur Voraussetzung hat], eine gleiche Berücksichtigung, wie der durch den Eingang Jesu zur Herrlichkeit vermittelte Universalismus seines Verdienstes und

wie die Zurückführung des ganzen Verhältnisses auf die Ursächlichkeit der Gnade Gottes. Selbst bei der Lesart *χωρὶς θεοῦ* würde nicht nothwendig aller Nachdruck auf *ὑπὲρ παντός* fallen. Dies wäre nur das Nächstliegende, gleich der neutralen Auffassung von *παντός* bei dem Gedanken, daß Jesus für alle Wesen mit alleiniger Ausnahme Gottes den Tod erduldete (Orig., Theodor., Ebr.), wogegen aber V. 16 spricht; oder um außer Gott alles sich zu erwerben und zu unterwerfen (Beng., Chrysost., Fr. Schmidt), wobei man für den Gedanken an Eph. 1, 10 und für die Ausdrucksweise an 1 Kor. 15, 27 erinnern könnte. Aber als selbständigen Beisatz entweder zum Subjekt des Satzes oder zum Verbum desselben haben andere Ausleger diese Worte zu fassen versucht: ersteres Theod. von Mopsv. und dessen Schüler Nestorius, ferner Ambros., Fulgent. und Colomesius (observ. sacr. 603), so daß Jesus blos nach seiner Menschheit ohne Antheilnahme seiner Gottheit gestorben wäre; letzteres mit Bezugnahme auf Matth. 27, 46, Paul. und Baumgart. (Sach. I, 359 und in der unten angeführten Predigt), als wäre Jesus gestorben „wie ein von Gott Aufgegebener". Hofm. hat seine frühere Erklärung (Weiß. I, 92): „*χωρὶς θεοῦ* hat Jesus den Tod geschmeckt, ein (zeitanfängliches) von Gott gesondertes Leben in den Tod gebend" mit dieser Lesart selbst aufgegeben. Der Streit über ihre Echtheit ist alt. Denn während Origenes (ad Joh. I, 1) versichert, die Lesart *χάριτι* habe sich nur *ἔν τισι ἀντιγράφοις* gefunden, hat Hieron. (ad Gal. I, 2) absque Deo nur in quibusdam exemplaribus gelesen.

8. **Denn es geziemte — — durch Leiden zu vollenden.** Es liegt scheinbar näher, den Schwerpunkt des Satzes in *διὰ παθημάτων* (Lün. Del.) als denselben in *τελειῶσαι* zu finden (Thol.), wodurch *διὰ παθημάτων* zum bloßen Nebengedanken herabgesetzt wird. Im erstern Falle wird der den Juden so auffällige Weg einer Gelangung des Messias zur Herrlichkeit durch Leiden und Tod hindurch als ganz Gottes würdig hier gerechtfertigt. Im andern Falle wäre der Gedanke ausgesprochen, daß die Verherrlichung dessen nicht habe ausbleiben können, der andern der Urheber des Heils geworden. Aber der Zusammenhang fordert eine gleichmäßige Beachtung beider Momente, welchen auch die doppelte Umschreibung Gottes entspricht. Gott — und nicht Christus (Prim., Hunn., Dorsch., Cram. u. a.) — wird als Ziel und als Vermittler von allem bezeichnet, um sogleich den Gedanken darauf zu richten, daß sowohl das Ziel, die *τελείωσις*, als auch die Vermittelung derselben durch *παθήματα* in angemessenem Verhältnisse zu jener Beschaffenheit des Wesens und Wirkens Gottes stehen. Das *τελειοῦν* faßt die innere und die äußere Seite des Vollendens zusammen, Kap. 9, 9, das durch Erfüllung der Bestimmung zum Ziele bringen (Thol.), so daß die Erreichung des höchsten äußeren Zieles die Folge der innern sittlichen Vollendung ist (Cam., de Wette); denn das *τέλειον* bildet den Gegensatz gegen das Anfängliche, gegen das Unvollkommene, gegen das Unvollendete (Köstlin). Zu eng faßt Lünemann hier diesen Begriff als identisch mit *δόξ. καὶ τιμ. ἐστεφ.*

9. **Als Einem, der — — durch Leiden zu vollenden.** Man könnte geneigt sein, den Partizipialsatz auf Jesum so zu beziehen, daß er als Apposition zu *τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας* mit Nachdruck eben so voraufgeschickt sei, wie solches an V. 9 der Fall gewesen ist (Primas., Erasm., Este, Ebrard, Winer). Hiergegen spricht auch weder das Fehlen des Artikels vor *ἀγαγόντα* (Böhm, Bleek) noch der Ausdruck *υἱούς* (Lün.). Denn das erstere würde nur den betreffenden Satz in das Verhältniß der Subordination zu dem Ausdrucke *τὸν ἀρχ.* stellen, statt des Verhältnisses der Koordination, welches bei vorhandenem Artikel angezeigt wäre; und hinsichtlich des letzteren könnte man sagen, daß die Geretteten zwar Christi Brüder sind, hier jedoch in ihrem Verhältniß zu Gott als Söhne benannt seien, weil Gott das Subjekt des ganzen Satzes ist. Allein das Wort *ἀρχηγός* (Kap. 12, 2; Apostg. 3, 15; 5, 31) bedarf keines erklärenden Beisatzes (Lün.). Es ist die kürzere Form für *ἀρχηγέτης*, womit Philo den ersten Adam benennt, und bezeichnet denjenigen, der an die Spitze einer Schaar gestellt vor dieser herzieht und sie zu gleichem Ziele führt, und geht in den Begriff des Urhebers über, so daß es auch gleich *αἴτιος* steht (Bl. II, 1, 302). Das Ziel ist hier die *σωτηρία*, welchem die *δόξα* in dem Partizipialsatze völlig parallel ist. Man bezieht deshalb diesen letzteren Satz mit Chrysost., Luth., Calvin und den meisten passender auf Gott, von welchem dann dasselbe ausgesagt wird, was der Ausdruck *ἀρχ. τῆς σωτ. αὐτ.* in Bezug auf Christum enthält. Er ist Heilsurheber für eine große Zahl von Kindern, welche als *πολλοί* bezeichnet sind nicht im Sinne von *πάντες* (Seb. Schmidt) und nicht im Gegensatze zu allen, sondern im Gegensatze zu wenigen und im Verhältniß zu dem Einen (Del.) Daß nun der Dativ *ἀγαγόντι* regelrechter gewesen wäre, darf man gegen diese Konstruktion nicht mit Carpz., Mich. u. a. als Einwand erheben. Denn der Akkus. ist der sonst regelrecht zum Infinit. hinzutretende allgemeine Subjektskasus (Lün.), weshalb auch Uebergänge in ihn trotz vorhergehenden Dativs nicht selten sind. (Kühner, Gramm. II, 346. Bernhardy, Synt. 367. Buttmann, Gramm. des neutestamentlichen Sprachgebrauchs, 1859, p. 262). Früher faßte man das part. aor. gewöhnlich im Sinne des plusquamperf. auf und dachte dann, wenn man die Worte auf Gott bezog, an die Frommen des Alten Bundes, wie Hofm. auch jetzt noch sagt (II, 1, 39): „der Gott, welcher viele Söhne zur Herrlichkeit geführt hat, einen Mose zur prophetischen, einen Aaron zur hohenpriesterlichen, einen David zur königlichen, hat diesen Sohn, welchem er die Verwirklichung der mit Ps. 8 ausgesetzten Bestimmung der Menschheit zu dem ihn auszeichnenden Berufe gegeben hatte, durch Leiden vollenden müssen." Bezog man die Worte dagegen auf Chri-

stum, so dachte man (wie Winer noch in der 6. Aufl. der Gramm.) an die durch Jesu Lehrthätigkeit schon gewonnenen Menschen. Allein es ist ebenso wenig zulässig, den Begriff der δόξα abzuschwächen, als die Lehrthätigkeit Jesu mit Ausschluß seiner durch Leiden erlangten Herrlichkeitsstellung zur Ursache der Seligkeit zu machen. Alle neueren Untersuchungen zeigen aber, daß die für den Infinit. schon früher aufgegebene Beschränkung des particip. aor. auf die vergangene Zeit unzulässig ist. Unzulässig allerdings ist auch die futurische Bedeutung, welche nach Erasm. viele Ausleger, selbst Grotius und Bleek, dem aor. geben. Und völlig unpassend ist die Beziehung desselben auf den vorweltlichen Beschluß Gottes (Grot., Limb., Schlicht.), was Kuinoel durch den völlig ungenauen Kanon der älteren Rhetoriker rechtfertigen will, daß der aor. de conatu gebraucht werden könne. Die Bedeutung des „Pflegens" dagegen ist dem aor. zwar eigen, aber dieser Deutung steht der Umstand entgegen, daß man hier wegen des ἀρχηγός nur an neutestamentliche Söhne denken kann und nicht auch zugleich an alttestamentliche. Dieser Schwierigkeit weicht die Annahme Tholucks aus, daß hier ohne Rücksicht auf Zeitverhältnisse die Art und Weise des Vollendens angegeben werde, da der mit dem verb. fin. verbundene aor. das dem verb. fin. Gleichzeitige ausdrücke, mag dasselbe sich auf Gegenwärtiges oder Zukünftiges beziehen. Hiergegen wendet Lün. ein, daß nur der Infinit., aber nicht das part. aor. zeitlos gebraucht werde und daß die Art und Weise des τελειῶσαι nicht ausgedrückt sein könne, weil die Personalobjekte von ἀγαγόντα und τελειῶσαι verschieden sind. Die erstere Bemerkung aber beachtet nicht die von Thol. angeführten Beispiele; und die andere scheint auf einem Mißverständniß zu beruhen. Die Vollendung Jesu als des ἀρχ. τῆς σωτ. ist geschichtlich an seiner Person in keiner andern Art und Weise vollzogen worden als so, daß diese Person ihre Lebensentwickelung in einer Gemeinschaft an ihn glaubender und durch ihn zu Kindern Gottes umgestalteter Menschen gehabt hat, welche nach seinem Modus und Typus zur δόξα geführt wurden, wobei Jak. Cappell. und Grotius nur zu ausschließlich an die Leiden erinnern. Hierauf kommt auch sachlich die Erklärung von Lün. selbst hinaus, daß vom Standpunkt des Schriftstellers aus das Kausalverhältniß des Partizipialsatzes zum Hauptsatze angegeben sei und daß das part. aor. sich dadurch rechtfertige, daß Gott wirklich von dem Augenblicke an, wo Christus als Erlöser auf Erden auftrat und Glauben fand, die an ihn gläubig Gewordenen zur δόξα führte, d. h. sie den Weg zur δόξα wandeln ließ.

10. **Denn sowohl der Heiligende, als auch die, welche — — sind sie alle.** Der Verfasser, welcher Jesum als den υἱὸς θεοῦ bezeichnet hat, begründet nun den Gebrauch desselben Ausdrucks für die an Christum Glaubenden. Nicht blos der Eine, sondern auch die anderen (τε-καί), sie alle, nicht blos die Geheiligten (Peirce, Bengel), sondern sie zusammen mit dem Heiligenden, d. i. mit Jesu Christo, (Kap. 9, 13; 13, 12) sind aus Einem her. Mit ἐξ ἑνός kann nicht die gleiche Beschaffenheit (ejusdem naturae et conditionis spiritualis) ausgedrückt sein (Calvin, Camero), sondern nur der gleiche Ursprung: aber nicht ex communi massa (J. Cappell, Akersloot), nicht ἐξ ἑνὸς σπέρματος oder αἵματος, oder γένους (Carpzov, Abresch u. a.), oder Ἀδάμ (Erasmus, Beza, Este u. a., neuerlich Wieseler), sondern θεοῦ; denn die Rede ist nicht von dem erst V. 14 zu besprechenden Verwandtschaftsverhältnisse durch Gemeinschaft der menschlichen Natur, sondern von der geistlichen Brudergemeinschaft mit Christo, welche wir dadurch haben, daß er als der ἁγιάζων uns Menschen aus dem Stande der Befleckung und Verfinsterung des gottentfremdeten Lebens in das Verhältniß der Zugehörigkeit zu Gott als dem vollkommen reinen und trübungslosen Lichtwesen versetzt hat und darin als die ἁγιαζόμενοι erhält. Dies geschieht, wie sich später zeigt, durch die hohepriesterliche Thätigkeit, welche Jesus Christus als ewiger Priester-König im Himmel ausübt. Denn mit ἁγιάζειν bezeichnet unser Brief die Bewirkung des wirklichen Anfanges der wahren Gemeinschaft der Einzelnen mit Gott in dem von Gott selbst gestifteten Bundesverhältnisse auf Grund der durch das Selbstopfer Jesu Christi bewirkten Entsündigung und in Kraft der durch das Blut Christi erlangten Reinigung unter dem Gesichtspunkte der Weihung zur Gottangehörigkeit, Kap. 9, 13 f.; 10, 10; 14; 29; 13, 12. Auch dieser Ausdruck stammt aus der Terminologie des Alten Testaments, hat aber innerhalb der Realitäten des Neuen Bundes eine nicht blos nominelle und rituelle Bedeutung. Die partic. praes. stehen ohne Beziehung auf Zeitunterschied im Sinne von Substantiven (Winer). Es ist charakteristisch für Christum, diese Thätigkeit zu üben; für uns, die Wirkung derselben zu empfangen. So sind wir ἐκ τοῦ θεοῦ, Joh. 8, 47; 1 Joh. 4, 6; und dieser Ausdruck kann von Jesu gebraucht werden, da hier von dem geschichtlichen Verhältnisse des Heilandes zu Gott die Rede ist. Man darf deshalb auch nicht an den Vater Abraham denken (Druf., Peirce, Beng.), aber andererseits auch nicht an Gott als Schöpfer (Chrysostomus u. v.), sondern an das geistliche Verhältniß (Grotius, Limb. u. a.). Wegen dieses Zusammenhanges sind die Worte auch nicht als allgemeingültiger Satz zu nehmen (Hofmann), der auf Christum und die Christen erst anzuwenden wäre durch Bezugnahme auf das Priesterthum des Alten Testaments (Schlichting, Gerhard u. a.), sondern sie beziehen sich direkt auf Christum und die Christen.

11. **Weswegen er sich nicht schämt, sie Brüder zu nennen.** Dem Charakter des Sendschreibens gemäß beruft sich der Verfasser nicht auf Aussagen Jesu selbst über diese seine Bruderstellung, sondern betrachtet dieselbe als wesentlich zur Erfüllung des messianischen Berufs gehörig und deshalb im Alten Testamente so vorgebildet, daß sowohl der theokra-

tische Herrscher als der im Dienst Jehovahs wirkende Prophet diese ihre Stellung in der Gemeinschaft anerkennen, empfinden, aussprechen und sich mit denen, die ihnen sonst untergeordnet und von ihnen abhängig sind, zu einer Einheit zusammenfassen. Er schließt deshalb seine Beweisführung mit der Wendung an διʼ ἣν αἰτίαν οὐκ ἐπαισχύνεται, worin eine Hinweisung auf den Unterschied seiner Sohnschaft von der der Gläubigen (Chrys., Theod.) und zugleich die Hervorhebung seiner aufrichtigen und herzlichen Herablassung in die Gemeinschaft liegt, wofür nun drei Schriftbeweise gegeben werden.

12. **Indem er spricht** ꝛc. Die erste Stelle ist aus Ps. 22, 23 nach LXX, nur daß unser Verfasser ἀπαγγελῶν statt διηγήσομαι schreibt. David in der größten Bedrängniß auf der Flucht vor Saul stützt sich als ein schon von Samuel Gesalbter gläubig auf die ihm gewordene Verheißung des Thrones und spricht mitten in der Trübsal nicht blos die Gewißheit seiner Errettung und Erhöhung, sondern auch den Entschluß aus, dafür seinen Brüdern inmitten der Gemeinde, dem Samen Jakob, den Jehovah Fürchtenden den Namen, die Gnade, die Hülfe des Herrn zu verkündigen und sie zu gleichem Preise Gottes aufzufordern. Man braucht weder anzunehmen, daß Christus in David rede, noch daß der Psalmist sich in die Person Christi versetzt habe. Man braucht auch nicht den idealen Gerechten einzuschieben (Hengstenb.), um das Recht der messianischen Benutzung dieses Psalms zu vermitteln. Man kann denselben entweder blos typisch auffassen (Hofmann), oder indem man mit der Geschichtsweißagung die Wortweißagung hier als verbunden annimmt, typisch-prophetisch (Del.). Die zweite Stelle findet sich dreimal in der Form πεποιθὼς ἔσομαι ἐπʼ αὐτῷ, so daß der Verfasser nur die beiden ersten Worte umgestellt und des Nachdrucks wegen ἐγώ hinzugefügt hat. In Betracht kann gar nicht kommen die Stelle Jes. 12, 2. Passend dagegen für eine Benutzung ist schon 2 Sam. 22, 3. Doch darf man nicht sagen, daß nothwendig an diese Stelle gedacht werden müsse, weil dies zweite Citat durch καὶ πάλιν ebenso von dem dritten, wie von dem ersten geschieden werde (Ebrard). Es ist vielmehr natürlicher, an Jes. 8, 17 zu denken, weil der unmittelbar folgende Vers bei Jesaias hier als drittes Citat benutzt ist und die Trennung der beiden Verse ihren Grund zwar nicht in dem Wunsche des Verfassers, die Schriftbeweise zu häufen (Lün.), sondern darin haben kann, daß die beiden Aussprüche das in Rede stehende Verhältniß von zwei verschiedenen Seiten darstellen (Delitzsch); zuerst nämlich, daß der Sprechende die gleiche Gemüthsstellung zu Gott, nämlich die des zuversichtlichen Vertrauens ausspricht, welches allen Gotteskindern eigen ist; dann, daß er sich und die ihm von Gott geschenkten Kinder in eins zusammenfaßt. Jedenfalls sind diese beiden Stellen nur typisch auf Jesum zu beziehen; dies aber mit vollem Recht. Denn Jesaja, der schon mit seinem Namen auf den Heiland hinweiset, weißagt nicht blos mit prophetischem Wort, sondern hat Kinder gezeugt, welche theils Unterpfänder sind für das nach der Drangsal und durch das Gericht hindurch kommende Heil Jehovahs, theils gleich ihm mit ihren Namen symbolisch auf dies Verhältniß hinweisen und mit ihrer Stellung dasselbe vorbilden. Es ist deshalb nicht nöthig, anzunehmen, daß der Verfasser durch das von LXX vor Jes. 8, 17 eingeschaltete καὶ ἐρεῖ zu der Annahme, der Messias sei der Redende, veranlaßt worden sei (Bl., Lün.), indem diese Worte auf ein anderes Subjekt hinzudeuten schienen, als auf den Propheten, welcher in dem ganzen Abschnitt in der ersten Person geredet, und auch auf ein anderes Subjekt als auf Gott, da dieser durch ἐπʼ αὐτῷ als der, auf den der Redende vertraut, genannt werde.

### Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Engel können zwar zuweilen als Schutzgeister einzelner Menschen und als Vorsteher ganzer Völkerschaften aufgefaßt werden und sind auch in der Heil. Schrift als Herrschaften, Mächte und Gewalten, welche in sich selbst wieder Unterschiede der Stellung, der Macht und des Ranges haben, bezeichnet. Aber eine Herrschaft über die Welt wird ihnen niemals zugeschrieben, weder über die Welt der Schöpfung, noch über die der Erlösung. Es ist deshalb thöricht, sie als Nothhelfer um Hülfe anzurufen, oder eine Heilsvermittelung von ihnen zu erwarten.

2) Die Bestimmung des Menschen zur Weltbeherrschung hat die Möglichkeit ihrer Erfüllung i der Gottebenbildlichkeit. Unter der Herrschaft der Sünde kann deshalb die geschichtliche Beschaffenheit des Menschen seiner göttlichen Bestimmung nicht entsprechen. Aber wegen der Erlösungsfähigkeit des Menschen und im Hinblick auf die zukünftige Erlösung bleibt die Erreichung dieser Bestimmung das Ziel der Geschichte und ist ein wesentlicher Theil der göttlichen Zusagen.

3. Die Erreichung dieser Bestimmung unsers Geschlechtes kann den Einzelnen nur auf Grund der Erlösung zu Theil werden, und zwar in der neuen Welt, welche ihrem verborgenen Grunde nach schon gegenwärtig, aber nach ihrer verklärten Erscheinungsgestalt noch zukünftig ist. Sie ist allseitig an die Vermittelung Jesu Christi als des Erlösers gebunden. Diejenigen aber, welche durch ihn Gottes Kinder geworden sind, werden kraft des Erbrechts in den Besitz des verheißenen Landes, Matth. 5, 5, und der Welt, Röm. 4, 13, eintreten und auf dem Thron seiner Herrlichkeit, Matth. 19, 28, und auf dem Stuhl seines Vaters mit ihm sitzend, Offenb. 3, 21; 5, 10, als priesterliche Könige mit ihm herrschen, Röm. 5, 17; 2 Tim. 2, 12, und als seine Heiligen die Welt, 1 Kor. 6, 2 und die Engel (V. 3) richten.

4. Was für die Menschheit noch zukünftig ist, sehen wir in der Person Jesu Christi schon ver-

wirklicht. In ihm ist die Bestimmung des Menschen erreicht, so daß sich in ihm Idee und Wirklichkeit decken. Eine alte Stimme aus der Synagoge (bei Delitzsch, S. 59, aus Biesenthals rabb. Kommentar 1857, S. 2) sagt: das Geheimniß Adams ist das Geheimniß des Messias; Adam ist das Anagramm von אָדָם, דּוֹר, מָשִׁיחַ. Und der Midrasch zu Ps. 104, 1: Gott verlieh dem Mose הוֹד und dem Josua הָדָר, indem er vorhatte, dereinst beides laut Ps. 21, 6 dem König Messias zu verleihen.

5. Eben deshalb hat aber auch die Geschichte Jesu einen unendlichen Werth. Wir haben es in ihr weder mit mythologischer Darstellung religiöser Ideen, noch mit symbolischer Einkleidung allgemeiner Verhältnisse, noch mit der moralischen Anschauung des Idealmenschen als eines Postulates der Vernunft und des Gewissens zu thun, sondern, wie beziehungsreich und anwendbar auch diese Geschichte ist, sie selbst hat gerade in ihrer Thatsächlichkeit ihre Bedeutung. Denn das Eigenthümliche des christlichen Glaubens ist nicht der Gedanke der Gemeinschaft mit Gott und die Idee eines durch gottmenschliche Persönlichkeiten und Verrichtungen dargebotenen Heiles. Dies ist vielmehr allem religiösen Glauben eigen. Das Unterscheidende des christlichen Glaubens ist die Gewißheit der in einem einzigen historischen Subjekte, in Jesu von Nazareth und durch dessen Lebensakte geschehenen Verwirklichung des Heiles für ewige Zeiten und für alle Gläubigen.

6. Obgleich die Menschen dadurch, daß sie in einem Leibe von Fleisch und Blut leben, zur Zeit eine den Engeln als himmlischen Geistern untergeordnete Stellung einnehmen, so liegt doch gerade in dieser Verwandtschaft mit den irdischen Geschöpfen, denen die Menschen andererseits durch ihre geistige Natur spezifisch übergeordnet sind, die Möglichkeit der centralen Stellung des Menschen und seiner Geschichte in seinem Fall und seiner Erlösung innerhalb des Universums. Er ist das kreatürliche, wie Christus das unerschaffene Haupt der Kreatur.

7. Die Verklärung des Leibes in der zukünftigen Welt, deren Vorbild und Bürgschaft wir in dem mit Herrlichkeit und Ehre gekrönten Menschensohn zur Rechten des Vaters erblicken, und die Theilnahme des ganzen so verklärten Menschen an der Herrlichkeit des Herrn erhebt ihn ganz und für immer über die Engel. Bei der Unterordnung unter dieselben handelt es sich nur „um ein Geringes", sowohl des Grades als der Zeit.

8. Das Ausharren in unserer gegenwärtigen Lage, in welcher wir die Erfüllung unserer Bestimmung und der darüber sprechenden Verheißungen noch nicht sehen, wird uns durch Leiden erschwert, durch Christi Theilnahme und Vorgang erleichtert. Die Leiden sind für ihn keine Hinderung, sondern vielmehr Begründung und Mittel seiner Verherrlichung geworden. Wir dürfen uns deshalb an den Leiden, die uns selbst treffen, nicht ärgern und an den Leiden Jesu Christi keinen Anstoß nehmen, sondern müssen auf die Ursache und den Zweck derselben sehen, um sie richtig zu verstehen und zu benutzen.

9. Die Erinnerung an die durch Leiden gewonnene Krönung Christi und die Erwähnung der Gnadenabsicht Gottes, daß Christus für uns den Tod schmeckte, sollen einerseits unser Schuldbewußtsein wecken, andererseits den Glauben an die schon erworbene Erlösung und die Hoffnung auf die noch zu erlangende Verherrlichung stärken. Denn sowohl das Leiden als auch die Krönung Christi sind weder aus Zufall, noch aus Naturnothwendigkeit, weder durch Willkür, noch in äußerem Zwang geschehen, sondern aus freier Liebe in willigem Gehorsam nach dem Gnadenrathschluß Gottes zur Durchführung des wahren Weltzweckes. Der Tod Jesu Christi hat jedoch nicht auf jedes Ding oder Wesen in der Welt eine positive und direkte Beziehung und kommt nicht Engeln oder Teufeln zu gute, sondern nur den Menschen, und zwar nach der Gnadenabsicht Gottes jedem Einzelnen. Hieran zerschellt ebenso die partikularistische Erwählungstheorie als der Versuch einer kosmopolitischen Ausbeutung des christlichen Universalismus.

10. Der Zweck der Welt ist der, die Herrlichkeit Gottes wiederzustrahlen. Diesen Zweck kann die Welt nur unter der Herrschaft des seiner Bestimmung entsprechenden, d. h. die Herrlichkeit Gottes abspiegelnden Menschen erfüllen. An der Erreichung dieser seiner Bestimmung ist der Mensch durch die Sünde gehindert. Die Sünde hindert aber nicht blos an Erreichung des Zieles, sondern bringt in positives Verderben. Es ist also zur Erreichung des Weltzweckes unentbehrlich ein Retter des Geschlechtes, welcher diesem selbst gliedlich eingefügt ist, aber solche Lebensbeschaffenheit hat, daß er stellvertretend wirken und durch seinen Leidensgang zur Herrlichkeit Urheber und Bahnbrecher des Heiles für die von Gott zur Herrlichkeit geführten Kinder sein kann.

11. Das Zustandekommen dieses unentbehrlichen Retters ist nicht das Resultat der natürlichen Weltentwickelung oder Produkt der menschlichen Geschichte, sondern ein Werk der göttlichen Freiheit und Liebe entsprechend dem heiligen Wesen des Ewigen und Allmächtigen, der von Ewigkeit zu Ewigkeit sein selbst und aller Dinge bewußt und mächtig ist und sich nicht blos in seiner Herrlichkeit zum Zwecke für alle Wesen, sondern auch in seiner Güte und Macht zur Ursache, vermittelst deren alle Wesen sind und bestehen, selbst gesetzt hat. Die Mittel, durch welche wir als Erlöste zur Herrlichkeit geführt werden, entsprechen deshalb ebenso wohl dem Zwecke als dem Wesen dessen, der beides, den Zweck gesetzt und die Mittel bereitet hat.

12. Die Gemeinschaft, welche Christus mit den zur Herrlichkeit Geführten hat, beruht in ihrem letzten Grunde auf der gemeinsamen Herkunft

von einem und demselben Vater. Sie sind alle Kinder Gottes wegen ihrer Geburt aus Gott. Aber diese Gemeinsamkeit schließt eine wesentliche Verschiedenheit ein. Christus ist der ewige Sohn Gottes, gleichen Wesens mit dem Vater und deshalb auch im Stande seiner Erniedrigung keiner Wiedergeburt seines Wesens aus sündlichem Verderben bedürftig, sondern nur kraft seiner wahren Menschheit der Vollendung auf dem Leidenswege fähig und theilhaftig geworden. Als der natureigene (ἴδιος, Röm. 8, 32), Sohn des Vaters ist er an sich selbst ἅγιος. Vermöge der Vollendung seines Lebens im Fleisch theilt er aber als ἁγιάζων durch Wegnahme der Sünde und Mittheilung seines heiligen Gehorsams, Kap. 9, 13. 14; 10, 10. 14. 29; 13, 12, diese Eigenschaft denen mit, welche durch Adoption und Wiedergeburt die Gotteskindschaft empfangen, und erkennt ausdrücklich die Brudergemeinschaft an, welche er mit ihnen zunächst von der geistlichen Seite her hat.

## Homiletische Andeutungen.

Woran sollen wir uns halten bei den Widersprüchen des Erdenlebens und unter den Zerwürfnissen in der Welt? 1) An Gottes Wort, welches uns die Wahrheit verkündigt; 2) an Gottes Gnade, welche unsere Seligkeit wirket; 3) an Gottes Sohn, der unser Bruder geworden ist. — Womit sollen wir uns in den Leiden der Zeit trösten und aufrichten? 1) Mit der Hoffnung auf die Herrlichkeit der zukünftigen Welt, 2) mit dem Glauben an die Gewißheit unserer Erlösung in Christo Jesu, 3) mit der Liebe der Gotteskinder. — Wir werden alle Gefahren, die uns bedrohen, siegreich überwinden, wenn wir 1) die Bestimmung der Weltherrschaft, welche uns Gott gegeben hat, im Auge behalten; 2) den Weg zur Vollendung, den uns Gott verordnet und gewiesen hat, betreten; 3) in der Nachfolge Jesu als des Herzogs unserer Seligkeit uns samt allen Gotteskindern führen lassen. — Die Größe und Kraft der wunderbaren Gnade Gottes gibt sich uns am deutlichsten zu erkennen 1) in dem Vorzuge, zu welchem er uns bei der Schöpfung vor allen Kreaturen bestimmte; 2) in der Bewirkung unserer Erlösung durch die Hingabe seines Sohnes für uns; 3) in der Führung der Erlösten zur Heiligung und zur Vollendung des Lebens in der Herrlichkeit. — Die Kindschaft, welche wir bei Gott besitzen, ist 1) ein Gnadenwerk, welches uns zum dankbaren Bekenntniß unserer Unwürdigkeit und der göttlichen Barmherzigkeit verpflichtet; 2) ein Heilsverhältniß, welches uns zu bleibendem Vertrauen auf den Herrn auffordert; 3) eine Brudergemeinschaft, welche uns zu gegenseitiger Liebe in der Nachfolge Christi reizt. — Warum es nöthig und gut ist, in allen Stücken das Vertrauen auf Gott den Herrn zu setzen. 1) Weil er der Gott ist, durch welchen als den Allmächtigen alle Dinge sind; 2) desgleichen der Gott, um dessentwillen alle Dinge sind zur Offenbarung seiner Herrlichkeit; 3) ferner der Gott, welcher als der Wahrhaftige die Aussprüche seines Mundes gewißlich ausführt; 4) nicht minder als der Barmherzige sich seiner Geschöpfe in ihren Nothständen annimmt; 5) und als der heilige, sich ewig selbst gleiche Gott auf die allein geziemende Weise seine Zwecke zur Vollziehung bringt. — Der Leidensweg zur Herrlichkeit ist uns von Gott verordnet, 1) wegen unserer Sünde, die uns an der verheißenen Erreichung unserer Bestimmung hindert; 2) durch die Gnade Gottes, welche viele Kinder zur Herrlichkeit führen will; 3) nach dem Vorbilde Jesu Christi, welcher als Herzog unserer Seligkeit durch Leiden vollendet ward. — Aus zeitlichen Leiden erwachsen ewige Freuden, wenn sie uns 1) unter der Führung Gottes, 2) in die Nachfolge Christi, 3) zur ewigen Herrlichkeit bringen.

Starke: Alles ist Christo unterthan, nicht nur allein in dieser, sondern auch in der zukünftigen Welt. Ach, daß wir doch in wahrem Glaubensgehorsam ihm von nun an uns unterwürfen, damit wir nicht unter seiner als eines Richters Zornruthe uns beugen müssen! — Von der Majestät und Herrlichkeit Christi müssen wir nicht nach unserer Vernunft und unserm Sinn, sondern allein nach Gottes Wort urtheilen, sonst werden wir weit fehlen, 1 Kor. 2, 9. — Die Art des Reiches Christi ist nicht weltlich, sondern unsichtbar und geistlich. Was ist's also Wunder, daß wir die Art seiner majestätischen Gegenwart und Regierung nicht können mit unsern Sinnen begreifen? Joh. 18, 36; Luk. 17, 20. 21. — Weil das eine Stück der Weißagung an Christo bereits erfüllet ist, daß er mit Preis und Ehren gekrönet worden, so haben wir nicht zu zweifeln, es werde auch das andere an ihm erfüllet und ihm alles völlig unter seine Füße gebracht werden. — Die Gnade, Liebe und Erbarmung Gottes ist die Quelle alles unsers Heils; die Liebe des Vaters war aber auch die Liebe des Sohnes, Gal. 2, 20. Merke, daß der Versöhnungstod Christi allen Menschen ohne Ausnahme soll zu gute kommen und in der Ordnung des Glaubens zugerechnet werden, 1 Tim. 2, 6. — Süßes Wort: der Herr Christus hat für uns den Tod geschmecket, daß wir vor ihm leben möchten, Röm. 5, 10; Kol. 1, 22. — Hat Gott mit seinem Sohne diesen Weg gehalten, daß er durch Leiden ist erhöhet worden, so werden wir auch durch viel Trübsal müssen ins ewige Leben eingehen, Apostg. 14, 22. Christus ist unser Durchbrecher, Micha 2, 13. — Christus, der Herzog deiner Seligkeit, ist durchs Leiden vollkommen gemacht. Warum willst du denn nicht gleichen Weg gehen, du Kreuzflüchtiger? 1 Petri 4, 13. — Die Gläubigen sind zwar Brüder Christi wegen seiner menschlichen Natur, aber den Titel wirklich zu tragen, und zwar aus Liebe, ist ein Werk der Gnaden, die sie nicht verdienen. Denn er, ein Bruder und Haupt, ist von weit größerer Herrlichkeit als seine Glieder. — Der menschliche Hochmuth muß sich bei der Demuth Christi schämen, der uns für seine Brüder bekennet. Wie sauer wird es uns nicht, die Schande der Armuth oder Unreinigkeit unserer nächsten Freunde zu tragen, da indessen Christus die Schande unserer Sünden trägt. — Siehe, welch eine Ehre der Menschen vor den Engeln! So heilig und herrlich diese auch seien, sind sie doch nicht Brüder des Sohnes Gottes. Sollte uns das nicht zu einem zwar demüthigen, doch auch freudigen Lobe Gottes erwecken, da wir Christum, unsern Bruder, nicht nur auf dem Thron der Majestät Gottes haben, sondern auch selbst zu solcher königlichen

Würde mit sollen erhoben werden? — Die Gläubigen sind Brüder Jesu und Kinder Gottes; welch ein Trost! Wie ist's möglich, daß sie jemals traurig sein können? Röm. 8, 17. — Christo sind alle Menschen übergeben nach der Erwerbung des Heils; aber wohl denen, die sich auch übergeben lassen in der Zueignung durch die Wirkung des Heil. Geistes, Joh. 6, 44. — Schämet sich Christus, der Herr Himmels und der Erden, nicht, uns für seine Brüder zu erkennen, sollen auch wir mit allem Fleiß bedacht sein, die brüderliche Liebe unter einander zu unterhalten und sie mit Worten und Thaten erweisen. — Die Anrede: „sieh da! ich", drückt aus, 1) daß der Messias sich als gegenwärtig vorstellet und gleichsam mit Fingern auf sich weist: siehe, hier bin ich! Jes. 40, 5. 9; 52, 6. 7; 2) daß seine Erscheinung im Fleisch wunderbar und merkwürdig sein würde, Jes. 7, 14; 9, 5; 1 Tim. 3, 16; 3) seine Fertigkeit und Bereitwilligkeit, zu reden, zu thun und zu leiden, was ihm aufgelegt war, Jes. 50, 4. 5: Ps. 40, 7—9; 4) daß er es war, auf welchen die Augen des ganzen Israel mußten sehen, ja auch die Heiden, Jes. 45, 22. — Wenn von Christo gesagt wird, daß er sein Vertrauen auf Gott setze, wird er nicht betrachtet als Gott, sondern wie er Mensch worden und das übernommene Erlösungswerk ausführte. Und fasset dies Vertrauen in sich, 1) daß der Messias sich würde in einer niedrigen, armen und wehrlosen Gestalt sehen lassen; 2) daß er in vielem Leiden und Gefahr der Feinde sein würde; 3) daß er seiner göttlichen Kraft sich nicht allezeit gebrauchen, sondern es der Kraft seines Vaters überlassen würde; 4) daß er des göttlichen Willens, ihm zu helfen, feste Versicherung haben würde. — Es war gemäß der göttlichen 1) Liebe, daß sie ein so hinlängliches Mittel zur Wiederbringung der verlornen Seligkeit ausfände; 2) Gerechtigkeit, daß es ein solches Mittel wäre, dadurch auch ihr ein Genüge geschähe; 3) Weisheit, daß die Liebe und Gerechtigkeit Gottes in einer vereinigten Mäßigung durch dieses Mittel sich hervorthäte; 4) Wahrheit, damit das, was Gott im Alten Testament so theuer verheißen und in so vielen Vorbildern so oft vorgestellt hatte, erfüllet würde und das Haupt mit den Gliedern in Ansehung der Leiden in einer genauen Gemeinschaft stände; 5) Ehre, daß diese dadurch auf das herrlichste befördert würde. — Gott hat alles, was er gethan, zur Offenbarung und Verherrlichung seines Namens gethan, und das mit allem Rechte; sonst er, da er alle Herrlichkeit vollkommen an sich hat, sich selbst gleichsam verleugnete. Also muß Gottes Ehre in allen Dingen zum Zweck gesetzt sein, Ps. 115, 1; Ephes. 1, 5. 6. — Die Gläubigen im Alten Testament sind sowohl Brüder des Herrn Jesu gewesen, als die im Neuen Testament, Matth. 12, 50.

Berleburger Bibel: Die künftigen Dinge müssen wir festhalten durch die vergangenen und gegenwärtigen. Darüber springen aber die Menschen weg und kriegen nichts. Indem sie nach dem Glänzenden greifen und das Unansehnliche verachten, kriegen sie gar nichts. Viele Menschen wollen nur Herrlichkeit haben und wollen nur Herren mit ihrem Messia werden; darüber haben sie Christum gar verloren. Sie wollen an Christo einen König, aber nicht einen blutigen Priester haben. — Was uns in unsern verderbten Augen greulich vorkommt, das ziemet sich in Gottes Augen. An diesem Geziemenden hat man immer zu studiren: das andere decorum, oder was sonst zum Wohlstand gehört oder gerechnet wird, braucht keine Kunst. — Weil wir die Sache durch Bösesthun verloren haben, so muß es durch Leiden wieder ersetzt werden. Denn es geht durch die Wege der Gerechtigkeit und doch aus Antrieb der Liebe. So kommt heraus das „es geziemte sich", es so einzurichten. — Unmittelbar können wir nicht zur Heiligung kommen ohne Versöhnung. Wir haben aber alle gleiches Recht zu beidem. — Freilich ist unsere Menschheit und die Gottheit ein ganz ungleiches Paar, aber eben diese miserable Ungleichheit hat die Barmherzigkeit Gottes erregt, zu unserem Besten ein solches Werk vorzunehmen. — Wäre es nach unserem Kopfe gegangen, so sollte aus dem Werk der Erlösung wohl nichts geworden sein. — Es ist wohl bald weggesagt, wie viel Stücke der Glaube habe, aber die Sache kostet Kampf. Die Menschen aber wollen gern triumphiren vor dem Sieg.

Laurentius: Die göttlichen Wahrheiten in Heiliger Schrift müssen auch erfahren werden. — Der Stand der Erniedrigung Christi hat nur eine kleine Zeit gewährt. — Christo sind auch nach seiner menschlichen Natur alle Dinge unterworfen. — Die Gott gerecht macht, die macht er auch herrlich. — Die Gläubigen haben mit Christo einen Vater.

Rambach: Die Gläubigen brauchen kein sichtbares Haupt, sondern stehen unmittelbar unter Christo, Kap. 12, 9. — Christus ist eine kurze Zeit unter die Engel erniedrigt worden, 1) indem ihm zuweilen der Dienst der Engel entzogen ward, da sie sonst anbeten und ihm dienen müssen; 2) indem er den Angriffen der bösen Engel ausgesetzt worden; 3) indem er sich dem Gesetz unterworfen, welches durch Engel gegeben worden. — Im Leiden Christi offenbarte sich die Gnade Gottes und die Gerechtigkeit; die Gnade gegen uns, daß er unsere Sünde und Strafe auf seinen Sohn übertrug, die Gerechtigkeit an Christo als dem Bürgen, Röm. 3, 26. — Wäre Christus ein bloßer Mensch gewesen, so hätte er gar keine Ursache, sich seiner Mitgeschöpfe zu schämen, wenn er auch zur höchsten Ehre erhoben ward, wie auch Joseph sich nicht schämte, seine Brüder anzuerkennen, 1 Mos. 45, 4; desgleichen Moses, Apostg. 7, 22.

Steinhofer: Es ist das Geheimniß des göttlichen Wohlgefallens, daß ein Mensch aus unserem Mittel Herr auf dem Throne der Majestät sein und die Herrschaft über alle Dinge haben sollte. Da kann niemand fragen: warum thust du das? Da kann niemand untersuchen: warum ist es denn so berathen? Warum ist es so eingerichtet und in Christo Jesu vollzogen worden? Sondern man bückt sich billig zur Erde und betet an. Ich meine: man ehrt den Rathschluß der Ewigkeit; man erstaunt über den Reichthum der Gnade; man läßt es sich innig wohlgefallen, daß dieses das Wohlgefallen Gottes sei; man küßt den Sohn; man freuet sich dieses seines Herrn. — Die Niedrigkeit und Demuth unsers Erlösers, des großen Sohnes Gottes, beschämt uns freilich, so oft wir ihn in dieser Gestalt ansehen; sie macht uns Liebesschmerzen, sie zerschmelzt die Herzen wie Wachs vor ihm. — Der einfältige Glaubensblick auf Jesum lernt das große Geheimniß des ewigen Vorsatzes Gottes zu unserem Heil am besten. Wir schauen damit auf sein Kreuz, wir blicken auf

seine Krone. Der Glaube faßt beides zusammen. — Die Gründe und Ursachen dieses ganzen Weges, daß der Herzog der Seligkeit durch das Leiden des Todes vollendet würde, sind die göttlichen Geziemlichkeiten. — Gott nimmt seine Kinder aus der Zahl der elendesten Sünder. — Seligkeit und Herrlichkeit sind die zwei Sachen, die wir von unserm Heilande und Herrn empfangen sollen. — Jesus legitimirt selbst den Brudernamen unter den Seinigen, daß ihm billig alle Ehrentitel der Welt weichen. — Es gehört zum Amte und Werke Jesu, welches seine allerhöchste Freude und die Lust seines Herzens ist, 1) daß er die Kinder Gottes, welche ihm vom Vater bestimmt und geschenkt sind, in eine Gemeinde sammelt; 2) daß er in seiner Gemeinde den Namen seines Vaters verkündigt und offenbart; 3) daß er die Seinen zur Herrlichkeit führet und bringt. — Der Glaubensweg hat seine Probe vom Sohne Gottes selbst her, denn Jesus ist ein edler und vollkommen durchgeübter Fürst und Herzog auf dem Glaubenswege; aber es gehört Gottes Kraft dazu, wenn man Glauben halten soll bis ans Ende.

Hahn: Können wir mit Freuden sagen: Jesus ist mein Herr! so haben wir einen Paß, den wir in dem ganzen Gebiete der Schöpfung aufzeigen können und dürfen. — Der Leidensweg Jesu macht uns den unsern angenehm und soll uns unser vieles Murren wider das Leiden benehmen. — Von Jesu sollen wir den Leidenssinn lernen, desgleichen den Werth des Leidens in den Augen Gottes und dabei die Kürze der Leiden bedenken. — Beständig sollen uns vor Augen sein 1) die göttlichen Geziemlichkeiten, 2) der ganz für uns eingerichtete Lauf Christi, 3) der Glaubensweg, den Christus uns so ehrwürdig macht.

Hiller: Die Kirche ist ein Volk, das einen beschwerlichen Weg hat, aber auf diesem von Gott geführet wird, jedoch nicht anders als durch Blut und durch den Glauben an einen Gekreuzigten eingehen kann. — Die Kirche ist ein Volk, das immerdar von Gott erhalten und errettet wird.

Rieger: Aus der Liebe des Vaters ist alle weitere Offenbarung des Reiches Christi und die Hoffnung darauf herzuleiten. — Von allem, was der Erfolg bestätigt hat, kann man sagen: wir sehen! wenn man es schon nicht gerade vor Augen hat. — Wie sich der Heiland unter dem Leiden selbst in dem beruhigt hat: es geht, wie es beschlossen und geschrieben ist; wie er seine dringendste Anfrage: ist es möglich? unter den schwersten Anfällen von Grauen dem unterworfen hat: was du willst! — so haben noch vielmehr wir beim Nachdenken über sein Leiden uns in diesem Wohlgefallen Gottes, in diesen Geziemlichkeiten zu beruhigen, die in Gottes Majestätsrechten gegründet sind und in das ganze Reich Gottes einen Einfluß haben. — Die Hauptkraft, mit welcher der Herr Jesus unter den Leiden ausgehalten und seine Vollendung erwartet hat, war das Vertrauen. Seine Amtsbürde, die auf ihn gelegte Last der Sünde, Gottes Gericht mochte drücken, wie es wollte, sein Vertrauen hat er nicht weggeworfen.

Heubner: Die Würde des Menschen ist erst durch die Offenbarung ins Licht gesetzt; sie fließt aus der Religion. Der geringe Mensch wird durch Gottes Gnade groß. Gegen kein Wesen hat Gott seine Gnade so bewiesen, wie an den Menschen, weil er für sie seinen Sohn gegeben. — Das Christenthum kennt keine Vollendung, als in der Vereinigung mit Gott und Theilnahme an seiner Seligkeit. — Christus hat Gott ewiges Lob bereitet; denn das höchste Lob kommt aus geretteten Seelen. — Die durch Christi Tod vollkommen gestiftete Erlösung konnte erst mit Christi Erhöhung allgemein bekannt und wirksam werden; diese war die Bestätigung der Vollgültigkeit seiner Erlösung.

Stier: Nicht den Zorn Gottes, nicht die Verdammniß hat Jesus geschmeckt, sondern eben den Tod; und ferner den Tod nicht um des Zornes Gottes willen, sondern von Gottes Gnade. — Kurz war der Hohn und die Schmach des Todesleidens Jesu für uns; aber ewig ist der Preis und die Ehre, womit er gekrönet ist. — Obgleich Christus für alle gestorben, so werden doch nicht alle durch ihn selig, sondern nur die vielen Kinder, die sich führen und ziehen lassen.

Steinmeyer: Die brüderliche Stellung des Herrn zu seinen Gläubigen: 1) Wie wir dieselbe zu vereinigen haben mit seiner über alles erhabenen Würde; 2) welch einen Ausdruck sie im christlichen Leben finden solle.

Hedinger: Die Gläubigen sind zwar Brüder Christi wegen seiner menschlichen Natur; aber den Titel wirklich zu tragen, ist ein Werk der Gnade, welche sie nicht verdient.

Baumgarten (1856): Wie der Blick auf Jesum uns mitten in der Unseligkeit des Lebens zur Seligkeit gereicht.

Fricke: Leiden und Siegen widerstreiten einander so wenig, daß derselbe, der gelitten hat, der Herzog der Seligkeit genannt wird.

## V.

### Die Menschwerdung macht den Sohn Gottes leidens- und sterbensfähig und dadurch geschickt zum Hohenpriester bei Gott zur Erlösung der Menschheit.

Kap. 2, 14—18.

Dieweil denn die Kindlein Gemeinschaft von Blut und Fleisch[1]) besitzen, hat auch er 14
auf wirklich nahekommende Weise solches angenommen, damit er vermittelst des Todes[2]) entmächtigte den, der die Gewalt des Todes hat, das ist den Teufel, *und losbrächte solche, 15
welche durch Todesfurcht das ganze Leben hindurch der Knechtschaft verhaftet waren. *Denn 16
es sind ja doch nicht Engel, die er hülfreich erfasset, sondern Abrahams Samen erfasset er.

[1]) Statt des gewöhnlichen σαρκὸς καὶ αἵματος ist hier nach Sin. A. B. C. D. E., Uffenbach, Itala, Vulgata αἵματος καὶ σαρκός zu lesen, wie Eph. 6, 12.

[2]) Der Cod. Clarom. liest ἵνα διὰ τοῦ θανάτου θάνατον καταργήσῃ, τὸν τὸ κράτος κτλ.

17 *Weshalb er in allem den Brüdern gleich geworden sein mußte, damit er ein barmherziger
18 und ein treuer Hoherpriester bei Gott würde, zu sühnen die Sünde des Volkes. *Denn in wiefern er gelitten hat als einer, der selbst versucht worden ist, kann er denen, die versucht werden, helfen.

## Exegetische Erläuterungen.

1. **Dieweil denn die Kindlein Gemeinschaft von Blut und Fleisch besitzen.** Nämlich — nicht mit ihren Eltern (Volkmar), sondern — untereinander. Die *παιδία* sind die im vorigen Verse Erwähnten, welche nicht blos eine geistliche Gemeinschaft von gleicher Herkunft besitzen, sondern auch als wirkliche Menschen die Gemeinschaft der irdischen Menschennatur. Diese ist, wie gewöhnlich, nach ihren beiden sinnlich wahrnehmbaren Grundbestandtheilen benannt, so jedoch, daß hier das Blut zuerst erwähnt ist, wahrscheinlich im Gedanken an den sogleich näher seinem Heilszwecke nach beschriebenen Tod des Erlösers. Die Anknüpfung des Satzes mit *ἐπεὶ οὖν* zeigt aber, daß es ebenso falsch ist, die Anknüpfung in dem bloßen Wort *παιδία* zu finden (Hofmann), als zu behaupten, das grammatisch mit dem Vordersatze verbundene *οὖν* gehöre logisch zum Nachsatze, wie Lün. infolge der Ansicht annimmt, daß V. 11—13 Nebenbemerkungen seien und daß der Verfasser jetzt zu dem Hauptgedanken in V. 10 zurückkehre. Mit *ἐπεί* wird vielmehr von dem durchaus nicht nebensächlich berührten vorbildlichen Verhältnisse zu dem in Christo stattfindenden übergeleitet, indem das konstante Naturverhältniß bemerklich gemacht wird; während *οὖν* darauf hinweiset, daß es sich um eine Folgerung handelt. Weil es sich so verhält, daß die *παιδία*, und zwar nicht die Kinder überhaupt, sondern die in Rede stehenden nicht ideale Gestalten, sondern wirkliche Menschen sind: so folgt, daß die Menschwerdung des Sohnes Gottes, wodurch die Leidensfähigkeit desselben bedingt ist, das sachgemäße Mittel zur Erreichung des göttlichen Zweckes ist, die in Knechtschaft gefallenen Menschen in das wahre Kindschaftsverhältniß zu Gott vermittelst der Erlösung zu versetzen.

2. **Hat auch er auf wirklich nahekommende Weise solches angenommen.** Der Aorist *μετέσχεν* weiset auf die schlechthin schon der Vergangenheit angehörige Annehmung der menschlichen Natur hin, während das Perfektum *κεκοινώνηκεν* den aus der Handlung des *κοινωνεῖν* (welches hier wie bei den Klassikern mit dem Genitiv konstruirt ist) hervorgegangenen bleibenden Zustand bezeichnete. Gewiß ist *παραπλησίως* nicht als ein ermäßigtes *ὁμοίως* zu nehmen; denn der Verfasser sagt V. 17 *κατὰ πάντα* (Hofm., Del.), und es wird nicht eine bloße Analogie des Lebens Jesu mit einem wirklichen Menschenleben behauptet, oder eine allgemeine Aehnlichkeit in gewissen, einzelnen Vergleichungspunkten, durch welche ein einigermaßen verwandtes Verhältniß entstanden wäre. Es handelt sich hier gerade um Hervorhebung der wahren und vollen Menschheit des Sohnes Gottes. Aber das fragliche Wort ist deshalb doch nicht „gleichfalls" zu übersetzen (de Wette), oder „gleichermaßen" (Bleek), sondern drückt die wirkliche Annäherung, jedoch mit Hindeutung auf den nie wegzudenkenden Unterschied Jesu Christi von allen anderen Menschen aus (Lün. nach Camero u. a.), wie solches besonders auch Röm. 8, 3 und Phil. 2, 7 geschieht. *Ὁ λόγος οἱονεὶ σάρξ γίνεται.* Orig. c. Cels. IV, 15.

3. **Damit er vermittelst des Todes entmächtigte den** ꝛc. Aufhebung des Todes im Messiasreich ist Bestandtheil der Weißagung Jes. 25, 8; Hos. 13, 14; Dan. 12, 2. 3. *Κράτος τοῦ θανάτου* ist nicht die Macht zu tödten, denn diese hat Gott allein. Auch ist *κράτος* nicht absolut zu nehmen und *τοῦ θανάτου* nicht als Genit. subj. (Ebrard). Dies ist zu künstlich für den Gedanken, daß hier von der Gewaltherrschaft des Todes, 1 Kor. 15, 56, die Rede ist, welche vermittelst der Ursünde der Teufel erlangt hat und stetig ausübt, Weish. 2, 24; Röm. 5, 12. Habet hanc tyranidem non ut dominus sed ut carnifex (Quenstädt). Der hier gewählte Ausdruck läßt sich mit Tholuck vielleicht daraus erklären, daß der Verfasser den Begriff des Hades mit dem des Todes, welche neben einander als personifizirte Herrscher, Offenb. 1, 18; 6, 8; 20, 14, erwähnt sind, zusammenfaßte und den Teufel zugleich als den Herrn des Hades vorstellte, dem der Erlöser den Schlüssel entwunden, Offenb. 1, 18. Jedenfalls ist der Teufel nicht identisch mit dem Todesengel, der nicht einmal in der jüdischen Angelologie mit dem Sammael zusammenfällt, sondern er ist der Menschenmörder von Anfang, Joh. 8, 44, dessen Herrschaft der ursächliche Hintergrund alles Sterbens ist (Delitzsch). Satanae voluntas semper iniqua est, sed nunquam potestas injusta, quia a semet ipso voluntatem habet, sed a Domino potestatem (Gregor der Große zu Hiob 1, 11). *Καταργεῖν* bei den Klassikern = unwirksam machen wird von Paulus für die völlige Depotenzirung feindlicher Mächte, 1 Kor. 15, 24, und speziell des Todes, 1 Kor. 15, 26; 2 Tim. 1, 10, gebraucht. Das Wort kommt bei Paulus 25 mal vor, sonst im Neuen Testament nur noch Luk. 13, 7. Es steht Esra 4, 21. 23; 5, 5; 6, 8 als Uebersetzung des aramäischen בְּטַל. Sachliche Parallelen bilden 1 Mos. 3, 15; Jes. 25, 8; 1 Joh. 3, 8. Zu *θανάτου* ist nicht *αὐτοῦ* speziell hinzuzudenken. Diese Ergänzung würde den Gedanken des Verfassers entstellen, welchen schon Primasius richtig ausdrückt: Arma quae fuerunt illi quondam fortia adversus mundum, hoc est mors, per eam Christus illum percussit, sicut David abstracto gladio Goliae in eo caput illius amputavit, in

quo quondam victor ille solebat fieri. „Der Tod selbst und als solcher ist es, welcher Jesu zum Mittel seiner Vernichtigung des Todesherrschers gedient hat; es hat in der Person Jesu ein Leben der Menschheit begonnen, welches aller Todesmacht des Satans überlegen ist, nachdem dieselbe dasjenige Leben (ein Leben in Blut und Fleisch gleich dem unsrigen), in welchem Jesus ihr unterstellt gewesen, in einen Tod gebracht hatte, welcher vielmehr des Todes Tod geworden" (Hofmann, Schriftbeweis II, 1. S. 274).

4. **Und losbrächte solche, welche — — der Knechtschaft verhaftet waren.** Die Rede wendet sich zur Bezeichnung der Subjekte, auf welche sich der Zweck der Menschwerdung Christi bezieht. Dieser Zweck ging nicht auf todesfreie, sondern auf die in der Knechtschaft der Todesfurcht gefangenen Wesen (Delitzsch). Die trefflich so charakterisirte Klasse der Menschen im Unterschied von Engeln und Dämonen ist es, auf welche sich die Erlösung bezieht. Diese Beschränkung ist durch das voraufgestellte τούτους ausgedrückt, während ὅσοι anzeigt, daß innerhalb dieser Umgrenzung der Zweck auf die Gesammtheit geht. Grammatisch möglich ist die Verbindung von δουλείας mit ἀπαλλάξῃ und von φόβῳ mit ἔνοχοι (Böhme, Abresch), da ἔνοχος ebensowohl mit dem Dativ als mit dem Genitiv konstruirt wird. Aber die Wortfolge spricht gegen diese Verbindung. „Φόβος und δοῦλος sind Wechselbegriffe, Röm. 8, 15, wie die Todesfurcht mit dem Schuldbewußtsein; wo dieses wegfällt, tritt die kindliche παῤῥησία ein, und damit ist der Zustand der δουλεία aufgehoben" (Tholuck).

5. **Denn es sind ja doch nicht Engel, die er** ꝛc. Die richtige Auffassung von ἐπιλαμβάνεσθαί τινος = sich an jemand machen, um ihn für sich zu erfassen, ward nach Tholucks Untersuchung zuerst von Castellio in seiner Uebersetzung 1551 ausgesprochen und noch von Beza als exsecranda audacia bezeichnet. Die ganze alte Kirche, auch Erasmus und die Reformatoren, im 17. Jahrhundert noch der reformirte Maresius und die lutherischen Scherzer, Calov, Seb. Schmidt und Chr. Wolf dachten sprachwidrig an die Annehmung der menschlichen Natur, während Camero die richtige Auffassung am gründlichsten vertheidigte, die Socinianer (mit Ausnahme des Socinus selbst) und die Arminianer sie sogleich aufnahmen, der katholische Ribera (1606) lieber gestehen wollte, er verstände Paulum nicht, als der Auslegung so vieler Väter widersprechen, und selbst Rich. Simon die Aufnahme der Aenderung in die Uebersetzung von Portroyal tadelte. Auch Ebrard übersieht das Präsens und das δήπου (= opinor = sollt' ich meinen, oder „doch wohl", Hartung, Partikellehre I, S. 285) und meint, wie früher auch Hofmann, der Verfasser berufe sich auf das bekannte Faktum, daß Gott nicht mit Engeln, sondern mit dem Samen Abrahams in ein Gnaden- und Bundesverhältniß getreten sei. Der Zusammenhang führt überhaupt nicht (wie in V. 6 δέ που) auf den Gedanken an eine Schriftstelle im Alten Testament, obgleich der Uebersetzung der Vulgata (nusquam) mit Luther viele Ausleger von jeher folgten. Das Präsens ferner ist auch nicht auf eine stets bereite Hülfe allgemeiner Art zu beziehen, sondern auf die in Christo zum Zweck der Erlösung geschehende und sich stetig als solche fortsetzende. Einen Widerspruch mit Kol. 1, 20 nehmen Bleek, de Wette, Lünemann ohne Ursache an. Denn das Objekt der Erlösung sind eben die Menschen von Fleisch und Blut, nicht die Wesen von rein geistiger Natur, unter denen die Engel nicht erlösungsbedürftig und die Teufel nicht erlösungsfähig sind. Das Fehlen der Artikel zeigt, daß die Rede nicht von einzelnen, sondern von Gattungen ist. Mit dem Ausdruck σπέρματος Ἀβραάμ wird aber weder dem paulinischen Universalismus widersprochen, wenn auch Paulus selbst nach de Wette's richtiger Bemerkung sich nicht so ausgedrückt haben würde und deshalb nicht blos wie gewöhnlich auf die Herkunft der Leser hinzuweisen ist, noch darf dieser Ausdruck wegen τοῦ λαοῦ (V. 17) und τὸν λαόν (Kap. 13, 12) im geistigen Sinne als Bezeichnung der Menschheit genommen werden (Bengel, Böhme, Klee, Stein, Wieseler); sondern er ruft die den Hebräern geläufige Anschauung hervor, daß sich die heilsgeschichtlichen Führungen der Menschheit im Samen Abrahams konzentriren. „Wie in Absicht auf die Sendung Christi, so auch in Absicht auf das Heil in Christo und in Betreff ihrer Stellung zu den andern Völkern haben die Israeliten eine gewisse Priorität, um nicht zu sagen Superiorität: blos weil die ethischen Bedingnisse von ihnen unerfüllt geblieben sind, ist das Heil von ihnen genommen. Aber da Gott sich aller erbarmen will, so muß dasselbe wieder zu ihnen sich wenden" (Kluge). Zu eng deutet Fricke: die Gläubigen aus allen Völkern. Eine völlig andere Auffassung dieses Satzes entsteht, wenn man mit Dav. Schulz als Subjekt desselben ὁ θάνατος ergänzt: „denn freilich nicht Engel ergreift oder hält der Tod." Diese Auffassung ist grammatisch zulässig, aber logisch nicht annehmbar, da V. 17 eng mit V. 16 zusammenhängt, Christus aber ohne weiteres V. 17 Subjekt ist, wie V. 14 u. 15 (Lün.). Auch paßte hierzu der Ausdruck: „Abrahams Same" in keiner Weise. Richtig weist Ebrard darauf hin, daß V. 17 den schon ausgesprochenen Gedanken so wiederholt, daß sich zugleich eine neue Perspektive öffnet, nämlich der Blick auf den Gedanken, daß Christus nicht blos das vollkommenste Organ der Offenbarung Gottes an die Menschen oder ein über alle Gesandten und Engel, auch über den Engel Jehovahs erhabener Bote Gottes, sondern daß er zugleich der vollkommene hoheprieſterliche Vertreter der Menschheit in ihrem Verhältniß zu Gott sei.

6. **Weshalb er in allem den Brüdern gleich geworden sein mußte.** Mit dem unpaulinischen, aber in unserm Briefe häufigen und auch Apostg. 26, 19 vorhandenen ὅθεν wird als Folgerung aus dem V. 16 angegebenen Zweck der Menschwerdung

Christi auf das Pflichtmäßige derselben geschlossen. Denn ὤφειλεν bezeichnet die aus der übernommenen Aufgabe hervorgehende Schuldigkeit, während ἔδει die rathschlußmäßige Nothwendigkeit, Luk. 24, 26, angezeigt hätte und ἔπρεπεν die mit dem Wesen übereinstimmende Angemessenheit (V. 10). Das ὁμοιωθῆναι steht in verwandtem Sinne Apostg. 14, 11. Lün. preßt die Bedeutung der Aehnlichkeit.

7. **Damit er ein barmherziger und ein treuer Hoherpriester bei Gott würde.** Die Folge der Textworte scheint die Uebersetzung von Luther: „auf daß er barmherzig würde", zu empfehlen, welche auch von Grotius, Böhme, Bleek, de Wette, Stein, Tholuck, Lünemann gebilligt wird. Aber das ἵνα γένηται sagt doch, was Jesus nach eingegangener Gleichheit mit uns Menschen werden sollte, und in diesem Zusammenhange würde die Aeußerung, daß Jesus barmherzig werden sollte, den Gedanken erregen können, daß er es vorher nicht gewesen sei. Zwar hat der Verfasser in dem Heilswerk bisher mehr die Veranstaltung Gottes als die Selbstbestimmung des Heilandes hervorgehoben; allein aus dem Bisherigen erhellt doch deutlich genug, daß auch schon die Menschwerdung ihren Beweggrund im Erbarmen mit den Menschen auf Seiten dessen hat, der sich ihr unterzog (Delitzsch). Naheliegend dagegen ist der Gedanke, daß der Menschgewordene als solcher zum Hohenpriester werden soll, an welchem die beiden zu diesem Berufe wesentlichen Eigenschaften, welche das richtige Verhältniß zu den Menschen und zu Gott ausdrücken, auf dem Wege der geschichtlichen Lebensentwickelung hervortreten. Schon Bengel, welchem sich Cramer, Storr, Ebrard, Hofmann, Delitzsch anschließen, bemerkt über die Inversion der Worte, daß ἐλεήμων, weil im Früheren hinreichend begründet, rückwärts weise, πιστὸς ἀρχιερεύς dagegen vorwärts, weil beide Begriffe noch ihrer weiteren Entfaltung warteten. Der adverb. Zusatz τὰ πρὸς τὸν θεόν gehört zu der Gesammtbeschreibung, nicht zu πιστός allein (Klee), nicht blos zu ἀρχιερεύς (Bleek). Auch geht πιστός nicht auf die Zuverlässigkeit, sondern, wie Kap. 3, 2 zeigt, auf die Treue im übernommenen Berufe. Die Meinung de Wette's, es sei die Bezeichnung Jesu als ἀρχιερεύς nicht genug vorbereitet, ist völlig grundlos. Denn die Erwähnung der Reinigung von Sünden Kap. 1, 3, des Heiligens Kap. 2, 11, der Heilsvermittelung Kap. 2, 10, des Todes Christi als eines Todes für die Menschen Kap. 2, 9 ist hinreichende Vorbereitung, abgesehen von der unmittelbar folgenden Angabe der Leistung, zu welcher Jesus bestimmt war.

8. **Zu sühnen die Sünden des Volkes.** Im Klassischen kommt ἱλάσκεσθαί τινα nur in der Bedeutung vor: propitium facere aliquem, so daß die Götter, zuweilen auch Menschen das Objekt sind, jedes dingliche Objekt aber ausgeschlossen ist. Aber weder die LXX noch das Neue Testament gebrauchen ἱλάσκεσθαι von einer Leistung, durch welche Gott zu gnädiger Gesinnung bestimmt wird, sondern entweder von der gnädigen Selbstbestimmung Gottes, worin sich passive und mediale Bedeutung durchdringen; oder mit Verwischung der dem Medium eigenen Zurückbeziehung auf das Subjekt von einem Thun, dessen Objekt die Sünde ist, durch welches diese aufhört, Gott dem Menschen ungnädig zu machen. Die LXX konstruiren ἱλάσκεσθαι mit dem Dativ der zu sühnenden Sache oder Person = propitium fieri, dagegen ἐξιλάσκεσθαι häufig mit dem Akkusativ oder περί des zu Sühnenden = expiare. Zwar wird im Verhältniß von Menschen zu Menschen gesagt: ἐξιλάσκεσθαι τὸ πρόσωπόν τινος, 1 Mos. 33, 20, und θυμόν, Spr. Sal. 16, 4. Allein nirgends, auch nicht 2 Sam. 21, 3 erscheint Gott oder sein Zorn als Objekt des ἐξιλ., sondern die Sünde wird gesühnt, 1 Sam. 3, 14. Die Sühne tritt zwischen Zorn und Sünde in die Mitte, so daß die letztere bedeckt wird, 4 Mos. 17, 11 ff. Christus nun ist ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, 1 Joh. 2, 2; 4, 10, und von Gott als ἱλαστήριον für uns hingestellt, Röm. 3, 25. Da diese Sühne objektiv sich auf die Sünden der ganzen Welt bezieht, 1 Joh. 2, 2, so ist τοῦ λαοῦ von dem schon vorhin bezeichneten Standpunkte aus geschrieben. Eine falsche Beziehung bringt Del. hinein durch die Deutung: „Er waltet nun als Hoherpriester inmitten einer versöhnten Gemeinde, welche in alttestamentlicher Weise das Volk, d. i. das Gottesvolk genannt wird; und was er als versöhnender Hoherpriester leistet, hat darauf sein Absehen, daß die seiner Gemeinde immer noch anhaftende Sünde keine Trübung in das ein- für allemal hergestellte Liebesverhältniß bringen kann."

9. **Denn inwiefern — — er helfen.** Nicht von der satisfaktorisch für uns verdienstlichen Wirkung des Leidens Christi als der Basis seines Hohenpriesterthums (Hofm.) ist hier die Rede, sondern von der für dieses ihn ethisch befähigenden (Del.). Und nicht blos in dem Umstande, daß Christus gelitten hat, sondern in der Beziehung dieser Leiden auf seine persönliche Beschaffenheit als eines wirklichen Versuchungen unterworfen Gewesenen liegt die Befähigung Christi zur Hülfe für alle, welche fort und fort Versuchungen ausgesetzt sind (Partic. praes.). Die Uebersetzung „Worin" oder „in welchem Bereiche" (Luth., Bl., Ebr. u. a.), beschränkt die Fähigkeit Christi auf das zu enge Gebiet gleicher Leidens- und Versuchungszustände (Lün.). Das ἐν ᾧ ist aufzulösen in ἐν τούτῳ ὅτι = auf dem Grunde davon daß = insofern oder weil (Bernh. Synt. 211).

### Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. „Die dem Gottessohn ihren Anlagen nach verwandten Gotteskinder sind des ἐπιλαμβάνεσθαι, der βοήθεια bedürftig geworden. Diese Erlösung ist aber nicht ein in der Zeit, nach eingetretenem Falle, gefaßter Beschluß, sondern ein ewiger mit dem Ge-

danken an die Schöpfung des Menschen simultaner Gedanke Gottes, Eph. 1, 4; 2 Tim. 1, 9; Röm. 16, 25; 1 Petr. 1, 20. Die Idee des vollkommenen Gottmenschen mußte also zum Heil der ihrem Ziele entgegenzuführenden Gotteskinder sich verwirklichen. — Der Erlöser mußte ein Glied in dem erkrankten Organismus der Menschheit werden, die leidensfähige Menschheit annehmen, nur ohne Sünde, Kap. 4, 15. Das Ziel war Ueberwindung des Todes." (Thol.).

2. Die uns in Christo zu Theil gewordene und fortwährend zu Theil werdende Gotteshülfe bezieht sich nicht auf Beseitigung äußerer Leiden als solcher, sondern geht direkt auf menschliche Leiden, insofern sie entweder Straffolgen der Sünde sind, sowohl der des Geschlechtes als der der Person, oder insofern sie einen zur Sünde versuchenden Charakter haben. Die Hülfsleistung hat deshalb sowohl eine ethische als eine soteriologische Bedeutung.

3. Um der wahre, allgenugsame und wirkliche Heiland für uns zu werden, ist der ewige Gottessohn nicht in eine blos innere Gemeinschaft geistlichen Lebens mit uns eingetreten, sondern in die Natur- und Geschlechtsgemeinschaft unseres geschichtlichen Lebens. Da er jedoch seine Gottheit durch diesen Eintritt in das Bruderverhältniß nicht eingebüßt hat, so bleibt ein nie aufzuhebender Unterschied seiner und unserer Beschaffenheit anzuerkennen, der seinen letzten Grund theils in unserer Kreatürlichkeit, theils in unserer Sündhaftigkeit hat. Unter Berücksichtigung dieses Unterschiedes ist die menschliche Natur in ihrem vollen Umfange geschichtlich zu seiner Natur gemacht worden, und es ist dadurch eine wirkliche Gottesnähe in persönlicher Lebensgestalt unserem Geschlechte zu Theil geworden.

4. Die wirkliche Menschennatur Jesu Christi ermöglicht seine Leidens- und Sterbensfähigkeit, und diese wieder bedingt vollkommene Ausführung seines hohenpriesterlichen Berufes, welche das Mittel zur Erreichung des Heilszweckes ist, um dessentwillen der ewige Gottessohn Mensch geworden ist. „Um der Liebe willen, die er zu uns hatte, hat sein Blut für uns gegeben Jesus Christus, unser Herr, nach Gottes Willen, und sein Fleisch für unser Fleisch und seine Seele für unsere Seele" (Clem. Rom. 1 Kor. 49).

5. Tod und Sünde stammen aus einer gemeinsamen Wurzel. Beide sind ihrem Wesen nach der göttlichen Bestimmung widersprechende Sonderung und haben ihren Ursprung in einer Losreißung von der Gemeinschaft der Kreatur mit Gott. Aber der Tod ist die Offenbarung oder Bloslegung dieses Verhältnisses in Form der Strafe und als Folge des göttlichen zuvor verkündigten Gerichtes; die Sünde dagegen ist die zustimmende Bewegung des Menschen in dem Gott entfremdeten Verhältnisse. Eben deshalb kann von Todesfurcht der Sünder und von Todesgewalt des Satans die Rede sein, von welchen beiden Christus allein zu erlösen vermag, indem er an der Menschheit in ihrem Wesen, ihren Leiden, ihren Versuchungen Theil gewinnt, doch ohne Sünde, und sein heiliges Leben zur Sühne für die Sünden opfert. Zugleich erhellt hieraus, wie Gott sich als Schöpfer und Richter der Welt an dem Sterben der Menschen direkt und positiv betheiligen kann, aber nicht an ihrem Sündigen; während der Teufel zugleich Urheber der Sünde, Versucher der Menschen und Mörder derselben ist.

6. Der Tod, welcher unter den Einwirkungen der Sünde das wesentliche Knechtungsmittel des Satans ist, ward in Christo das wesentliche Befreiungsmittel. „Der Teufel, als der des Todes Gewalt hatte, freuete sich am Tode; und was ihn freuete, das hielt ihm der Herr hin. So wurde sein Kreuz eine Falle für den Teufel" (Augustin serm. 263). „Die Schrift hat verkündet das, wie ein Tod den andern fraß (1 Kor. 15, 54): ein Spott aus dem Tod ist worden. Hallelujah!" (Luth. Osterlied vom Jahre 1524). Dominus itaque noster ad humani generis redemtionem veniens velut quemdam de se in necem diaboli hamum fecit. Hujus hami linea illa est per evangelium antiquorum patrum propago memorata ... in cujus extremo incarnatus Dominus id est hamus ista ligaretur ... Hamus hic raptoris fauces tenuit et se mordentem momordit... Ibi quippe inerat humanitas, quae ad se devoratorem adduceret; ibi divinitas, quae perforaret; ibi aperta infirmitas, quae provocaret; ibi occulta virtus, quae raptoris faucem transfigeret (Gregor. Magn. ad Job. 40, 19).

7. Der Tod des Gottmenschen, der den Satan ermächtigte, ist weder ein blos passives Erdulden feindseliger Angriffe von Menschen oder vom Satan her, noch ein blos aktives Sichhingeben in den Kampf; er ist weder bloße Sündenstrafe, hervorgerufen durch den Zorn Gottes, noch ausschließliches Zeugniß sittlicher Willenskraft unter dem Gesichtspunkte des Gottvertrauens, der Berufstreue, der Pflichterfüllung. Er schließt die sittlichen und die religiösen Beziehungen untrennbar in sich zusammen, läßt die aktive und die passive Seite der Betheiligung sich vollständig und gegenseitig durchdringen und kann nur unter dem heilsgeschichtlichen Gesichtspunkt richtig verstanden werden. Seiner Bedeutung nach Opfertod zur Sühne für die Sünden hat er die Lebensvollendung des Gottmenschen durch den thätigen Gehorsam zur Voraussetzung, die Versöhnung der Welt mit Gott zur Folge und ist in seinem Wesen stellvertretend durch den leidenden Gehorsam.

8. Die Befreiung von der Todesfurcht geschieht nicht durch eine neue Lehre von der Unsterblichkeit, infolge deren sich die Vorstellungen vom Jenseits verändern, sondern durch Versetzung in ein neues Verhältniß, in welchem der Stachel des Todes, das verwundende Schuldbewußtsein ausgebrochen ist, 1 Kor. 15, 17. 55. Christus ist der Fürst des Lebens, Apostg. 3, 15, welcher Tod und Hades besiegt und das Leben vermittelt für Bewußt-

sein und Besitz, 2 Tim. 1, 10; Joh. 5, 24; 11, 25; 14, 19, auch nicht blos die Schlüssel des Todes und Hades in seiner Hand hält, Offenb. 1, 18; 20, 14; 21, 4, sondern durch seine Auferstehung die Gläubigen zu einer lebendigen Hoffnung wiedergeboren hat, 1 Petri 1, 3. 4; die Gewißheit der verklärenden Auferstehung und des ewigen Lebens in ihnen wirkt, Röm. 5, 21; 6, 23, und letzteres selbst zu seiner Herrlichkeitsoffenbarung bringt, Joh. 17, 10; Kol. 3, 3; Phil. 3, 21, indem sein Geist in den Gläubigen zuerst die geistige, dann die leibliche Erneuerung des Lebens schafft, Röm. 8, 11. „Gleichsam eine Wurzel des Lebens ist Christi Tod geworden und des Verderbens Tilgung und der Sünde Beseitigung und Ende des Zornes; wir waren Fluchbeladene geworden und waren in Adam unter dem Gericht des Todes zu stehen gekommen; aber da hat sich das Wort, das von keiner Sünde wußte, einen Adamssohn heißen lassen, und aufgelöst sind durch ihn die von der ersten Uebertretung her verwirkten Beschuldigungen; denn sichtbar ward die Menschennatur in Christo als gesund beschaffene, und diese Fehllosigkeit hat die auf Erden gerettet“ (Cyrill. von Alex.).

9. Es ist ein alter Streit, ob der Verf. das hohepriesterliche Amt Christi erst mit der Rückkehr desselben zum Vater beginnen lasse (Schlichting, Griesbach, Schulz, Bleek), so daß, wie die Socinianer behaupten, das Hohepriesterthum wesentlich mit dem Königthum Christi zusammenfällt und der Kreuzestod nicht der Darbringung, sondern nur der Schlachtung des Opferthiers entspricht; oder ob auch in unserem Briefe die Selbstopferung Jesu am Kreuz als die eigentliche hohepriesterliche That betrachtet werde (Winzer, de sacerdotis officio, quod Christo tribuitur comm. I. 1825 und fast alle Neueren). Für diese letztere Auffassung spricht, daß der Verf. den freiwilligen Opfertod Jesu Christi und das Eingehen desselben mit seinem Blute in das himmlische Allerheiligste als die beiden von einander untrennbaren Akte derselben Handlung in Parallele stellt mit dem bekannten israelitischen Ritus, und daß die Sühnung der Sünden der Menschen auf den Opfertod Christi zurückgeführt wird, Kap. 2, 14; 7, 27; 9, 11—14; V. 26. 28; 10, 10; 12, 14; 13, 12. Die allerdings starke Betonung des himmlischen Charakters des Hohenpriesterthums Jesu Christi erklärt sich aus der Absicht, die höhere und unbedingte Vortrefflichkeit des christlichen Hohenpriesters im Gegensatz gegen die auf Erden in dem vorbildlichen Heiligthum zu Jerusalem waltenden. Die Vertretung der Menschen bei Gott durch den durch die Himmel hindurchgegangenen Christus ist die fortgesetzte Verwaltung des schon angetretenen hohenpriesterlichen Amtes (Lün.). Was mit den Sündopfern des Versöhnungstages im Vorhofe vorging, hat im Selbstopfer Christi hienieden ein für allemal sein vollendetes Gegenbild gefunden; nur das Gegenbild der zwischen der Schlachtung im Vorhofe und der Opferung auf dem Altar des Vorhofes geschehenden Einbringung des Blutes ins Allerheiligste ist ein himmlisches (Del.).

10. Von der sittlichen Selbstentscheidung, welche in wichtigen Lebenslagen die ganze Richtung und hierdurch zugleich das Gesammtgeschick eines Subjektes bestimmt, sind die theils auf dieser Grundlage stattfindenden, durch das ganze Leben sich hindurchziehenden sittlichen Entscheidungen, theils die jene Hauptentscheidung vorbereitenden Willensakte zu unterscheiden. Ebenso sind die von Gott veranstalteten Prüfungen nicht mit den durch den Satan bewirkten Versuchungen zu verwechseln, obwohl beides in denselben Umständen zusammentreffen und gerade dadurch für das betreffende Subjekt gefährlich werden kann. Besonders tragen Leiden diesen Doppelcharakter.

11. In allen diesen Beziehungen ist Jesus uns gleich geworden und hat sich nach Gottes Willen persönlichen und wirklichen Versuchungen in den verschiedensten Lagen und Formen unterzogen, nur mit dem Unterschiede von unserer Beschaffenheit, daß die Sünde weder potenziell noch aktuell sich an ihm gezeigt hat und deshalb keine materiellen Zustände des Verderbens oder eigener Lusterregung, Jak. 1, 14, in seiner Person zu überwinden gewesen sind. Eben deshalb ist er als zweiter Adam Anfänger und Vollender eines neuen Geschlechtes von Gotteskindern in dem alten Geschlechte der Sünder geworden.

12. Das Dasein und die Wirksamkeit des Teufels ist nach dem Lehrzusammenhange auch dieses Briefes als vorhanden anzuerkennen und seine Wirksamkeit als die der Versuchung zur Sünde und der Hineinführung der Sünder in den Knechtszustand des Todes im biblischen Sinne dieses Wortes, so daß leiblicher, geistlicher und ewiger Tod ineinander liegen, aufzufassen. Aber dieser Wirksamkeit des Teufels tritt Christus siegreich entgegen als Helfer derer, die versucht werden, und als Erlöser von der Todesgewalt des Teufels. Das Mittelglied bilden seine Versuchungen und seine Leiden, durch welche er selbst vollendet ward zur Herrlichkeit.

### Homiletische Andeutungen.

Christus ist Mensch geworden, 1) der Beschaffenheit nach in wirklicher Annehmung unseres Fleisches und Blutes; 2) der Absicht nach, um leidens-, versuchungs- und sterbensfähig zu werden; 3) dem Zwecke nach, um uns von der Gewalt der Sünde, des Todes und des Teufels zu erlösen. — Der Tod Jesu Christi ist zu betrachten 1) als das Zeugniß seiner wahren Menschheit und seiner göttlichen Liebe; 2) als das Ende seiner Leiden; 3) als der Gipfel seiner Versuchungen; 4) als das Werkzeug seines Sieges; 5) als das Mittel unserer Erlösung. — Unsere Erlösung ist ein Gnadenwerk Gottes zu unserem Heile. Denn sie ist 1) eine Brechung der Gewalt a. der Sünde, b. des Todes, c. des Teufels; 2) eine Erlösung durch die sündlose Hingebung des Sohnes Gottes in die Gemeinschaft a. unserer Natur, b. unserer Versuchungen, c. un-

ferer Leiden; 3) eine Rettung in die Gemeinschaft a. der Gotteskindschaft, b. der Weltüberwindung, c. der Lebensvollendung. — Die Sühne der Sünden des Volkes erinnert uns 1) an das herrschende a. leibliche und b. geistliche Verderben unsers Geschlechts; 2) an die drückende a. gemeinsame und b. persönliche Verschuldung; 3) an die gerechte a. gegenwärtige und b. zukünftige Vergeltung; 4) an die allezeit bereite Hülfe Jesu Christi als des a. barmherzigen und b. treuen Hohepriesters bei Gott; 5) an die zur Nachfolge Jesu verpflichtende Gemeinschaft a. mit Gott, b. mit den Kindern Gottes. — Worin besteht bei aller unserer Niedrigkeit der Vorzug unseres Geschlechtes vor den Engeln? 1) Wir sind gefallen, aber nicht nothwendig verloren; 2) wir können leiden, aber durch Ueberwindung der Sünden gerade hierin Gemeinschaft mit Christo haben; 3) wir müssen sterben, aber vermögen im Tode eine höhere Stufe des Lebens zu gewinnen. — Wohin wir in Leiden und Versuchungen zu blicken haben: 1) auf die Gefahr, die uns bedroht a. in der Schwere der Anfechtung durch die Verknüpfung von Leiden und Versuchungen, b. wegen des Ursprungs der Versuchungen aus dem Wirken des Teufels, c. hinsichtlich der Folgen unseres Unterliegens, wodurch wir immer schmählicher geknechtet werden; 2) auf die Schwäche, die an uns haftet und a. unsern Zusammenhang mit der Sünde ans Licht zieht, b. unsere natürliche Hülflosigkeit fühlbar macht, c. das Heilsverlangen nach dem Retter weckt, schärft und lenkt; 3) auf die Hülfe, die wir in Christo erlangen können, a. als dem uns Menschen gleichgewordenen Gottessohn, b. der gelitten hat als einer der versucht ward, c. aber durch den Tod dem Teufel die Macht genommen hat. — In Christo Jesu wird uns wahre Gotteshülfe zu Theil; denn 1) seine Menschwerdung zeigt, daß unsere Bestimmung zu Gotteskindern von Gott festgehalten wird; 2) sein Versuchungskampf zeigt die Möglichkeit eines Sieges über die Sünde; 3) sein Todesleiden als des barmherzigen und treuen Hohenpriesters bewirkt die Sühne unserer Sünden und die Zerstörung der Gewalt des Teufels über uns. — Unsere Christenpflicht fordert, 1) daß wir Tod und Teufel nicht fürchten; 2) daß wir die Sünde meiden; 3) daß wir Christum zum Helfer in Leibes- und Seelennoth nehmen. — Der Größe unseres Elendes entspricht die Größe unserer Schuld, aber auch die Größe der göttlichen Barmherzigkeit und Treue in Christo. — Schwer drückt das Leiden, schwerer die Versuchung, am schwersten die Schuld; Christus aber hilft das Leiden tragen, die Versuchung überwinden, die Schuld tilgen. — Unser Text zeigt uns den schlimmsten Feind und den besten Freund; die größte Schwäche und die stärkste Kraft; das bitterste Elend und die sicherste, nächste und süßeste Hülfe. — Christus ist uns in allen Stücken gleich geworden und doch unendlich über uns erhaben geblieben, mögen wir 1) auf die Person hinblicken; oder 2) auf den Wandel; oder 3) auf den Ausgang aus dem zeitlichen Leben.

Starke: Gewalt und Macht hat der Teufel über die Menschen in Ansehung des leiblichen, geistlichen und ewigen Todes. Denn nachdem er das menschliche Geschlecht durch die Sünde in den geistlichen Tod gestürzet hat, so beherrscht er es natürlicherweise durch die Sünde dergestalt, daß er es durch den geistlichen Tod gefangen hält und durch daher entstehenden leiblichen Tod zu dem ewigen führet. — Des Todes Macht ist immerwährende Furcht, Schrecken, Angst, Zittern und Zagen vor dem gestrengen Gericht Gottes, damit die Seele des Menschen gequälet wird, daß sie immer stirbt und doch nimmermehr stirbt, weil sie unsterblich ist. Diese Macht hat der Teufel, das ist er ängstiget und peiniget die Gewissen mit höllischer Furcht und Schrecken, Zittern und Zagen. Der Satan ist von Gott bestellt zu seinem Nachrichter, Gefangenwärter, oder, wenn man so sagen will, zu einem Ausführer des Fluchs des Gesetzes, der Recht hat, den Menschen zu begehren zu der wohlverdienten Strafe und gegen ihn vor Gericht zu handeln kraft des Anspruchs des Gesetzes, so daß Gott, auch ohne seiner Gerechtigkeit zu kurz zu thun, ihm seine Forderung, welche die Forderung des Gesetzes selbst ist, nicht abschlagen kann, Jes. 49, 24; Matth. 12, 29; Offb. 12, 10. — Christus ist die süße Arznei wider die Bitterkeit des Todes. — Kein Held ist von Natur so keck, daß er nicht vor dem Tode erschrecke. Aber die Gläubigen in Christo sind solche tapfere Helden, daß sie auch den Tod nicht fürchten, noch schmecken, Joh. 8, 51. — Das Gesetz thut recht daran, daß es dir deine Sünden offenbaret. Will dich's aber verdammen, dann tritt dein Heiland wider Gesetz, Sünde und Tod und spricht: ich bin eben des Bluts und Fleisches und sind meine Brüder und Schwestern; was sie gethan haben, habe ich bezahlet. Gesetz, willst du sie verdammen, verdamme mich; Sünde, willst du stechen und tödten? stich auf mich; Tod, willst du fressen und verschlingen? so verschlinge mich. Der Stand der Knechtschaft ist dem Stande der Kindschaft entgegengesetzt und mit einer ängstigenden Furcht des Todes verknüpft, da man sich von der Sünde und Gewalt des Satans also beherrscht findet, daß man sich aus eigenen Kräften davon nicht losmachen kann, Joh. 8, 34, und diese Knechtschaft ist viel schwerer, als diejenige des Alten Testaments unter dem Gesetze und den levitischen Satzungen, die dem Stande der Unmündigen gleich war, Gal. 4, 1—5. Die durch Christum geschehene Erlösung gebieret nun eine solche Freiheit, dadurch man von aller Knechtschaft und knechtischen Furcht zur wahren Kindschaft gelanget und Gott mit willigem und freudigem Geiste in aller Wahrheit und Lauterkeit dienet. Denn da sie das geistliche Leben in der Ordnung der Wiedergeburt mit sich führet, so höret damit die Furcht vor dem leiblichen Tode auf, der nun eine Wohlthat ist, Luk. 1, 74. 75; Röm. 8, 15; Gal. 5, 1; 1 Joh. 4, 18. — Die gefallenen Engel haben keine Erlösung zu hoffen, Matth. 25, 41. 46. — Die Eigenschaften eines wahrhaften Hohenpriesters sind Barmherzigkeit und Treue; beide sollte Christus aus der Gleichheit mit uns haben. 1) Die Barmherzigkeit ist zwar eine göttliche Eigenschaft, die sich an dem Sohne Gottes gefunden, ehe er Mensch worden. Aber wie er unsere elende Natur an sich genommen, hat er selbst eine wirkliche Empfindung von unserem Elende gehabt. Es weiß niemand so, wie einem Kranken oder Armen zu Muthe ist, als wer selber krank und arm gewesen ist. 2) Aus der Barmherzigkeit fließet die Treue. Diese bringt Christum dazu, daß er nicht nur einmal unser Hoherpriester und Vorbilder gewesen ist, sondern er ist es noch täglich, Kap. 7, 25. — Wie allerhand Leiden und Trübsal Versuchungen heißen, 2 Kor. 10, 13, auch die Leiden Christi, Luk. 22, 28,

so kann man auch sagen, Christus sei von Gott versucht worden, aber nicht zum Bösen, sondern zum Guten, nämlich 1) Gottes Ehre und das Heil der Menschen zu befördern; 2) die unbefleckte Heiligkeit Christi und seine große Kraft zu offenbaren; daß er der Held wäre, der den Zorn Gottes, ohne darunter zu erliegen, tragen könnte; 3) ihm vermittelst dieses Leidens den Weg zur Herrlichkeit zu bahnen. — Die Leiden Christi waren nicht allein wirklich, sondern auch verdienstlich, und geschahen um unsertwillen. Darum kommen sie uns zu statten, zuvörderst also, daß sie uns zur Gerechtigkeit zugerechnet werden; und dann auch also, daß unser Hoherpriester uns in unsern Versuchungen, sie mögen nun innerlich oder äußerlich sein, mit seinem Unterricht und mit seiner Stärkung zu Hülfe kommt. — Die Versuchungen sind Christo ein großes Leiden gewesen; denn ob er wohl keine Sünde hatte noch sündigen konnte, so hat es ihm doch desto weher gethan, daß man ihm Sünde zumuthen wolle. Solches gehörte denn zur tiefsten Erniedrigung Christi. — Tröste dich, du frommer Kreuzträger, der du von vieler Noth gedrücket und gedränget wirst, dein Bruder Jesus hat das alles auch geschmeckt; er weiß, wie dich's beuget, er kann dir helfen, er wird dich auch gewiß erquicken, 2 Kor. 4, 10; 1 Petr. 4, 13. — Wenn man alle Unvollkommenheit und alle mühsame Bewegung der Gemüthsneigungen von dem Mitleiden Christi im Himmel gänzlich absondert, so streitet dieses zarte menschliche Mitleiden keineswegs mit seinem verherrlichten Stande. Und wir müssen auch wissen, daß die Freude seiner menschlichen Natur im Himmel nun noch so groß und vollkommen nicht sein kann, weil sein mystischer Leib hier noch mit Leiden umgeben und mit Schwachheiten umhangen ist, als sie wohl sein wird, wenn dieses einmal alles wird aufhören nach der Auferstehung der Todten.

Spener: Weil alle Macht des Satans in der Sünde besteht, durch welche er mit uns als Knechten nach seinem Willen umgehet, so ist die Erlösung von derselben ein großer Schatz unserer Seligkeit, 1 Joh. 3, 8; Offenb. 5, 5; Kol. 2, 15. — Kinder Gottes sind schon im Leben selig, weil sie sich vor dem Tode nicht zu fürchten haben. Sie denken mit ruhigem Herzen an ihren Tod und überwinden im Glauben alle die sonst andern natürlich anhangende Furcht, Luk. 2, 29; 2 Kor. 5, 8; 1 Mos. 46, 30. — Die Erlösung Christi haftet nicht auf die, so noch in herrschender Sünde und Macht des Satans sich befinden, kann auch nicht eher, als bis sie sich aus den Stricken des Teufels durch wahre Bekehrung ins Reich des Lichts versetzen lassen, Kol. 1, 13.

Berleburger Bibel: Die Menschwerdung Christi ist zwar nach der Historie allen wohlbekannt, nach dem Geheimniß aber den allerwenigsten, beides nach der Erkenntniß und Praktik. — Das Reich des Todes mußte auf gerechte Weise zerstöret werden, daß die Gebühr geleistet würde. — Der Teufel hat durch unsere Sünde wie eine Herrschaft gekriegt; nicht ein ordentliches Recht, sondern eine Gewalt mit unserer Bewilligung. — Durch die Sünde erlangt er ein doppeltes Recht: zu verdammen und zu herrschen. Beides ist ihm genommen. — Die aus der Sünde entstehende Furcht des Gewissens ist des Menschen lebendige Hölle auf Erden, so lange er nicht durch Gnade und durch den freudigen Geist sich davon erretten läßt. — Wenn ein Mensch auch gleich in wahre Buße anfängt einzugehen, so hat er doch hernach mit der Furcht noch viel zu thun. Denn da wacht die rechte Bangigkeit vor Gottes Zorn erst auf. Man erzittert vor allen gerechten Aussprüchen und Worten Gottes, und findet doch keine rechte Zuflucht und Erlösung davon, so lange kein lebendiger Glaube vorhanden ist. — Diese Frucht der Sünde und des Abfalls ist gar tief gewurzelt und hat die ganze menschliche Natur durchdrungen, daß es nicht so leicht und geschwind kann zugehen und dieselben ausgetrieben werden. Selbst gläubige Christen haben täglich zu streiten, daß sie diesen Feind unter den Sieg des Glaubens halten, wenn er auch schon darunter gebracht ist. — Den Samen der bösartigen Natur nimmt er nicht an, sondern den Samen der Verheißung.

Laurentius: Aus Furcht der Strafe sich des Bösen enthalten ist der knechtische, nicht der kindliche Geist. — Allein die Gläubigen, die Nachkommen Abrahams, werden der Erlösung Christi wirklich theilhaftig.

Rambach: Der Teufel wird hier beschrieben 1) nach seinem Namen als Ankläger und Verleumder, 2) nach seiner Macht, 3) nach seiner Niederlage. — O wunderbarer Wechsel! Wir sind erst geschaffen worden nach Christi Gleichheit, nun wird er geboren nach unserer Gleichheit. — Christus kann denen helfen, die versuchet werden; denn er hat 1) Recht und Vollmacht dazu empfangen; 2) er besitzt die Kraft dazu.

Steinhofer: Es ist ein wunderbarer Krieg am Kreuze und ein unvermutheter Sieg im Tode dieses Gerechten und Heiligen. — Erbarmung gegen den Sünder und Gleichgültigkeit gegen die Sünde kann unmöglich beisammen stehen. — Versöhnung ist das wichtige Wort, worüber wir Jesum in seinem Amte ehren und seine Barmherzigkeit und Treue gern in einem fort genießen wollen.

Hahn: Durch Jesu Barmherzigkeit sollen wir uns wider die Ungeduld waffnen, denn er muthet uns nicht zu viel zu, und wir können Zuversicht zu ihm haben; und seine Treue gibt uns einen Trost und stärkt uns wider allen Unglauben. — Jesus ist treu; denn er hat sich nicht entzogen, so sauer es ihm geschah; er wartete alles ab und beugte sich vor nichts; er wurde nicht müde. Durch diese Treue kommt man allein ans Ziel.

Rieger: Jeder Schritt in dem Geschäft Jesu war noch ein aus freier Liebe geflossenes Annehmen, wie es noch bei der Uebergabe in der Sünder Hände heißt: meinst du nicht, daß ich den Vater bitten könnte? Aber das vom Vater empfangene Gebot und seine Willigkeit, nichts von allem zurückzulassen, legt es ihm so als ein Muß auf, allerdinge seinen Brüdern gleich zu werden. — Wohl dem, welchem der Geist Christi dies „aller Dinge" auf alles so deutet, daß er nun unter allem, was täglich zu thun und zu leiden vorkommt, dies Licht auf seinen Wegen genießt: in ähnlichen Umständen hat sich auch einmal der Heiland um deinetwillen befunden.

Heubner: Das Leiden Christi ist so weit entfernt, seiner Heilandwürde und Macht zu schaden, daß er vielmehr erst dadurch ein rechter Heiland wird. — Gott ist zwar an sich schon barmherzig, 2 Mos. 34, 6, aber diese Barmherzigkeit wird erst recht klar und gewiß durch die Menschwerdung des Sohnes.

Stier: Der Tod Christi hat seine Bedeutung als Leiden des Todes, das Leiden wiederum nur darin, daß er versucht wurde in dem, was er gelitten hat. — In Christi Mittleramt laufen alle Fäden zusammen: des Teufels Macht, Gottes Recht und der Menschen Bedürfniß.

## Zweiter Abschnitt.

### Vorzug Jesu Christi vor den gottgesendeten Dienern und Führern Israels, Mose und Josua.

#### I.

**Die Ermahnung zur Treue gegen den treuen Gottesboten Christus hat zur Grundlage den Vorrang Christi als des über das Haus gebietenden Sohnes vor Mose dem treuen Diener im Hause.**

Kap. 3, 1—6.

Deshalb, heilige Brüder, himmlischer Berufung Genossen, richtet euren Sinn auf den 1
Gottesboten und Hohenpriester unseres Bekenntnisses, Jesum[1]), *welcher treu ist dem, der 2
ihn gemacht hat, wie auch Moses in seinem ganzen[2]) Hause. *Denn höherer Herrlichkeit als 3
Moses ist dieser gewürdigt, in dem Maße, in welchem höhere Geltung als das Haus derjenige
hat, der es hergerichtet. *Denn ein jedes Haus wird von jemand hergerichtet, der aber alles[3]) 4
hergerichtet hat, ist Gott. *Und zwar während Moses treu ist in dessen ganzem Hause als 5
Diener zum Zeugniß dessen, was künftig verkündigt werden sollte, steht dagegen Christus als
Sohn über dessen Hause; *dessen Haus sind wir, sofern wir anders die Zuversicht und den 6
Ruhm der Hoffnung bis ans Ende unerschüttert[4]) festhalten.

#### Exegetische Erläuterungen.

**1. Deshalb, heilige Brüder, himmlischer Berufung Genossen.** Die Anknüpfung mit ὅθεν zeigt, daß diese Ermahnung durch die voraufgehende Charakteristik Jesu motivirt ist. Dasselbe ist der Fall mit der Bezeichnung der Leser, welche jedoch nicht als Brüder Christi (Michaelis, Carpzov u. a.) und nicht als jüdische Stammgenossen des Verfassers (Chr. Fr. Schmidt), sondern als von der Welt gesonderte Glieder der christlichen Brudergemeinde, welche einer vom Himmel gekommenen (ἐπουράνιος = ἡ ἄνω κλῆσις Phil. 3, 14; vgl. Hebr. 13, 25), und zwar wirksamen, d. h. die Theilnahme an den himmlischen Gütern und Segnungen, Kol. 1, 5, vermittelnden Berufung zum Reiche Gottes theilhaftig geworden sind, direkt angeredet werden, wodurch die sogleich folgende Ermahnung nach Inhalt und Ausdruck eine tiefere Begründung und eine stärkere Belebung empfängt. Die Verbindung von ἀδελφοὶ ἅγιοι findet sich sonst nirgends (1 Thess. 5, 27 ist die Lesart zweifelhaft), ist aber hier sehr passende Zusammenfassung der von Kap. 2, 11 an entwickelten Gedanken. Die andern Prädikate weisen noch weiter zurück auf Kap. 2, 1, ja auf Kap. 1, 1.

**2. Richtet euren Sinn auf den Gottesboten und Hohenpriester unseres Bekenntnisses.** Κατανοεῖν bezeichnet die Hinwendung des νοῦς auf einen Gegenstand, jedoch nicht behufs theoretischer Erkenntniß, sondern zu praktischer Erwägung dessen, was man an ihm habe, d. h. zur sittlich-religiösen Beachtung. In den beiden Prädikaten Jesu werden die bisherigen Ermittelungen höchst bezeichnend den Lesern vor die Augen gestellt. Jesus ist das höchste und abschließende Organ der Offenbarung Gottes an die Menschen und zugleich der wahre und vollkommene Mittler der Erlösung. Zur Vermeidung jeden Mißverständnisses wird er aber nicht ἄγγελος genannt, sondern ἀπόστολος, welches Wort ebenso dem hebr. Maleach entspricht als dem Sachverhältnisse, Gal. 4, 4, Joh. 3, 34; 5, 36; 6, 29; 10, 36; 20, 21. Tholuck und Biesenthal sind nach Braun, Deyling, Schöttgen geneigt, an den rabbinischen Sprachgebrauch zu denken, nach welchem ἀπόστολος = שְׁלִיחַ einen Mittler bedeuten könnte. Allein nach Del. hat der Priester gerade nur in seiner Eigenschaft als Delegirter theils Gottes, theils der Gemeinde zuweilen diesen Namen. Otto (der Apostel und Hohepriester unsres Bekenntnisses, 1861) nimmt eine Rückbeziehung auf 4 Mos. 13 an und faßt das Resultat seiner Untersuchung in folgender Umschreibung zusammen: „Daraus, ihr Brüder, die ihr aus der Welt errettet und des Heimatsrechts im Himmel theilhaftig geworden seid, ersehet, daß der Botschafter und Hohepriester unsres Bekennens, d. h. derjenige, der zu-

[1]) Das einfache Ἰησοῦν hat den Sprachgebrauch des Briefes für sich und die Autorität von Sin. A. B. C*. D*. 17. 34.

[2]) Das ὅλῳ wird geschützt durch Sin. A. C. D. E. K. L. M. und dadurch, daß es Bestandtheil der vom Verf. berücksichtigten Stelle 4 Mos. 12, 7 ist.

[3]) Statt τὰ πάντα ist blos πάντα zu lesen nach Sin. A. B. C*. D*. E*. K. M. 17. 53.

[4]) Μέχρι τέλους βεβαίαν wird von einigen seit Mill als Glossem aus V. 14 betrachtet und ist sprachlich hart, doch nicht ohne Analogie bei Klassikern und bezeugt durch Sin. A. C. D. E. K. L. M.

erst mit dem Bekenntnisse: „Jehovah rettet", das heilige Erbland betreten hat und nun als Führer an unserer Spitze steht, der aber zugleich der Hohepriester unsres Bekennens ist, d. i. der unser Bekennen „Jehovah rettet" vor Gott bringt, indem er unsern Eingang in die himmlische Heimat vermittelt, in Summa, daß der Botschafter und Hohepriester unseres Bekennens, Jesus [gewissermaßen: unser Josua] ein πιστός ist dem, der ihn gemacht hat." Hier findet eine Eintragung von Beziehungen statt, auf welche wohl ein grübelnder Scharfsinn verfallen kann, die aber dem Kontexte völlig fremd sind. Schief ist auch der Ausdruck bei Kluge (S. 19): „wegen seiner κλῆσις heißt der Sohn ἀπόστολος, wegen des ἁγιάζειν, ἀρχιερεύς." In seiner doppelten Eigenschaft ist nun Jesus sogleich als unserem, d. h. dem christlichen Bekenntnisse spezifisch angehörig bezeichnet. Die Uebersetzung der Itala: constitutionis nostrae, wobei man an den Boten des Bundes, Maleachi 3, 1, denken könnte, ist unzulässig, weil ὁμολογία im Neuen Testament nur „Bekenntniß", niemals „Vertrag" bedeutet und zwar mit Zusammenfassung der subj. (de W.) und der obj. Seite (Bl., Lün.) des Bekenntnisses 2 Kor. 9, 13; 1 Tim. 6, 12. 13. Der Genitiv ist der der Angehörigkeit.

3. **Welcher treu ist dem, der ihn gemacht hat, wie auch Moses in seinem ganzen Hause.** Nach Otto soll πιστός nicht auf die sittliche Qualität gehen, sondern auf die „Stellung zunächst dem Herzen eines Höheren" (S. 47) und deshalb in der Bedeutung betraut, Vertrauter, Vertrauensorgan genommen werden. Dies stimmt durchaus nicht mit Kap. 2, 17, wo jedenfalls eine sittliche Beschaffenheit genannt ist, zu deren Darlegung in seinem hohenpriesterlichen Berufe der Sohn Gottes Mensch geworden sei. Die Treue Jesu verpflichtet aber die Gemeinde zur Treue. Die Erwähnung der ersteren begründet die Forderung der letzteren; und dies umsomehr, als die beiden geschichtlichen Urheber des Alten und des Neuen Bundes in Beweisung dieser Berufstreue den Ihrigen ein Vorbild gelassen haben, und zwar der Treue gegen den, der ihre geschichtliche Stellung bewirkt hat. In dieser Beziehung findet eine Gleichheit zwischen Jesu und Mose statt, welche dem paränetischen Zwecke zu gute kommt. Das Objekt des καταναεῖν ist nicht die Thatsache, daß Jesus ein πιστός ist (Otto), sondern die als ganz eigenthümlich schon gekennzeichnete Person Jesu, als deren inhärirende Eigenschaft durch ὄντα die Treue hervorgehoben wird (Lün). Bleek nach Seb. Schmidt preßt irrig das Präsens, als solle es sich auf den erhöheten Christus beziehen. Auch ist nicht hinter Moses ein Komma zu setzen (Calv., Bl., Ebr.). Die folgenden Worte finden sich nämlich so schon 4 Mos. 12, 7 und passen eigentlich nur auf Mose. Denn hinsichtlich Jesu wird sogleich der Unterschied bemerklich gemacht, daß er über das Haus gesetzt sei. Das ποιεῖν bezeichnet das Hinstellen auf den Schauplatz der Geschichte (de W., Del., Thol.). Bleek, Alford und Lün. wollen mit Ital., Ambros., Primas., D. Schulz die eigentliche Bedeutung festhalten und sie entweder auf die Menschwerdung oder auf die vorweltliche Zeugung beziehen. Sie haben darin Recht, daß man nicht einen zweiten Objektsakkusativ ergänzen darf, so daß der Sinn wäre: „der ihn dazu, d. h. zum Apostel und Hohenpriester, gemacht hat" (nach Chrys. die meisten). Allein da ποιεῖν Kap. 1, 2 für das wirkliche Schaffen gebraucht ist, so würde bei Beziehung des Wortes auf die vorweltliche Zeugung eher die Arianische Auffassung eine Stütze finden, daß Christus ein κτίσμα sei. Dies lassen jedoch die Kap. 1, 3 gebrauchten Ausdrücke nicht zu. Eine Beziehung auf den zeitlichen Lebensanfang Jesu ist aber schwerlich mit den orthodoxen Vätern anzunehmen, da die Annahme der menschlichen Natur durch den Logos im Schooße der Maria oder die überschattende Thätigkeit des Heiligen Geistes und der Kraft des Höchsten, Luk. 1, 35, schwerlich mit diesem Ausdruck bezeichnet worden wäre. Vielleicht ist der Verf. durch 1 Sam. 12, 6 zum Gebrauche desselben veranlaßt worden (Bl.). Das Haus ist Bezeichnung der Familie Gottes oder des theokratischen Volkes, Kap. 10, 21, in dem Moses eine Stellung hatte, in welcher er Treue erweisen konnte. Die Beziehung von αὐτοῦ auf Moses (Oek. u. a., denen ich früher beistimmte) ist unzulässig, weil die Worte auf 4 Mos. 12, 7 zurückweisen; die auf Christus (Bl., Riehm) würde vorgreifen.

4. **Denn höherer Herrlichkeit — — — hergerichtet.** Es wird nicht der vorhergehende Vers explizirt oder analysirt (de W.), sondern die Ermahnung κατανοήσατε (V. 1) begründet. Zunächst wird die Erhabenheit Jesu über Mose ausgesprochen, welche um so beachtenswerther erscheint, als sie auf der Grundlage der Anerkennung gleicher Treue hervortritt. Das Verhältniß wird dann veranschaulicht an dem Verhältniß, welches überall zwischen einem Hause und dem Gründer desselben stattfindet. Κατασκευάζειν bezeichnet nicht das bloße Errichten, sondern vornehmlich das Einrichten eines Hauses mit Geräthen und Dienern. Allein hieraus folgt nicht, daß man τιμὴν τοῦ οἴκου (= Ehre vom oder im Hause) zu verbinden habe (Wolf, Mich., Steng. u. a.). Der Genit. hängt vielmehr von πλείονα ab. Die Anerkennung, die einem Hause gezollt wird, gebührt im höchsten Maße dem, der das Haus hergerichtet hat. In demselben Verhältnisse steht die δόξα Christi zu der des Moses. Dies bezieht sich nicht auf den Glanz des Angesichts, wenn Moses mit Jehovah geredet hatte und nun Gottes Wort zu Israel zu reden hatte, im Unterschiede von der δόξα der ganzen Leiblichkeit Jesu (Hofm., Weißag. II, 188), 2 Kor. 3, 7; sondern auf die Herrlichkeit der Berufsstellung. Völlig unhaltbar ist die Behauptung von Delitzsch, daß die ganze Beweisführung verwirrt werde durch die Annahme, daß unter dem Gründer Christus zu verstehen sei. Es folgt daraus gar nicht,

daß Moses das Haus sein müsse, was absurd wäre. Der Gedanke könnte ja der sein, daß Moses als Diener nur ein Glied oder ein Theil des Hauses sei, dessen Gründer Christus ist. Man kann nur sagen, daß der Satz nicht direkt von Christo spricht, sondern die Form einer allgemeingültigen Aussage hat, und daß noch keine Veranlassung vorliegt, über die zunächst in dem Satze ausgesprochene Vergleichung des Verhältnisses Jesu zum Moses mit dem Verhältnisse eines Gründers zu einem Hause hinauszugehen. Aber man wird unwillkürlich an Jesum denken und zur Anwendung dieses Satzes auf ihn als den Stifter des Gotteshauses, welches wir Christen sind, Berechtigung haben.

5. **Denn ein jedes Haus wird von jemand hergerichtet, der aber alles hergerichtet hat, ist Gott.** Es ist auch dies ein allgemeiner Satz von unbezweifelbarer Wahrheit, der ein Mittelglied für den zu ziehenden Schluß, aber weder einen zu parenthesirenden Nebengedanken noch den Schluß selbst bildet. Wenn Christus Stifter der wahren Theokratie ist, so folgt daraus nicht, daß er dies Haus neben das durch Mosis Dienst zu Stande gekommene Haus Gottes gesetzt hat. Vielmehr aus dem, was der allgemeine Satz in Erinnerung bringt, nämlich daß Gott der alles Gründende und Einrichtende ist, der Jesum wie Mosen geschichtlich hat auftreten lassen, folgt, daß die durch Jesum gestiftete Theokratie dem Willen Gottes entspricht. Irrig nahmen viele ältere Ausleger mit Theodoret θεός als Prädikat und fanden in diesem Satze eine Beweisstelle für die Gottheit Jesu, welcher Subjekt sein sollte. So auch Otto, welcher unter dem οἶκος V. 3 speziell das Haus Gottes versteht und das Folgende so umschreibt (S. 87 u. 96): „Denn jedes Haus wird von irgend jemandem eingerichtet (aber allen seinen Bedürfnissen zu entsprechen, das vermag keiner); wer mit allem das Haus eingerichtet hat (sc. wie Jesus das Haus Gottes sc. für Zeit und Ewigkeit), der ist alles vermögend, ist göttlichen Wesens (θεός)". Allein das Fehlen des Artikels zwingt zu dieser Auffassung nicht, da θεός schon ganz den Charakter eines nom. propr. hat; und der Zusammenhang ist dagegen. Πᾶς οἶκος bezeichnet nicht das Haus in allen seinen Theilen, das ganze Haus, sondern nach dem Sprachgebrauch des Briefes (Kap. 5, 1. 13; 8, 3) jedes Haus. Bei der direkten Beziehung des früheren Satzes auf Jesum schiebt man den Gedanken ein, daß hier die Frage beantwortet werden solle, wie von einer Treue Jesu die Rede sein könne, wenn er als der Gründer der Theokratie betrachtet werde. Die Antwort soll dann sein, es verhalte sich mit der Theokratie wie mit jedem Hausstande, daß ein Begründer desselben vorhanden sei, ohne daß damit Gott aufhöre, die causa prima von allem und jedem zu sein (Thol., Ebr. u. a.). Aber zu einer solchen ein Bedenken einschließenden Frage ist gar keine Veranlassung, da der Messias von Anfang an als Sohn bezeichnet und in bestimmtester Weise als Mittler der Offenbarung und Erlösung, wie als Mittler der Schöpfung und Regierung der Welt behandelt worden ist, wobei denn auch schon seine Treue zur Sprache kam. Von dieser ist hier überhaupt nicht mehr die Rede, sondern von dem Verhältnisse dessen, der ein Haus hergerichtet hat, zu diesem Hause. Da nun Gott alles hergerichtet hat, so muß auch auf ihn die Theokratie sowohl in ihrer christlichen wie in ihrer mosaischen Gestalt zurückgeführt werden. Dieser Auffassung entspricht völlig der Umstand, daß Gott so eben in Bezug auf den Messias ὁ ποιήσας αὐτόν genannt ist, und daß der folgende Satz erst so einen wirklichen Schluß auf die vorhin bezeichnete höhere δόξα Christi zuläßt und vermittelt. Die Meinung Riehms (Lehrbegriff I, 310), daß Christus als der Begründer schon des altest. Gottesreichs bezeichnet werde und daß Moses von Christo seine Stellung in demselben angewiesen erhalten habe, kann nicht durch Berufung auf die Lehre unsers Briefes, daß der Sohn der Mittler aller auf die Welt gerichteten Thätigkeit Gottes sei, begründet werden. Sie ist vielmehr deshalb zurückzuweisen, weil hier speziell von Jesu, von dem Messias in seiner historischen Erscheinung die Rede ist.

6. **Und zwar während Moses treu ist in — — geredet werden sollte.** Auch Moses ist von Gott aufgestellt und in seiner Treue erwiesen, nicht blos für ein einzelnes Geschäft oder für einen besonderen Zweig in der göttlichen Haushaltung, sondern seine Wirksamkeit und Treue bezieht sich auf die Theokratie in ihrer Gesammtheit. Aber wie das zu Μωϋσῆς gehörige μέν anzeigt, ist innerhalb dieses gleichartigen, Mose und Christo gemeinsamen Verhältnisses eine durchgreifende Verschiedenheit beider Personen hervorzuheben. Moses ist nur als Diener, allerdings weder als Sklav (δοῦλος), noch als Hausknecht, Dienstbote (οἰκέτης), sondern (Weish. 10, 16) als θεράπων wirksam gewesen, welches Wort stets den Begriff einer freiwilligen Unterordnung und eines ehrenvollen Dienstes einschließt. Zugleich ist dies alles vorbildlich und vorbereitend gewesen. Λαληθησόμενα sind nicht die Offenbarungen, welche Moses späterhin selbst noch empfangen sollte, so daß zu übersetzen wäre: um Zeugniß abzulegen von dem, was da sollte geredet werden; wobei Bl., de W., Thol., Lün. speziell an das Gesetz denken, und Riehm an den Ausdruck erinnert, 4 Mos. 12, 8, στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ. Es wurde hierdurch zwar der bestimmte Zeitpunkt im Leben Mosis angegeben, wo ihm selbst künftige Offenbarungen versprochen werden. Aber die Rede ist hier nicht mehr von der Aehnlichkeit, welche Jesus und Moses in der Berufstreue haben, sondern von der Erhabenheit Christi über Moses, deren Anerkennung selbst durch die Treue Mosis, der sich ganz innerhalb seiner Aufgabe gehalten hat, vermittelt wird. Es sind deshalb die Offenbarungen gemeint, für deren Nothwendigkeit der Dienst Mosis selbst in allen Stücken Zeugniß ablegt; und zwar nicht die späteren prophetischen und nicht speziell die in unserem

Briefe enthaltenen Aussagen (Par.), sondern die im Sohne zur Vollendung gekommenen Joh. 5, 49 (Erasm., Calv., Ebr., Hofm., Del. u. a.). Eben deshalb wird jetzt nicht wieder Ἰησοῦς gesagt, sondern Χριστός.

7. **Recht dagegen — — dessen Haus sind wir.** Die Lesart ὅς statt οὗ in V. 6 ist kritisch nicht beglaubigt, und der Artikel fehlt vor οἶκος wie oft vor θεός, νόμος und ähnlichen bekannten Begriffen. Gemeint ist immer die Theokratie oder das Haus Gottes, in welchem Moses diente, an dessen Spitze aber Christus steht, welcher als Sohn dessen, der ihn aufgestellt und das Haus hergerichtet hat, eine durchaus übergeordnete Stellung einnimmt und eine dem entsprechende δόξα hat, weil er als Sohn Gottes nicht blos Herr und Erbe aller Güter, sondern der wesentliche Mittler ihrer Entstehung ist. Diese den Brief beginnenden Aussagen konnten die Leser unmöglich unberücksichtigt lassen. Mit ihnen steht aber die hier gegebene Darlegung im vollkommensten Einklang und ὡς υἱός steht nachdrucksvoll voran, weil mit der Leitung eines Hauswesens auch ein oberer Diener beauftragt sein könnte, dann aber der spezifische Unterschied Christi von Moses nicht ausgedrückt wäre. Es ist deshalb weder αὐτοῦ V. 5 auf Gott und αὐτοῦ V. 6 auf Christum zu beziehen (Oek., Bl., de W. u. a.), als sei der Gegensatz beabsichtigt, daß Moses in einem fremden Hause, Christus aber in dem eigenen die besondere Stellung gehabt habe; noch sind diese Genitive als Genit. der Beziehung aufzufassen = in seinem d. h. in dem ihm zugewiesenen Hause (Ebr., welcher überhaupt verwirrend von zwei Häusern spricht); sondern sie beziehen sich sprachlich beide auf Gott (Chrys., Theodoret, Calv., Lün., Del. u. a.), ebenso das Relat. οὗ, obgleich sachlich von der Christenheit die Rede ist; denn diese wird häufig genug Gottes Haus genannt 10, 21; 1 Kor. 3, 9. 16; 2 Kor. 6, 16; Eph. 2, 22; 1 Tim. 3, 15; 1 Petr. 4, 17; 2, 5, niemals jedoch Christi Haus. Die einfache Ergänzung von ἐστίν zu Χριστὸς δὲ — αὐτοῦ (Erasm., Grot., Del. u. a.) stimmt am besten zu der Hervorhebung des Gegensatzes, während es allerdings auch zulässig ist, πιστός ἐστιν zu ergänzen Kap. 10, 21; Matth. 25, 21 (Bez., Grot., Thol. u. a.), nur nicht zweimal (Bl., de W., Bisp.) = Christus (ist treu) wie ein Sohn über ein Haus (treu ist). Das ὡς kann hier nicht quemadmodum bedeuten, sondern nur ut.

8. **Sofern wir anders die Zuversicht und den Ruhm — — unerschüttert festhalten.** Die Christenheit als solche hat den angegebenen Charakter des Hauses Gottes, daher der Ausschluß vom Tempel die Gemeinde nicht beängstigen darf. Ob wir aber als Gemeinde diesen Charakter bewahren (nicht, ob wir persönlich diese Bezeichnung auf uns anwenden oder uns zu diesem Hause rechnen dürfen), hängt von der Erfüllung der entsprechenden Bedingung ab. Die παῤῥησία bezeichnet hier wie Kap. 4, 16; 10, 19. 35 nicht das freimüthige Bekenntniß (Grot. u. a.), sondern die muthige Zuversicht und Siegesfreudigkeit des Glaubens, entsprechend der Kap. 6, 11 erwähnten πληροφορία τῆς ἐλπίδος, die sich auch in den ungünstigsten Verhältnissen einen entsprechenden Ausdruck gibt. Dieser, die ὁμολογία τῆς ἐλπίδος Kap. 10, 23 ist hier καύχημα genannt, womit das Resultat der Handlung des Rühmens, d. i. der καύχησις bezeichnet ist, nicht diese letztere selbst (Bl. u. a.), auch nicht der bloße Gegenstand des Rühmens (Lün.). Die ἐλπίς bezeichnet im spezifisch christlichen Sinne die Hoffnung auf die Vollendung des Reiches Gottes und auf das Theilhaben daran. Eben deshalb bezieht sich μέχρι τέλους nicht auf den Tod des Einzelnen (Schlicht., Grot., Kuin.), sondern auf das Ende der gegenwärtigen Weltordnung.

### Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Die Verbindung der Christen unter einander hat ihren eigenthümlichen Charakter als einer heiligen Genossenschaft darin, daß sie als eine Gemeinschaft von Gotteskindern, die zum Himmelreich berufen sind, ihren Anfang, ihren Fortgang und ihre Vollendung allein durch ihren Lebenszusammenhang mit dem geschichtlichen Gottmenschen gewinnt. Sie hat deshalb die Aufgabe, dies Verhältniß nicht blos anzuerkennen, sondern auch im Bekennen und im Handeln auszudrücken, und deshalb in der Nachfolge und Aehnlichkeit Christi seine Treue sich anzueignen, welche die Wurzel der Lebensvollendung ist.

2. In der Berufstreue gegen den Gott, der seinen Boten die jedesmalige geschichtliche Stellung gegeben, tritt eine schlagende Parallele zwischen Jesus und Moses hervor, da der Beruf beider sich auf die Stiftung des Gottesreiches unter den Menschen bezieht. Hierdurch hat Moses einen Vorrang vor allen Propheten und Boten Gottes im Alten Bund. Aber die unendliche Erhabenheit Jesu Christi wird hierdurch nicht im mindesten beeinträchtigt, sondern tritt gerade innerhalb der Parallele scharf und klar hervor. Moses ist weder Priester noch König gewesen, sondern innerhalb der Theokratie, auf deren Stiftung sich seine Thätigkeit und Treue bezog, Diener und zwar so, daß die wirkliche Theokratie durch ihn selbst als noch zukünftig bezeichnet ward. Christus dagegen ist Hoherpriester, und deshalb verkündigt er, weil die Erlösung durch sein Selbstopfer vollbracht ward, zugleich das gegenwärtige Heil; und wiederum, weil er Sohn ist, erscheint er zwar als Bote Gottes, aber ist zugleich Herrscher über das Gottesreich und nicht einer seiner Diener und Bürger.

3. Das Bekenntniß der Christen hat zu seinem spezifischen Inhalte den geschichtlichen Gottmenschen und zwar so, daß er in seiner wesentlichen Wirksamkeit zugleich als der das Heil Bewirkende und als der das Heil Verkündigende gilt. Dies Bekenntniß ist das ursprüngliche, gemeinsame und umfassende, welches als apostolisches, schriftmäßiges Grundzeugniß nicht blos die

späteren Lehrbewegungen zu regeln, sondern auch als Ausdruck lebendigen Gemeindeglaubens die einzelnen Seelen in ihren Gedanken-, Gemüths- und Willensbewegungen auf die Person des Heilandes hinzurichten hat, welcher als Sohn Gottes eine unvergleichliche Erhabenheit, ewige Wirksamkeit und göttliche Allgegenwart hat.

4. Die geschichtliche Wirksamkeit Jesu mit ihrem zeitlichen Anfang innerhalb räumlicher Verhältnisse unter gegebenen Bedingungen macht seine geschichtliche Person durchaus nicht zu einem Geschöpf. Dies geschieht auch nicht durch den geschichtlichen Lebensanfang der Person des Gottmenschen. Denn wenn beides, der Lebensanfang und die Wirksamkeit Jesu, nach der einen Seite hin betrachtet werden kann und muß als durch Gottes Willen und Macht festgestellt und in einem bestimmten Zeitmomente herbeigeführt, so muß auf der andern Seite ebenso nachdrücklich die Selbstbestimmung des Sohnes Gottes behauptet werden, durch welche sich derselbe in der Zeit wie in der Ewigkeit in nie gestörter Uebereinstimmung mit dem Willen des Vaters erhalten hat. Denn die Heilige Schrift sagt ebensowohl daß er gekommen, Matth. 9, 13; 18, 11; Joh. 16, 28; 18, 37, wie daß er gesendet sei, Matth. 10, 40; Joh. 20, 21, und betont nicht minder seine Selbstdarbringung zum Opfer, Joh. 10, 17. 18; Ephes. 5, 2; Hebr. 7, 27, wie sein Hingegebensein zur Sühne für die Sünden der Welt, Röm. 8, 32: Joh. 3, 16; 1 Joh. 4, 10. Auch hat weder der Mensch Jesus irgendwann die göttliche Natur empfangen oder erworben, noch hat der präexistirende Sohn Gottes bei seiner Menschwerdung sich in dem Sinne entäußert, daß eine völlige Entleerung von dem Wesen des Logos bis zur Bewußtlosigkeit des Lebensanfanges im menschlichen Embryo stattgefunden hätte, sondern der unerschaffene Sohn Gottes hat die menschliche Natur bei der Inkarnation zur Personaleinheit eines wirklichen gottmenschlichen Bewußtseins und Lebens angenommen. Führte die Konsequenz der Lehre von der communicatio idiomatum wirklich auf die soeben abgelehnte Auffassung der κένωσις, welche Geß (Die Lehre von der Person Christi, Basel 1856) am rückhaltslosesten entwickelt hat, dann wäre es die höchste Zeit, diese dogmatische Lehrform aufzugeben, um den wirklichen Lehrgehalt derselben zu retten. Die Inkonsequenz der lutherischen Dogmatiker der ältern Zeit, welche die Anwendbarkeit der vierten an sich möglichen Art von communicatio idiomatum leugneten, ist großartiger und sachlich richtiger als die formelle Konsequenz vieler Neueren, zeigt aber die Nothwendigkeit einer Umbildung dieser in ihrer bisherigen Gestalt unhaltbaren Lehrform.

5. Indem derselbe Gott, welcher das geschichtliche Auftreten des Moses bewirkt hat, auch das geschichtliche Auftreten Jesu bewirkt, ist ein innerer Widerspruch zwischen der mosaischen und der christlichen Theokratie undenkbar, zumal durch die auf die Gesammtheit derselben als eines Hauses Gottes sich beziehende Treue dieser beiden in Parallele gestellten Personen verbürgt wird, daß in beiden Fällen die Stiftung und Einrichtung des betreffenden Hauses ganz dem göttlichen Willen gemäß geschehen ist. Aber der Unterschied der beiden Personen führt auch einen ihm entsprechenden Unterschied der mosaischen und der christlichen Theokratie herbei. Ebenso läßt sich aus diesem letzteren, der geschichtlich zunächst ins Auge fällt, auf den ersteren schließen. Und dieser Unterschied ist nicht blos der relative und negativ auszudrückende, welchen auch der synagogale Midrasch in den Worten (Jalkut zu Jes. 52, 13) ausspricht „der Knecht Jehovahs, der König Messia, wird hehrer sein als Abraham, erhabener als Mose, höher als die Engel des Dienstes" — sondern er ist der positive und absolute Unterschied zwischen Vorbereitung und Erfüllung auf der einen, zwischen kreatürlichem Diener und Gott gleichem Sohn und Herrn auf der andern Seite.

6. „Mose weißagte wie durch seine Berufsstellung und Berufstreue, so auch durch sein Zeugniß, Joh. 5, 49, auf den Sohn, den Apostel des schließlichen Heils. Nicht minder weißagte das alttest. Gotteshaus, in welchem Mose das Geschäft eines Dieners hatte, nämlich die alttest. Gemeinde, die an der „Hütte des Zeugnisses", Apostg. 7, 44; Offb. Joh. 15, 5, mit deren typischem Hausrath und Haushalt ihren Mittelpunkt hatte, auf das neutest. Gotteshaus, über welches Christus als Sohn gestellt ist, nämlich die neutest. Gemeinde, welche an Christo, in dem Gott menschlich erschienen und also die in der alttest. σκηνή vorgebildete σκήνωσις Gottes bei den Menschen gegenbildlich verwirklicht ist, ihren Mittelpunkt hat" (Delitzsch).

7. Christus schämt sich zwar nicht, uns seine Brüder zu nennen; auch ist er in Wirklichkeit wahrer Mensch geworden und hat sich durch die Beschneidung dem mosaischen Gesetze unterworfen, Gal. 4, 4, und dem israelitischen Gottesvolke einverleiben lassen. Aber hinsichtlich des neutest. Gottesvolkes ist er nicht Glied, sondern Haupt und Herr. Er ist zwar Erstgeborner unter vielen Brüdern, Röm. 8, 29, und hat durch die Art seiner in unserem Briefe besonders betonten Lebensvollendung eine Verwandtschaft mit den zu Kindern Gottes wiedergebornen Menschen und eine Vorbildlichkeit für alle, welche durch ihn vollendet werden. Aber der Ausdruck „Erstgeborner" bezieht sich auf sein Verhältniß zu den im messianischen Reiche Vollendeten nach der Auferstehung, Kap. 1, 5; Kol. 1, 18; Offb. Joh. 1, 5. Seinem Wesen nach ist er Prinzip der Schöpfung, Offb. Joh. 3, 14 und πρωτότοκος πάσης κτίσεως, Kol. 1, 15. Die Prädikate, welche dem Sohne im Anfange unseres Briefes gegeben sind, erlauben nicht, diesem Ausdrucke in dem vorliegenden Abschnitte eine andere Bedeutung zu geben als die, daß er als über das Haus Gottes erhabener Sohn des Bildners von allem diesem wesensgleich ist, so daß ein indirek-

ter Beweis der Gottheit Jesu Christi aus dieser Stelle geführt werden kann.

8. Wenn die Erwähnung der Treue Jesu an seine moralische Vollkommenheit und die Vergleichung seiner Berufsstellung mit der des Moses an seine ein neues Verhältniß der Menschen zu Gott in einem neuen Bunde und Reiche stiftende Thätigkeit erinnert; die Erwähnung der Sohnesnatur und Herrscherwürde Jesu Christi aber zugleich über die Anschauungen des bloßen Moralismus und Religiosismus hinaushebt; und der Schriftzusammenhang nicht gestattet, die gebrauchten Ausdrücke im Sinne des Subordinatianismus und Arianismus zu deuten: so wird durch die Aussage, daß Gott „ihn gemacht" und „alles zugerichtet" hat, jene Auffassung, welche den Vater im Sohne verschwinden läßt, verhindert und doch der Monarchianismus oder der Unitarismus nicht begünstigt.

9. Die Berufung bezeichnet nicht blos die Einladung zum Reiche Gottes vermittelst der Predigt. Diesem Begriff eines *κλητός*, wie er in den Parabeln Jesu sich findet, Matth. 20, 16; 22, 14 und dort keine dogmatische Bedeutung hat, sondern mit der Schilderung bekannter Sitten und Gewohnheiten unzertrennlich verknüpft ist, entspricht in unserem Briefe die Bezeichnung *εὐηγγελισμένος*, Kap. 4, 2 oder *εὐαγγελισθείς*, Kap. 4, 6. Der *κλητός* dagegen ist ebenso wie bei Paulus ein solcher, an welchem der Gnadenruf kräftig geworden ist. Er ist für das messianische Heil, Kap. 1, 14, das ewige Erbe, Kap, 9, 15, welches Inhalt der *ἐπαγγελία* ist, Kap. 6, 17, bestimmt, hat Bürgerrecht im Himmel, Kap. 12, 23, und ist vom Vater dem Sohne gegeben, Kap. 2, 13, und durch eine göttliche That, in welcher sich der ewige Gnadenvorsatz in der Zeit an den Einzelnen verwirklicht, vermittelst des verkündigten Wortes wirkliches Mitglied der zum ewigen Heil bestimmten Gemeinde geworden. Weil aber das Wort Gottes nicht magisch, sondern pneumatisch wirkt und zur Bedingung seiner heilsamen Wirksamkeit die Sinnesänderung und den Glauben hat, worauf auch hier die folgende Entwickelung eingeht, so wird das Beharren im Gnadenstande und das Gelangen zur Vollendung durch die Nachahmung der Treue Jesu Christi vermittelt.

## Homiletische Andeutungen.

Die Pflicht der Treue 1) nach ihrer Begründung durch unser Verhältniß zu Gott; 2) nach ihrem Umfange in dem uns zugewiesenen Berufe; 3) nach ihren Vorbildern in dem Diener und in dem Sohne Gottes; 4) nach ihrem Segen in der Vermittelung der Heilsgüter; 5) nach ihrer Pflege innerhalb der Gemeinde. — Moses und Christus 1) in ihrer Aehnlichkeit a. als Gottgesendete, b. von unbefleckter Treue, c. in der Gesammtheit ihres auf die Stiftung des Reiches Gottes bezüglichen Berufes; 2) in ihrer Verschiedenheit a. nach Stellung und Amt, b. nach Natur und Geschichte, c. nach Einfluß und Ehre. — Wir sind das Haus Gottes, 1) in welchem Sinne? 2) unter welchen Bedingungen? 3) mit welchen Verpflichtungen? — Worauf haben wir bei dem Bekenntniß unseres Glaubens vornehmlich zu sehen? Daß es 1) seinem Inhalte nach wahr; 2) in seinem Ausdrucke klar; 3) in seiner Lebenskraft sicher; 4) in seiner Begründung richtig; 5) zu seinem Zweck tüchtig sei. — Wenn sich die Hoffnung unserer Berufung an uns erfüllen soll, so muß 1) unsere Berufung a. nach ihrem himmlischen Charakter, b. unter göttlicher Gnadenwirkung, c. innerhalb der christlichen Brudergemeinschaft an uns kräftig werden; und 2) unsere Hoffnung a. in ihrer Zuversicht den Glauben, b. in ihrem Ruhme die Lebenskraft, c. in ihrer Beharrlichkeit die Treue der Diener und Kinder Gottes ausdrücken. — Auch die am höchsten unter uns Gestellten sollen nicht aufhören 1) des wahren Gottes Diener, 2) des Hauses Gottes Glieder, 3) des Sohnes Gottes Nachahmer zu sein. — Auch die Geringsten unter uns sollen nicht vergessen, 1) daß Gott alles eingerichtet hat; und 2) daß sie einer himmlischen Berufung Genossen sind. — Das Anfangen im Christenthum ist schwerer als das Anfangen in jedem irdischen Werk; aber das Anfangen im Christenthum ist doch noch leichter als das feste Beharren bis ans Ende. — Klage nicht Gott an, wenn du keine Hoffnung des Heiles hast, sondern murre 1) gegen deinen Unglauben an die himmlische Berufung; 2) gegen deine Untreue in dem dir befohlenen Dienst; 3) gegen deine Nachlässigkeit im Gebrauche der Gnadenmittel des Heils. — Die Segnungen des christlichen Gemeindelebens entsprechen nach Gottes Anordnung 1) den Aufgaben, die wir zu erfüllen haben; 2) den Gefahren, die uns bedrohen; 3) den Bedürfnissen, die uns wesentlich sind. — Das Bekenntniß, auf welches wir verpflichtet sind, weiset uns 1) in einen fröhlichen Glauben, den wir einmüthig bekennen; 2) in eine heilige Liebe, die wir brüderlich üben; 3) in eine selige Hoffnung, die wir treulich bewahren sollen bis ans Ende. — Wir sind berufen 1) durch eine himmlische Berufung, 2) in eine heilige Gemeinschaft, 3) zum Erbe des Sohnes Gottes.

Berleburger Bibel: Die Festigkeit der Lehre gehet voran; dazu muß dann auf unserer Seite kommen das Festhalten, nicht aus eigenen Kräften, sondern der Gnade. Man muß zusehen, daß man nicht aus seiner eigenen Festung falle, 2 Petr. 3, 17. Darin soll man den Ruhm der Religion setzen.

Starke: Was von Gotteswegen hat sollen gesagt werden und auch wirklich gesagt wird, erfordert ein gläubiges Hören und Annehmen. Selig ihr also, die ihr Gottes Wort höret und bewahret, Luk. 11, 29. — Was hilft's, im Geiste angefangen haben und im Fleische vollenden? Das Ende krönet das Werk. — Eine große Würde der Gläubigen ist es, daß sie Gottes Haus sind und heißen. Die Engel heißen wohl Thronen, Kol. 1, 16, aber niemals Gottes Haus. Die Gläubigen werden aber so genennet, sowohl wegen der wesentlichen als wegen der Gnaden-Gegenwart Gottes, nach welcher er in ihnen wohnet. Dieses Haus erleuchtet Jesus Christus als das rechte Licht nach seinem prophetischen Amte; er heiliget es nach seinem hohenpriesterlichen, daher es 1 Petr. 2, 5 heißet ein geistlich Haus; er erhält und beschützt es nach seinem königs-

lichen Amte, Wie er aber in diesem Hause wohnt, so ist er auch selbst dessen Grund, auf welchen es erbauet ist, 1 Kor. 3, 11; Ephes. 2, 20; 1 Petr. 2, 6.

Laurentius: Gläubige können getrost sein; sie sind Gottes Haus und Tempel. — In dem Glauben wird Beständigkeit erfordert. — Von Bogatzky: Es sehen aber die Gläubigen, auch die blödesten, daß sie unserm Gott nicht zuviel zutrauen und nicht so viel auf ihn hoffen können, daß sie sich nicht noch immer besser zu diesem Vertrauen, zu dieser Hoffnung zu erwecken haben; denn es sind immer viel Dinge da, die uns Vertrauen, Glauben und Hoffnung nehmen wollen; darum sollen wir eben alles festhalten und uns auch nicht unsere Gebrechen in solchem Vertrauen, in solcher Hoffnung lassen schwach und wankend machen. — Steinhofer: Glauben und Bekenntniß des Glaubens vor Gott und Menschen sind die zwei Sachen, worauf es einem Christen beim Evangelio des Neuen Bundes ankommt, Röm. 10, 4. — Durch den Glauben kommt man wirklich zu einem seligen Genuß der Gnade und zu einer wesentlichen Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohne unserm Herrn Jesu Christo. Und durch das Bekenntniß dieses Glaubens kommt man zugleich in die Mitgenossenschaft derer, die eben denselben theuern Glauben empfangen und Jesum zum Herrn und Haupt haben. — Man kann aus allem, was im Hause Gottes vorgeht, wahrnehmen, daß der ewige Sohn, den alle Kreatur für ihren Schöpfer und Herrn erkennen muß, insbesondere der Gott und Herr der Sünder sei. — O Treue, mache mich dir treu!

Hahn: Wer den Blick auf Christum gerichtet hat, wird Aufmunterung genug zur Treue haben und destomehr darauf sehen, daß es nicht an ihm fehle. — Die Treue aller Knechte Christi ist nur ein schwaches Schattenbild von der Treue Christi unseres Herrn.

Rieger: Als Apostel hat Jesus Gottes Zeugniß zu uns gebracht; als Hoherpriester handelt er in unserer Sache mit Gott; und der Glaube bekennt ihn oder nimmt ihn für das an, wozu er uns von Gott gemacht ist. Vertrauen und Ruhm der Hoffnung sind die Bande, an denen dies Haus, dies göttliche Geschlecht mit seinem Haupt zusammenhängt, und der Beruf zu einem Glauben und zu einerlei Hoffnung des Berufs verbindet auch diese Hausgenossen untereinander, daß es nur am Festhalten liegt. — Stier: Jenes Haus Gottes, worin Moses treu heißet, war nur die Vorhalle und der Anfang des Baues, der in Christo erst völlig bereitet erscheint. — Fricke: Mit Christi Kommen steht das Haus Gottes fertig da. Es ist alles bereit, wir brauchen nur einzutreten. Wenn wir aber eintreten, so werden wir selbst, 1 Petr. 2, 5 lebendige Steine an diesem Hause.

## II.

### Die Drohung des Alten Testaments, daß die Ungläubigen nicht in die Ruhe Gottes eingehen werden, ist von dem Gottesvolk des Neuen Bundes umsomehr zu beherzigen.

Kap. 3, 7—19.

Deshalb, wie der Heilige Geist sagt: »heute, so ihr seine Stimme höret, *verstocket 7 8
eure Herzen nicht, wie bei der Erbitterung am Tage der Versuchung in der Wüste; *wo eure 9
Väter in Prüfung Versuchung anstellten[1]) und sahen meine Werke vierzig Jahre hindurch.
*Deshalb ward ich entrüstet über dies Geschlecht[2]) und sprach: immer gehen sie irre mit dem 10
Herzen! Sie aber erkannten nicht meine Wege, *so daß ich schwur in meinem Zorn: wahr- 11
lich, sie sollen nicht eingehen zu meiner Ruhe. *Sehet zu, Brüder, daß nicht etwa sich befinde 12
in irgend einem von euch ein arges, dem Unglauben angehöriges Herz, darin, daß er abfällt
vom lebendigen Gott; *sondern ermahnet euch selbst tagtäglich, so lange es Heute heißt, daß 13
nicht aus euch irgend einer[3]) verstockt werde durch Betrug der Sünde. *Denn Genossen 14
Christi sind wir geworden, so wir anders den Anfang der Zuversicht bis ans Ende unerschüttert festhalten. *Wenn gesagt wird: heute, so ihr seine Stimme höret, verstocket eure Herzen 15
nicht, wie bei der Erbitterung! — *was für welche, nachdem sie gehört hatten, erbitterten 16
sich denn? Waren es nicht gerade alle aus Egypten unter Mosis Vermittelung Ausgezogene?
*Ueber was für welche aber entrüstete er sich vierzig Jahre lang? nicht über die, welche ge- 17
sündigt hatten? deren Glieder verfielen in der Wüste? *Welchen aber schwur er zu, daß sie 18
nicht in seine Ruhe eingehen würden, wenn nicht denen, welche ungehorsam gewesen? *Und 19
wir sehen, daß sie nicht vermochten einzugehen Unglaubens halber.

### Exegetische Erläuterungen.

**1. Deshalb, wie der Heilige Geist sagt** ꝛc. Die Ermahnung, sich durch das Beispiel der Vorfahren vor Abfall warnen zu lassen, wird durch *διό* als Folgerung aus der bisherigen Entwicklung eingeführt und soll als der Rede des Heiligen Geistes entsprechend aufgefaßt werden (*καθώς*). Auch ist

[1]) Statt *ἐπείρασάν με οἱ πατέρες ὑμῶν, ἐδοκίμασάν με* lesen die Neueren *ἐπείρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν δοκιμασίᾳ* nach Sin. A. B. C. D*. E. M. Uff. 73. 137. Ital. Copt. Die lect. recept. ist kombinirt aus LXX cod. Alex., wo das erste, und Vat., wo das zweite *με* fehlt.

[2]) Statt *τῇ γενεᾷ ἐκείνῃ* ist zu lesen *τῇ γενεᾷ ταύτῃ* nach Sin. A. B. D. M. 6. 17.

[3]) Statt *τις ἐξ ὑμῶν* ist zu lesen *ἐξ ὑμῶν τις* nach B. D. E. K. L. 46. 48. Erstere Lesart hat jedoch Sin.

das διό direkt weder mit κληρόνετε zu verbinden (Schlicht., Ebr., Del. u. a.), so daß eine Verschmelzung des Hauptsatzes mit dem Nebensatz stattfände, denn Gott spricht in dem Citat V. 7—11 in der ersten Person, noch mit βλέπετε V. 12 (Erasmus, Calv., Este, Grot., Bl., Lün., Bisp. u. a.), denn dies steht zu entfernt. Ebensowenig ist die Ermahnung zu ergänzen (Thol., de Wette), sondern das Abbrechen der Rede im Hauptsatz ist charakteristisch. Es läßt dem Leser einen Augenblick Ruhe und fordert ihn doch zugleich zum Nachdenken und zur Anwendung der Stelle auf. Mit neuem Nachdrucke und frisch ansetzend wird die Ermahnung dann von dem Verfasser selbst gegeben in V. 12.

2. **Heute, so ihr seine Stimme höret, verstocket eure Herzen nicht.** Da die LXX oft die hebräische Wunschpartikel mit ἐάν übersetzen, so ist es möglich, daß sie die Worte so genommen haben, wie gewöhnlich der hebr. Text verstanden wird, in welchem des Nachdrucks wegen הַיּוֹם voransteht: o möchtet ihr doch heute auf seine Stimme hören. Möglich ist es aber auch, daß im Hebräischen schon אִם einen hypothetischen Vordersatz einführen soll. Das Citat ist aus Ps. 95, 7—11, welcher durch das plötzliche Eintreten der Rede Jehovahs sich der Klasse der prophetisch geformten einfügt. Um so größeres Recht hat unser Autor, das Heute nicht auf die Gegenwart des (im hebr. Text nicht näher bezeichneten, von LXX als David benannten) Psalmisten zu beschränken und die Rede selbst als das Wort des Heiligen Geistes zu betrachten, zumal die Heilige Schrift in allen ihren Theilen als θεόπνευστος gilt, 2 Tim. 3, 16. — Delitzsch theilt folgende merkwürdige messianische Haggada mit aus bab. Sanhedrin 98a. R. Josua Ben Levi fand einmal Elia (den Tisbiten) stehend am Eingange der Höhle R. Simeons Ben Jochei. Er fragte ihn: Komme ich in die zukünftige Welt? Elia antwortete: Wenn der Herr da (אדון, Name der unsichtbar bei Elia gegenwärtigen Schechina) es will. R. Josua erzählte: Zwei (mich und ihn) sah ich, hörte aber die Stimme von Dreien. Er fragte ihn weiter: Wann kommt der Messias? Elia: Geh und frag ihn selber. Josua: Und wo? — Elia: Er sitzt an dem Thore Roms. Josua: Und woran ist er zu erkennen? Elia: Er sitzt unter Armen, Krankheitbeladenen, und alle binden ihre Wunden mit einem male auf und wieder zu, er aber bindet eine Wunde nach der andern auf und wieder zu, denn er denkt: vielleicht werde ich verlangt (öffentlich hervorzutreten berufen); daß ich ja nicht aufgehalten werde! (wie es geschehen würde, wenn er alle Wunden zugleich aufbände). Da ging Josua hin zu ihm und rief: Friede über dir, Sohn Levi's! Josua: Wann kommst du, Herr? Er: Heute. Zu Elia zurückgekehrt, wurde Josua von diesem gefragt: Was sagte er dir? Josua: Friede über dir, Sohn Levi's. Elia: Damit hat er dir und deinem Vater die Aussicht auf die künftige Welt gegeben. Josua: Er hat mich aber getäuscht, indem er zu mir sagte, daß er heute komme. Elia: Das hat er so gemeint: Heute, so ihr seine Stimme höret.

3. **Wie bei der Erbitterung — in der Wüste.** Im Hebr. heißt es: wie zu Meriba (4 Mos. 20), wie am Tage von Massa in der Wüste (2 Mos. 17). Unser Verfasser nimmt diese nomina propria ihrer Etymologie nach als appellativa und die Worte κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ als exegetische Zeitbestimmung zu ἐν τῷ παραπικρασμῷ. Das κατά ist Zeitpartikel im Sinne von Kap. 9, 9 wie im Hellenistischen, und nicht in eine Vergleichungspartikel = ὡς umzudeuten. Otto will auch hier nur allein an 4 Mos. 14 gedacht wissen.

4. **Wo eure Väter — hindurch.** Die zuletzt erwähnte Versuchung geschah nämlich im 1. Jahre des Auszugs, die zuerst erwähnte im 40. Die Verhärtung des Volks ist aber stets dieselbe geblieben, worauf auch Moses (5 Mos. 33, 8) Bezug nimmt. Das οὗ ist dem אֲשֶׁר entsprechend Ortsbezeichnung und nicht Attraktion zu πειρασμοῦ statt ᾧ = womit (Erasmus, Schmid, Beng., Peirce). Die 40 Jahre in der Wüste gelten als typisch auch in der Synagoge. R. Elieser sagte: Die Tage des Messias sind 40 Jahre, wie es heißt Ps. 95 (Sanh. fol. 99, 1). Und auf die Frage: Wie lange dauern die Jahre des Messias? antwortete R. Akiba: 40 Jahre, dem Aufenthalt der Israeliten in der Wüste entsprechend (Tanchuma fol. 79, 4). Die Ermahnung unseres Briefes mußte deshalb einen gewaltigen Eindruck machen, wenn die Zahl dieser Jahre bei Abfassung des Briefes beinahe erfüllt war seit Christi Wirksamkeit. Ein wichtiges Datum für die Zeitbestimmung der Abfassung. Daß der Verfasser dieses typische Verhältniß im Sinne hat, ergibt sich daraus, daß er die im hebräischen Text zu dem folgenden Satze gehörigen vierzig Jahre, auf welche Satzverbindung er selbst auch V. 17 Rücksicht nimmt, hier zu dem eben besprochenen zieht und diese Wortverbindung durch das von ihm erst eingeschaltete διό V. 10 als beabsichtigt hervorhebt. (Seit Calov die meisten.)

5. **Deshalb ward ich entrüstet über** ꝛc. Das hellenistische προσοχθίζειν von ὀχθή, die Klippe, führt auf den Begriff heftiger, anbrandender Erregung, die man entweder hervorbringt oder empfindet. Gewöhnlich steht es im letzteren Sinne von der Empfindung des durch Widerstand erregten heftigen Widerwillens. Das ἀεί gehört nicht zu εἶπον (Erasmus), sondern zu πλανῶνται. Ein Nebenbegriff des Verächtlichen liegt nicht in γενεά (Heinr. Steng.), vielleicht in ταύτῃ (Lünem.); eine Näherbeziehung auf seine Leser (Böhm., Bl., de W.) aber hat in diesem Zusammenhange der Verfasser unmöglich mit dem letzteren Pronomen ausdrücken können. Auch in dieser Stelle folgt der Verfasser mit αὐτοὶ δέ dem Cod. Alex. der LXX, während Vat. dem Hebräischen entsprechend καὶ αὐτοί liest.

6. **So daß ich schwur — — sie sollen nicht eingehen zu meiner Ruhe.** Es ist möglich, ὡς = wie zu nehmen; aber es kann auch dem hebräischen

אֲשֶׁר entsprechend (Ewald §. 337 a.) als Konsekutivpartikel im Sinne von ὥστε stehen. Gewöhnlich steht es dann zwar mit dem Infinitiv verbunden oder mit dem Optativ und ἄν, allein auch der Indikativ kommt vor (Winer S. 410). Das εἰ in der Schwurformel ist dem hebr. אִם nachgebildet. Die Formel ist aus Verschweigung des Nachsatzes entstanden und verneint den Gedanken, während אִם לֹא denselben bejaht. Die κατάπαυσις geht ursprünglich auf den ruhigen Besitz des gelobten Landes 5 Mos. 12, 9. 10. Der Begriff der Ruhe des Gottesvolks hat sich aber auf dieser Grundlage erweitert und vertieft.

7. **Sehet zu, daß nicht etwa — — Gott.** Das μή nach Wörtern des Sehens im indic. fut. drückt mit der Warnung zugleich die Besorgniß der Nichtbeachtung aus (Hartung Partik. II, 140). Das enklitische ποτε heißt nicht „jemals" (Beza u. a.), sondern: etwa; und ἔν τινι ὑμῶν individualisirt die Ermahnung, so daß sie jeder Einzelne sich zu Gemüth zu führen hat in gewissenhafter Selbstprüfung. Der Genitiv ἀπιστίας gibt das Qualitätsverhältniß an, so daß das böse Herz weder blos als die Ursache oder der Grund (Bl. u. a.) noch als die Folge des Unglaubens zu betrachten ist (de W. u. a.). Auch ist ἀπιστία weder Treulosigkeit noch Ungehorsam (Schulz). Der letztere ist die Folge des Unglaubens 3, 18; 4, 6. 11. Dies wird hier so ausgedrückt, daß in dem Abfallen von Gott das innere Wesen des Unglaubens sich darlegt. Unter θεός ist nicht Christus (Gerh., Dorsch, Calov, Sebast. Schmidt, Schöttg., Carpz.) zu verstehen, obgleich die Warnung sich auf den Rückfall von Christen ins Judenthum bezieht. Und Gott heißt hier ζῶν, nicht im Gegensatz zu todten Gesetzeswerken wie 6, 1; 9, 14 (Bl.) und nicht im Gegensatz zu den todten Götzen wie Apostg. 14, 15; 2 Kor. 6, 16; 1 Thess. 1, 9 (Böhme), sondern als der im Leben sich wirksam äußernde 9, 14; 12, 22, der seine Drohungen ausführt 10, 31, vornehmlich aber Christum wie Mosen aufgestellt und hierdurch die Erfüllungen seiner Verheißungen herbeigeführt hat. Dieser letztere Punkt wird gewöhnlich von den Auslegern übersehen, liegt aber gerade in der Grundanschauung unseres Briefes und im nächsten Zusammenhang der Stelle.

8. **Sondern ermahnet euch — — Sünde.** An die Warnung schließt sich die Aufforderung zur παράκλησις, d. h. zum tröstenden und ermahnenden Zuspruch, womit die Leser einander tagtäglich, so lange die Gnadenfrist währt, Beistand leisten sollen. Im klassischen wie im neutestamentlichen Sprachgebrauch steht (Kol. 3, 16) zuweilen ἑαυτούς für ἀλλήλους. Die Selbstermahnung des Einzelnen kann nicht mit παρακαλεῖτε ἑαυτούς ausgedrückt sein, sondern würde παρ. ἕκαστος ἑαυτόν erfordern. Unter dem mit dem bestimmten Artikel hervorgehobenen Heute kann nicht die Lebenszeit der Einzelnen (Theodoret, Theoph., Primas., Erasm., Este, Dorsch u. a.) verstanden werden, sondern nur das Heute, wovon im Psalm die Rede ist, und kann sich deshalb nur auf die Gnadenfrist bis zur Wiederkunft des Messias beziehen. Man kann auch in diesem Sinne das καλεῖται übersetzen, „genannt wird" (Vulg., Est., Bl., Lün. u. a.), aber da das Mißverständniß nahe liegt = so lange noch von einem Heute die Rede ist, so dürfte die Uebersetzung „gerufen wird" (Calv., Thol., Böhm, Del. u. a.) = so lange das Heute des Psalms erschallt, den Vorzug verdienen. Der aor. 1 pass. σκληρυνθῇ ist nicht zu verwischen; er enthält eine Hinweisung auf das Gottesgericht der Verstockung in denen, welche die Gnadenmittel mißbrauchen durch Betrug der Sünde. Absichtlich ist deshalb ἐξ ὑμῶν dem τις voraufgestellt, nicht mit Beziehung auf die Väter in der Wüste (Böhm, Bl.), wobein ein καί = auch kaum entbehrt werden könnte, sondern zur Bezeichnung der Leser als der hoch Begnadigten (Del.). Der Abfall vom Christenthum ist hier als die Sünde schlechthin bezeichnet; denn das Wesen der Sünde ist Abfall von Gott, Christus aber ist Gottes Sohn und hat den Willen Gottes auf Erden zur Ausführung gebracht. Der jetzt eintretende Betrug ist also schlimmer als der frühere. 1 Mos. 3, 13.

9. **Denn Genossen Christi — — festhalten.** Es wird die voraufgeschickte Ermahnung ähnlich wie vorhin begründet durch die Größe des uns zuTheil gewordenen Heiles. Da wir dasselbe nicht von Natur besitzen, so wird gesagt γεγόναμεν. Eben deshalb würden wir es wieder verlieren, wenn wir die Bedingung nicht erfüllten, welche nun mit ἐάνπερ nicht einfach und objektiv hingestellt, sondern so angeschlossen wird, daß ihre Erfüllung als fraglich erscheint und eine Aufforderung zur Selbstprüfung, zur Wachsamkeit, zur Treue fühlbar wird. Eben deshalb kann μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ γεγόν. nicht heißen: wir haben Antheil an der Person Christi erlangt, sondern nur: wir sind seine Genossen geworden in dem Theilhaben an den Gütern und Segnungen des Gottesreichs. Diesen Zusammenhang der Rede übersieht Riehm, welcher die Uebersetzung participes als die umfassendere und inhaltsreichere mit den meisten Neueren vorzieht. Denn es ist zwar sachlich richtig, wenn er sagt (II, 719): „Mit dem Gläubigen tritt Christus, der Mittler des Neuen Bundes, in so innige persönliche Gemeinschaft, daß man von jenem sagen kann: er habe Christum; und mit Christo selbst ist ihm auch alles zu eigen geworden, was Christus errungen hat; als einer, der an Christo Theil hat, hat er auch mit Christo Antheil an der himmlischen Herrlichkeit und Seligkeit." Allein der Zusammenhang fordert die Beschränkung. Nur ist der Begriff „Genossen" nicht mit Schulz auf den Ausdruck „Brüder Christi" nach Kap. 2, 11 zurückzuführen und auf denselben einzuengen. Unter ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως verstehen Erasm., Schulz, Stein u. a. den anfänglich festen Grund oder die Fundamente der christlichen Religion; Luther das angefangene Wesen als Uebersetzung von substantia; Vatablus, Este,

Bisping eine Umschreibung des Glaubens, indem derselbe entweder unsere Subsistenz im geistlichen Leben bewirke oder den Bestand Christi in uns beginne. Aus dem Zusammenhange ergibt sich die in der spätern Gräzität gewöhnliche Auffassung von ὑπόστασις = feste Zuversicht, als die allein berechtigte, denn sie steht in demselben Zusammenhange wie V. 6 die ἐλπίς und bezeichnet diese von Seiten ihrer Herkunft aus dem Glauben, wodurch sie standhaft und getrost unter allen Anfechtungen auf das Ziel gerichtet bleibt. Als solche bedarf sie einer beständigen Pflege, damit dem Anfang, wo sich die ganze Freudigkeit, Frische und Kraft zu zeigen pflegt (1 Tim. 5, 12; Offenb. 2, 4) und bei den Lesern gezeigt hat (Kap. 6, 10; 10, 32; 13, 7), auch das Ende entspreche. Die ἀρχὴ τῆς ὑποστάσεως ist deshalb nicht der Anfang im Sinne der Unvollkommenheit und Schwäche, weshalb Ebrard auf einen Kreis von Katechumenen und Neophyten schloß, sondern der konkrete kräftige Anfang in der Gemeinde (Camero, Grot., Böhme, Thol. u. a.)

10. **Wenn gesagt wird: heute — — erbitterten sich denn?** Der Verf. nimmt das Citat wieder auf, jedoch nicht um eine Ermahnung auszusprechen, als ginge das Citat nur auf das Wort Heute (v. Gerl.) oder bis „höret" (Capell., Carpz. u. a.) und das Folgende sei schon Rede des Verf. in Anwendung des Psalms als Nachsatz zu ἐν τῷ λέγεσθαι. Denn diese Einführungsformel macht es nöthig, die folgenden Schriftworte sämmtlich als zusammengehöriges Citat zu betrachten. Dieses würde aber nicht blos einen unnöthigen und nachschleppenden Zusatz bilden, wenn V. 14 in Parenthese geschlossen und ἐν τῷ λέγεσθαι unmittelbar mit der Aufforderung in V. 13 verknüpft werden sollte (Bengel, Michael. u. a.), sondern es würde dergestalt schiefe Gedanke entstehen, daß wir einander täglich durch das Vorsprechen der Psalmworte ermahnen sollten. Ebensowenig ist es zulässig, V. 16—19 parenthetisch zu fassen und ἐν τῷ λέγ. mit 4, 1 zu verbinden (Chrys., Grot. u. a.); hiergegen spricht der Gedankenfortschritt und die Anknüpfung mit οὖν. Selbst der unmittelbare Anschluß von V. 15 an V. 14 ist nicht zu empfehlen. Es würde dann entweder die Verfahrungsweise angegeben, wodurch Glaubensfestigkeit zu bewahren sei (Vulg., Luther, Calv.), oder der Grund und Beweis angeführt, daß man sie bewahren müsse, um Christi Theilhaber zu sein (Ebr.). Denn ἐν τῷ λέγεσθαι ist nicht = διὸ λέγει oder οὕτως γὰρ εἴρηκεν. Am besten nimmt man die betreffenden Worte als Vordersatz von V. 16, welcher letztere Vers dann als Fragesatz zu nehmen ist mit eingeschobenem γάρ = denn, nach echt griechischer Art; welcher auch das ἀλλά entspricht (Semler. und die meisten Neueren). Natürlich muß dann τίνες accentuirt werden. Entweder, sagt man, wird der Gedanke zurückgewiesen, daß es vielleicht nur einige gewesen, die sich erbitterten die damals gerade zu Meriba und Massa befindlichen Leute (Böhm., Ebr.); dann hätte der Verfasser besonders hervorzuheben beabsichtigt, daß das ganze Israel deshalb nicht in die verheißene Ruhe gekommen sei, weil das ganze Volk sich der Sünde des Unglaubens und Abfalls schuldig gemacht. Oder der Nachdruck soll darauf liegen, daß es gerade Israel, das hochbegnadigte, durch Herausführung aus Egypten zum Eigenthum Gottes erworbene Volk gewesen ist, in welchem sich solches begab (Del.). Ich möchte beides nicht von einander scheiden. Denn während das ἀκούσαντες auf die zum Glaubensgehorsam verpflichtende Stellung derer hinweist, welche das Wort Gottes vernommen haben, hebt der folgende mit ἀλλ' οὐ beginnende Fragesatz sowohl die Gesammtheit mit πάντες als die voraufgegangene Gnadenerfahrung mit οἱ ἐξελθόντες in engster Verbindung hervor. Falsch ist die Uebersetzung von Bisping: doch wohl nicht alle? denn in der Frage hat οὐ = nonne stets bejahenden Sinn (Kühner II, 579; Hartung, Partik. II, 88). Die Ausnahme des Josua, des Kaleb, der Minderjährigen ist nicht von der Art, daß sie die Wahrheit des ausgesprochenen Gedankens aufhöbe und zu der vor Bengel herrschenden Annahme zwänge, das indefinitum τινές zu setzen, so daß gesagt wäre: denn einige, die sie höreten, richteten eine Verbitterung an, aber nicht alle die von Egypten ausgingen durch Mosen (Luther nach Erasm.). Wie könnten die unter Mose ausgezogenen 600,000 Menschen τινές genannt werden?! Die Uebersetzung von Beng., Schulz, Kuinoel, „o nein, lauter solche, welche" würde erfordern, daß der Artikel οἱ vor πάντες stünde, damit ἐξελθόντες als Prädikat bemerklich würde.

11. **Ueber was für welche — — Wüste.** Die Behauptung der meisten Neueren, daß das zweite Fragezeichen erst an das Ende der Periode zu stellen sei, weil sonst der letzte Satz nachschleppe, verkennt den Parallelismus zu der V. 18, 19 gleichfalls in drei Gliedern sich auseinander legenden Periode. Denn der letzte Satz derselben gibt nicht das abschließende Ergebniß der bisherigen Darstellung, sondern weist auf die vor Augen liegende Erfüllung des göttlichen Schwurs hin, wie V. 17 auf die Erweisung des göttlichen Zornes in der Thatsache, daß die Abgefallenen bei Leibesleben gleichsam gliedweise absterbend zu wandelnden Leichen wurden (Del.). Schon Grotius sagt richtig ex historia cognoscimus, während Seb. Schmidt, dem mit Bleek die meisten Neueren sich anschließen, behauptet: βλέπομεν non de lectione aut cognitione historiae, sed de convictione animi e disputatione seu doctrina praemissa. Die Geschichte Israels ist typisch, und auf diese hat der Verfasser hingewiesen und auf die aus ihr sich ergebende Sachlage, wie sogleich der Anfang des folgenden Kapitels zeigt, nicht aber hat er aus seinen Deduktionen Schlüsse gezogen. — Mit κῶλα = Glieder, namentlich Hände und Füße übersetzen die LXX das hebr. פְּגָרִים, verstehen also darunter Leiber oder Leichname.

### Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. „Unsere Bewahrung zur Seligkeit kommt aus Gottes verheißener, dargereichter Macht doch nur durch den Glauben, der nicht wankt noch zurückweicht, Kap. 10, 38. 39; 1 Petr. 1, 5; und so hat in diesen Worten der Apostel das Thema seiner Ermahnung aufs bestimmteste ausgesprochen. Indem er es weiter ausführen will, greift er abermal in das alte Schriftwort mit kundiger Meisterhand und sagt, was er den Brüdern, den Genossen des himmlischen Rufes zu sagen hat, in Worten des Heiligen Geistes durch Davids Mund. Denn der Hebräerbrief ist insofern schon der Offenbarung Johannis vergleichbar, als er einen Zusammenschluß der beiden Testamente gibt, und das Tiefste und Letzte der neutestamentlichen Wahrheit als eigentliche Erfüllung alttestamentlicher Vorbilder und Vorbereitungen, als den innersten Sinn des durchgängig für die Vollendung der Zeiten zuvorgeschriebenen alten Wortes zu zeigen weiß" (Stier).

2. Mit der Prädestinationslehre in allen ihren Formen steht dieser Abschnitt in schneidendem Gegensatz. Denn es ist zwar von einem Verstocktwerden die Rede, welches das Nichterlangen der verheißenen Ruhe zur Folge hat; desgleichen von einem göttlichen Willen und Wirken, welches sich hierin vollzieht. Aber dieses wird so wenig auf einen ursprünglichen Zorn Gottes oder auf einen ewigen Rathschluß zurückgeführt, daß vielmehr als das die Verstockung Bewirkende der Betrug der Sünde genannt und aufs ernstlichste vor ihm gewarnt wird. Der Zorn Gottes erscheint als das heilige Feuer der gerechten Entrüstung über diejenigen, welche infolge ihres argen Unglaubensherzens abgefallen sind von dem lebendigen Gott und sich zuvor gegen ihn erbittert und ihn versucht haben, als ob er sich selbst untreu werden und von seinem eigenen Worte ablassen könne. Und mit Nachdruck wird der Unglaube als die Ursache der Verhärtung des Herzens und zusammen mit dem Ungehorsam als der Grund des Untergangs derer, die in der Wüste fielen, hervorgehoben. Daß aber der Unglaube selbst nicht von Gott beabsichtigt oder hervorgerufen, und daß die Fähigkeit zum Glauben an das verkündigte Wort nicht einzelnen Menschen von Gott versagt oder vor ihrer Selbstentscheidung genommen sein kann, dies ergibt sich aus dem Ernst der Ermahnung, daß ein jeder auf das ihm verkündigte Wort während der Gnadenfrist seiner Wanderschaft achten und sich nicht selbst dagegen verhärten, vielmehr durch den Einfluß gegenseitiger Ermahnungen innerhalb der Gemeinde sich zur Beherzigung der vorbildlichen Geschichte der Israeliten und zum unverrückten Festhalten der Glaubenszuversicht soll reizen und bringen lassen.

3. Die Verhärtung des Herzens hat ihre Stufen von der fleischlichen Sicherheit, die sich mit dem äußern Besitz der Gnadenmittel tröstet, und von der natürlichen Gleichgültigkeit und Unempfindlichkeit gegen das Wort an durch die ungläubige Geringschätzung, die untreue Vernachlässigung, die ungehorsame Uebertretung des Wortes hindurch bis zur Verwerfung, Verachtung und Verleugnung desselben und von da zur bleibenden Verbitterung des argen Herzens, zur bewußten Widerspenstigkeit des bösen Willens, zur frechen Versuchung des lebendigen Gottes selbst, bis in der Selbstverstockung sich das Gericht der Vergeltung in seiner ganzen Schrecklichkeit zu vollziehen beginnt.

4. Der Unglaube ist seinem innersten Wesen nach Untreue und Abfall und offenbart sich deshalb auch stets als Ungehorsam und Verderben. Das göttliche Gericht bringt in dem äußeren Verderben die innere Verderbniß, die πονηρία, ans Licht und zugleich zu ihrem Recht. Denn Gott bleibt auch den Untreuen und Abgefallenen gegenüber sich selbst und seinem Worte treu und führt als der lebendige Gott sein Gericht durch allen Widerstand der Welt und des Teufels zum Siege hindurch, indem er seine Drohungen wie seine Verheißungen zur schrittweisen, aber sicheren und unaufhaltsamen Vollziehung bringt.

5. Gott will zwar, daß allen Menschen geholfen werde, und dieser Wille ist ernstlich und kräftig, aber als Gnadenwille übt er keinen Zwang aus, sondern macht als Wille des lebendigen Gottes die Erfüllung der unerläßlichen Bedingungen des Heils möglich; und wirkt als Wille des heiligen Gottes nicht magisch, sondern durch die ordentlichen Gnadenmittel. Die Entscheidung über unser Schicksal ist mithin unserem eigenen Willen anheimgegeben, seitdem Gott uns unsere Bestimmung zum Heile auf zuverlässige Weise kund gethan und uns die sicheren Mittel zur Erreichung derselben bereitet und dargeboten hat.

6. Die Pflicht der Selbstprüfung und des gewissenhaften Gebrauches der Gnadenmittel dürfen wir keinen Tag aus den Augen verlieren, da wir noch nicht in die Ruhe eingegangen sind, sondern erst auf dem Wege zum Ziele uns befinden. Soll die Gnadengemeinschaft mit Christo die Naturgemeinschaft mit den Vätern völlig überwinden, so muß sie auf die von Gott geordnete Weise gepflegt und gefördert werden. Sonst wird das Ende dem Anfange nicht entsprechen. Denn der frühere Gehorsam entschuldigt nicht den späteren Abfall, und der aufgegebene Glaube rechtfertigt nicht im göttlichen Gericht.

7. Da der Gnadenwille Gottes auf die Beseligung der Menschen geht, durch sein Gericht aber bei etlichen die Verstockung als Strafe ihres Unglaubens und infolge dessen ihr Ausschluß vom Heile eintritt, jedem Einzelnen aber eine ihrem Termine nach unbekannte Gnadenfrist gesetzt ist, so müssen wir annehmen, daß die Gnade bis dahin alle ihre Mittel, Wege und Kräfte hinreichend in Anwendung gebracht hat, und daß Gott diesen Zeitpunkt, wo die Gnadenarbeit aufhört, kraft seiner

Allwissenheit bestimmt hat. Mit der Verstockung aber geht die Sünde in einen bleibenden Zustand über.

## Homiletische Andeutungen.

Unser Leben ist eine Pilgerreise, wenn 1) unser Ziel der Eingang in die Ruhe Gottes, 2) unsere Begleitung das Volk Gottes, 3) unser Führer der Geist Gottes, 4) unsere Richtschnur das Wort Gottes, 5) unser Helfer der Sohn Gottes ist. — Die Gläubigen haben sich vornehmlich zu hüten 1) vor falscher Sicherheit im Glauben, 2) vor Trotzen und Pochen auf den Glauben, 3) vor Abirren und Rückfallen vom Glauben. — Wie viel darauf ankommt, daß die Gnadenfrist nicht versäumt wird. 1) Wir kennen den Zeitpunkt nicht, an welchem die Gnadenfrist zu Ende ist; 2) die Versäumenden verfallen dem gewissen Zorn Gottes; 3) die unter dem Zorn Gottes wandeln, kommen nicht ins Land der Verheißung. — Wir sollen auf die Stimme des Heiligen Geistes hören, wie sie zu uns spricht 1) in der Heiligen Schrift, 2) in unserem eigenen Gewissen, 3) aus dem Munde bekehrter Brüder. — Wer heute thut, was Gott verlangt, der hat am besten für morgen gesorgt; und wer dies täglich thut, gewinnt im Heute die Ewigkeit. — Bei der Selbstprüfung haben wir besonders auf unser Herz zu achten, ob es 1) ein irrendes oder ein im Glauben festes, 2) ein arges oder ein zu Gott bekehrtes, 3) ein vermessenes oder ein in der Zucht des Heiligen Geistes geführtes Herz ist. — Warum der Betrug durch die Sünde der gefährlichste ist. 1) Weil er am häufigsten geschieht und am seltensten wieder gut gemacht wird. 2) Weil er am leichtesten vollzogen wird und die schwersten Verluste zu Wege bringt. — Der Sünde sind alle Zeiten und Wege gleich, die Gnade aber hat ihre geordneten Mittel und ihre gemessene Zeit; darum sei recht gewarnt und warne andere wieder. — Wie kann jemand beim Besitz der Gnadenmittel verloren gehen? 1) Wenn er die dargebotenen Gnadenmittel nicht gebraucht; 2) wenn sein Gebrauch der Gnadenmittel in Wahrheit ein Mißbrauch ist; 3) wenn er den rechten Gebrauch der Gnadenmittel doch nicht beharrlich fortsetzt bis ans Ende. — Laßt uns die Pflicht gegenseitiger Bewachung und Vermahnung üben 1) auf Grund des Wortes Gottes; 2) unter Leitung des Heiligen Geistes; 3) als Glieder des Volkes Gottes in gemeinsamer Demüthigung; 4) aus herzlichem Erbarmen aufrichtiger Bruderliebe; 5) zur gegenseitigen Förderung im Glauben und Gehorsam gegen den Herrn unsern Gott.

Starke: Ein jeder sehe zu, daß er sich heute, das ist der gegenwärtigen Zeit recht bediene; denn die ist allein unser, da die vergangene schon dahin und die künftige noch ungewiß ist. Ueberdies ist die gegenwärtige wohl angelegt, so führt sie einen Segen mit sich auf die künftige, Gal. 6, 10; Jes. 55, 6. — Die Exempel der Bösen stehen in der Heil. Schrift zu unserer Besserung, 1 Kor. 10, 6. — Kein besser Mittel wider die Verstockung ist, als daß man seiner selbst wohl wahrnehme durch eine öftere Selbstprüfung und gehörige Treue, der geschehenen Ueberzeugung nachzukommen; denn dadurch wird das Gewissen in einem zarten Gefühle erhalten und vor aller Verhärtung bewahret, 2 Kor. 13, 5. — Je mehr Proben und Zeugnisse die Menschen von der Führung und Vorsorge Gottes haben, je schwerer wird die Sünde, wenn sie doch weder glauben noch hoffen, Matth. 23, 37. 38. — Gott ist der menschlichen Schwachheit zu Hülfe gekommen und hat in seinem Worte manchen Ausspruch betheuert, mit einer Versicherung, welche die Gleichheit eines Eidschwures hat, darin er bei sich selbst schwöret und sich auf die unumstößliche Wahrheit seines Wesens und Lebens beziehet. — Göttliche Drohungen sind nicht ein leerer und todter Schall, sondern haben einen mächtigen Nachdruck, sind Gottes Eifer und gehen endlich in ihre Kraft. Ach, daß du dich ließest durch dieselben zur Buße erwecken! Jos. 23, 15; Sach. 1, 6. — Der Mensch weicht von Gott und verfällt in den geistlichen Tod, wenn er die seligmachenden Wahrheiten anfängt zu verleugnen, Apostg. 13, 46, oder in wissentlichen und vorsätzlichen Sünden zu leben, die mit der Vereinigung mit Gott nicht bestehen können. — O wie ist den Christen eine gemeinschaftliche Erweckung so nöthig! aber wer gedenkt daran? Man scheuet sich, von geistlichen Sachen im gemeinen Umgange zu reden; und das ist ein gewisses Zeichen eines großen Verfalles. — Prediger können nicht alles thun, auch nicht allenthalben dabei sein; darum müssen die Hausväter auch Hausbischöfe sein; ja ein jeder Christ ist des andern Bischof und hat guten Fug und Macht, was er sträflich siehet, an einem andern zu strafen und zu bessern, 1 Thess. 5, 11; Jak. 5, 19. — Ein Mensch kann leicht verstockt werden, wenn er sein selbst nicht wahrnimmt und anderer Ermahnung nicht zu Herzen fasset. — Die Sünde ist ein gewaltig und betrügerisch Ding; gewaltig in bösen Lüsten, wodurch man gar leicht hingerissen wird, wo man sich dagegen mit der Gnade Gottes nicht setzet; betrügerisch aber, wenn sie den Menschen unter dem Schein, daß etwas recht, vergönnet und ohne Gefahr sei, einnimmt, zur Sünde verleitet und als unvermuthet beherrscht. Ach! ein jeder sehe sich wohl vor, Eph. 4, 22. — Christus mit allen seinen Eigenschaften, Amt und Gütern gehört uns zu; denn uns ist er geboren, uns ist er gestorben, uns ist er auferstanden, uns lebt er, uns vertritt er. Darum, wenn wir Christum haben, so mangelt es uns nicht an irgend einem Gut, Ps. 34, 11; Röm. 8, 32. — Im Christenthum kommt es hauptsächlich auf zweierlei an, auf ein rechtschaffenes Wesen und beständige Verharrung in demselben. Eines kann und muß ohne das andere nicht sein. Denn fehlt es gleich anfangs an rechtschaffenem Wesen, so fehlt es noch vielmehr an der Beharrung. Erfolgt aber diese nicht, so ist der Anfang und Fortgang vergeblich, Ezech. 33, 12. — Es ist ein Tag wie der andere, wir können immer fehlen und fallen; darum heute, morgen und allezeit ist Behutsamkeit vonnöthen, 1 Kor. 10, 12. — Gott ist unbegreiflich langmüthig und siehet lange zu, ehe er strafet; und damit thut er den Sündern wohl und lockt sie noch immer hin zur Buße, Röm. 2, 4. — O wie viel Menschen erreichen das von Gott der Natur nach gesetzte Ziel des Lebens nicht! Sie verkürzen sich's selbst durch muthwillige Sünden, und es wird ihnen durch die göttliche Rache verkürzt, Spr. Sal. 10, 27. — Willst du Gott der Ungerechtigkeit beschuldigen, da er's diesem wohl, jenem übel gehen läßt? Siehe, er ist so gerecht, daß er keinen, als der der Strafe werth ist, strafet, Hiob 34, 11; Weish. 12, 15. — Unglauben ist die Quelle aller Sünde. Aus Unglau-

ben entstund das Murren und aller Ungehorsam; denn dadurch leugneten sie Gottes Gegenwart, Allmacht, Weisheit und Gnade.

Berleburger Bibel: Da Christus in uns regieren soll als Herr in seinem Hause, so müssen wir die Bedingung eingehen, daß wir seine Stimme hören und alle Augenblicke darauf merken. — Die Leute verlangen wohl Christum, aber wenn er kommt, und ist nicht genug geputzt, so werfen sie ihn weg und werden verstockt. — Alles Uebel, so geschiehet, kommt daher, daß man der Stimme Gottes kein Gehör gibt, gleichwie von Anhörung derselben lauter Gutes kommt. — Die Wege Gottes sind dem Fleisch gar unbekannt und fremd; das Herz der Menschen irrt immer in andern Dingen herum; so sind auch Gottes Führungen dem eigenen Willen ganz zuwider und unangenehm. — So zart Gott eine Seele liebt, so kann er doch ihren verderbten Sinn nicht zärtlich behandeln. — Sie eifern um den Sabbat und haben keine Ruhe im Herzen. — Die Beraubung der Ruhe ist die erste Strafe, damit der Mensch merke, er habe was verloren. — Wenn wir andere lieben, so erinnern wir sie: thut die Augen auf und sehet! — Unglaube ist ein recht Mühe machendes und ein arges Wesen, das auch andere nicht ruhen läßt. — Jetzt wird das Heute noch ausgerufen; allein die Gnadenfrist kann sich bald schließen und endigen. Also ist der Termin vor Augen zu halten, welcher ungewiß ist. Das thut aber Gott nicht, uns zu quälen, sondern uns zu bewahren vor Sicherheit. — Das gegenwärtige Leben ist nur wie ein Tag zu rechnen; wohl dem, der ihn zur Ewigkeit gebraucht! — Gott hat die Lebenszeit zur Bußzeit gesetzt; doch kann man nicht sagen, der Gnadentermin gehe absolut bis auf den Termin der Natur. — Paulus muß mehr Zeit auf Warnungen wenden als auf Lehren. Solche Erinnerungen sind insgemein verhaßt; darum muß man anhalten; es geschieht doch aus evangelischem Herzen. — Wer das Heil muthwillig versäumet, wer kann dem helfen? — Wen man vor Gefahr der Verhärtung warnet, dem spricht man nicht die vorige Gnade ab, sondern man erinnert daran, daß er die erste Gnade nicht verlieren soll.

Laurent.: Der Grund der Vermahnung ist zweierlei: 1) Christi Vorzug vor Mosen; 2) die Anrede des Heiligen Geistes. — Je größer die Gnade Gottes, desto größer ist oft die Bosheit der Menschen. — Gläubige bedürfen auch, daß sie ermahnet werden. — Durch den Schein der Sünden wird der Mensch betrogen und durch Betrug der Sünden verstockt. — Durch öfteres Vermahnen kann viel Böses verhütet werden. — Der Glaube kann wieder verloren werden. — Nicht der Anfang, sondern das Ende wird gekrönet. — Unglauben ist die Hauptsünde und wird von Gott sonderlich gestraft; die Strafexempel der andern sollen uns zur Warnung dienen. — Rambach: Das Herz ist schon von Natur hart, aber Gott arbeitet daran, es zu erweichen. Widersetzt man sich dem, so wird das Herz verhärtet. — Der Unglaube ist die einige und eigentliche Ursache der Verdammniß. — Die Sünde hält die Art. Bei den Gottlosen braucht sie Gewalt und keine List, da heißt's: du mußt das thun. Bei den Gläubigen aber, da sie nicht mehr herrschen darf, braucht sie List und Betrug. — Steinhofer: Es ist das Amt des Heiligen Geistes, zu zeugen und zu warnen gegen die Sünde des Unglaubens; und dies Amt führt er beständig bei dem Wort, das gepredigt wird. — Was bei den Seelen vorgeht, die in den Stand der Gnade kommen; und worauf es ankommt, daß man in diesem Stande bleiben möge. — Hahn: Was Gott schon an uns gethan hat, gibt uns neuen Antrieb zur Treue. — Finden wir auch selber nichts an uns, so sind wir noch nicht gerechtfertigt, sondern sollen einen andern darum ansprechen, er soll es uns sagen. — Wir haben ja ein Ziel, darum sollen wir uns einer den andern zu bewahren suchen; einer soll den andern anzünden, nicht anstecken. Das sind Gemeinschaftspflichten.

Rieger: Man trifft in den Glaubensschranken nicht nur Fußtapfen zur Nachfolge an, sondern auch bedenkliches Ausweichen und dabei angebrachte Warnungen des Heiligen Geistes. — Es hat jeder seine Glaubensschranken und verordneten Lauf, vom Hören der Stimme Gottes an bis zum Ziel. — Beim Glauben und Antheil am himmlischen Beruf soll man nicht blöd und mißtrauisch, aber auch nicht sicher und unachtsam sein, als ob es keine Gefahr hätte. — Der Betrug der Sünde darf nur ein Heute nach dem andern aus der Achtung deines Herzens wegrücken, so kann er dich unvermerkt um deine ganze Gnadenzeit von vielen Jahren bringen. — In dem Ermahnen und Zusprechen mit dem Worte Gottes liegt ein Zug und Ruf Gottes, den die Sünde nicht so übern Haufen werfen kann, wie unsere Vorsätze.

Von Gerlach: So lange der Heilige Geist noch an dem Herzen wirkt, so lange dauert noch die Gnadenzeit.

Heubner: Das fortwährende Amt des Heiligen Geistes in der Kirche ist: Christum ans Herz legen, auf Glauben bringen, den Unglauben strafen. — Auch im Alten Testament vernehmen wir die Stimme des Geistes. — Der Geist treibt nicht unwiderstehlich. — Die Schuld ist des Menschen, das Verdienst ist Gottes. — Der Menschen Thorheit ist ein stetes Reizen und Versuchen Gottes. — Das „Heute" ist 1) ein Erinnerungswort an die tägliche, immer fortgehende Predigt des göttlichen Worts; 2) ein Erweckungswort zur Buße; 3) ein Warnungswort vor Aufschub; 4) ein Trostwort, denn wo Gott noch ruft und sich hören läßt, ist der Gnadentermin noch nicht verflossen. — Ohne Ruhe, ohne Rast irrt der ungehorsame Sohn umher, der des Vaters Stimme nicht hört. — Nach Gottes Ruhe muß die müde, irrende Seele trachten. — Wer bebt nicht bei dem Worte: zur Ruhe Gottes nie gelangen, auf immer verbannt zu sein aus dem Vaterlande der Ruhe. — Wenn uns die Folgen des bösen Herzens so nachdrücklich an andern vorgestellt sind, so soll dies uns desto strenger machen gegen uns selbst. — Vom lebendigen Gott abfallen heißt vom wahren Leben abfallen. — Hätte die Sünde keine täuschende Gestalt, würde sie nicht verführen. Wer sie kennt, warne die Unerfahrnen. Alle seien unverdrossen, zu ermahnen und zu hören. — Die durch Christum erlangte Gnade bleibt nur dem standhaft Glaubenden; sie wird Strafe dem, der den Glauben nicht behält.

Stier: Nicht eher und auf keinen andern Grund hin wird etwas von uns gefordert, als wenn wir die Stimme Gottes, die uns Heil und Gnade bringt, gehört haben. — Der Stufengang des Abfalls ist immer derselbe.

Ahlfeld: Lasset euch heute durch die Stimme Gottes vor der Verstockung warnen. Wir betrachten 1) den Gang, wie die Verstockung fortschreitet zum Gericht; 2) den Gang, wie die Gnade das harte Herz zerbricht. — Arbeite mit Ernst gegen die Verstockung deiner selbst. Hauptstücke dieser Arbeit sind: 1) die ehrliche Selbstprüfung; 2) die herzliche brüderliche Ermahnung unter einander; 3) der fleißige Rückblick auf die Gnade, die wir empfangen haben.

Von Bogatzky: Man muß sich nicht nur vor groben Lastern hüten und sie verabscheuen, sondern auch auf sein Herz Acht haben und sehen, wie dieses von Gott abirret, abweicht und abgeneigt ist. — Wer eine Sünde klein und geringe hält, der ist schon von der Sünde betrogen, fällt schon in Irrthum und wird durch Lüste im Irrthum verderbet und endlich gar verstockt. — Der Anfang des rechtschaffenen, d. i. des rechten, wahren Glaubens, bringt uns schon zur ganzen Vereinigung mit Christo und ist eine rechte Grundfeste, nimmt den ganzen Christum und ruhet ganz in Christo als auf seinem untrüglichen Grunde. — Mit dem Festhalten sollen wir aushalten bis ans Ende. — Unser Herz ist so ungläubig, daß, wenn wir zehnmal die Hülfe Gottes erfahren und im Glauben uns gestärket finden, doch, wenn eine neue Noth, Prüfung und Uebung kommt, gleich wieder zuerst der Unglaube sich reget. — Unser Gott ist allein der lebendige Gott, so wird er uns ja auch Leben und Kraft und volle Genüge geben und selbst unser Leben, unser Licht und Heil und unsers Lebens Kraft sein. Da dürfen wir uns ja nicht mit unserem Herzen mit lüsternen Begierden zu den dürftigen Kreaturen wenden, die uns doch ohne ihn kein Leben, keine wahre Freude und Vergnügung geben. Und so dürfen wir uns auch vor keinen Kreaturen, ja vor keinem Teufel fürchten. — Man hat um nichts mehr als um Glauben zu bitten, wenn man ihn auch schon hat, damit man auch Glauben halte, also bis ans Ende glaube und die Seele errette.

Hedinger: Gottes Zorn schont der Väter nicht, viel weniger der Kinder. Warum? Diese hätten sich an jener Exempel spiegeln sollen.

## III.

### Die Verheißung des Eingehens in die Gottesruhe hat nicht blos fortwährende Gültigkeit, sondern gilt speziell uns Christen.

Kap. 4, 1—10.

1 Lasset uns also Furcht haben, damit ja nicht, während noch übrig ist eine Verheißung,
2 einzugehen in seine Ruhe, jemand unter euch als zurückgeblieben erscheine. *Denn ergangen ist auch Heilsbotschaft an uns gleich wie an jene. Aber nicht nützte das Wort der Predigt
3 jenen, weil es[1]) sich nicht mit den Hörern durch den Glauben vereinigt hatte. *Denn wir gehen in die Ruhe ein[2]) als solche, die Glauben gewonnen haben, dem Worte gemäß: »daß ich schwur in meinem Zorn, sie sollen nicht eingehen in meine Ruhe« — obwohl die Werke
4 seit der Welt Grundlegung fertig geworden sind. *Denn er hat an einem Ort über den siebenten Tag also gesprochen: »und es ruhete Gott am siebenten Tage von allen seinen
5 6 Werken.« *Und hier wiederum: »sie sollen nicht eingehen in meine Ruhe.« *Da nun also überlassen bleibt, daß etwelche eingehen in dieselbe, und diejenigen, welche früherhin die
7 Verheißung empfangen hatten, nicht eingegangen sind Ungehorsams halber, *so bestellt er wiederum einen Tag »Heute«, indem er durch David nach so langer Zeit spricht, wie vorhin
8 erwähnt[3]): »heute, so ihr seine Stimme höret, verstocket nicht eure Herzen.« *Denn hätte sie
9 Josua zur Ruhe gebracht, so würde er nicht nachher von einem anderen Tage reden. *Also
10 bleibt noch überlassen eine Sabbatruhe dem Volk Gottes. *Denn der in seine Ruhe Eingegangene ruhet auch von seinen Werken, gleichwie von den eigenen Gott.

#### Exegetische Erläuterungen.

**1. Lasset uns also Furcht haben, — — erscheine.** Das in seinem Gedankenfortschritt nicht ganz durchsichtige Kapitel beginnt sogleich mit einer hinsichtlich ihres Sinnes streitigen Stelle. Doch ist man jetzt darüber einig, daß die Genitive καταλειπομένης ἐπαγγελίας nicht von ὑστερηκέναι abhängen können (Cram., Ernesti), es müßte dann der Artikel stehen; ferner, daß καταλείπειν zwar in der Bedeutung: vernachlässigen, nicht beachten, Apostg. 6, 2; Baruch 4, 1 vorkommt, hier jedoch theils wegen des fehlenden Artikels, theils wegen des passiven Partizips, vornehmlich aber wegen des Gebrauchs desselben Wortes V. 6 und 9 diesen Sinn nicht haben kann, sondern nur den: übrig bleiben. Auch läßt sich schwerlich verkennen, daß dieser Ausdruck einerseits auf die bestimmte Verheißung zurückweist, andererseits aber doch durch

[1]) Statt des nom. sing. συγκεκραμένος, welcher sich in 5 Minuskeln findet 17. 31. 37. 41. 114 steht der acc. plur. in der Form συγκεκρασμένους, bei A. B. C. D*. M. 23. 25 und in der Form συγκεκεραμένος, (auch mit doppeltem μ) bei D***. E. I. K. 4. 6. 10. Auch haben die kopt., äth., arm. und die meisten Uebersetzungen den Acc. Aber er gibt kaum einen Sinn. Für den nom. spricht die Auktorität der Peschito (auch Vulg. und Ital.) und des cod. Sin. in der Form συγκεκερασμένος.

[2]) Statt εἰσερχώμεθα οὖν ist mit Sin. A. C. εἰσερχόμεθα γὰρ zu lesen. Mit einer Ermahnung ist auch das folgende οἱ πιστεύσαντες unvereinbar.

[3]) Statt εἴρηται ist zu lesen προείρηται mit Sin. A. C. D*. E*. 17. 23. 31.

das Fehlen des Artikels noch eine absichtliche Unbestimmtheit oder eine allgemeine Fassung derselben andeutet. Dies zeigt sich als berechtigt dadurch, daß der Verfasser später den Ausdruck *κατάπαυσίς μου* Kap. 3. 11 (hier *αὐτοῦ*) nicht in dem Sinne des Psalms von der Ruhe versteht, welche Gott versprochen hat und geben will, sondern von der Ruhe, welche Gott eigenthümlich ist. Diese Ruhe, in welche die Gläubigen einzugehen die Bestimmung haben, ist mithin noch zu unterscheiden von der Ruhe, welche Gott seinem Volk durch den Besitz des gelobten Landes wirklich gegeben hat, 5 Mos. 12, 9. Da diese Auffassung des betreffenden Ausdrucks nicht der ursprüngliche Sinn der Psalmstelle ist, sondern nur eine dem Verfasser eigene Deutung desselben, so gibt er auch im Folgenden eine Beweisführung zur sachlichen Rechtfertigung seiner Auffassung. Diese darf also an unserer Stelle bei den Lesern des Briefes noch nicht vorausgesetzt werden. Wirklich folgert auch der Verfasser aus der Darlegung des Schicksals der Israeliten auf dem Wüstenzuge nicht, was viele Ausleger hineintragen, daß die göttliche Verheißung, weil unerfüllt geblieben, noch vorhanden sei. Es hätte ja entgegnet werden können, daß an den später in Kanaan unter Josua eingedrungenen Kindern der in der Wüste hingefallenen Israeliten sich die Verheißung erfüllt habe. Er folgert vielmehr, daß wir nöthig haben, uns zu fürchten, und fordert dazu auf; denn er hat gezeigt, daß die Kehrseite der göttlichen Verheißung, die gleichfalls positiv ausgesprochene und mit einem Eide bekräftigte Drohung Gottes, sein damaliges Volk solle nicht in seine Ruhe eingehen, sich an allen erfüllt habe und zwar Unglaubens halber. Hic nobis commendatur timor, non qui fidei certitudinem excutiat, sed tantam incutiat sollicitudinem ne securi torpeamus (Calvin).

Wovor nun sollen wir uns demnach hüten? was fürchten? und worauf in wahrer Furcht die Sorge richten, damit das Befürchtete nicht eintrete, sondern abgewehrt werde? Vor der Aehnlichkeit, mit den Israeliten im Unglauben an das uns gepredigte Gotteswort sollen wir uns hüten. Den Zorn Gottes sollen wir fürchten, der sich innerhalb des erwählten Volkes doch an allen Ungläubigen richtend und schrecklich gezeigt hat. Und darauf soll sich unsere gemeinsame Furcht richten (*φοβηθῶμεν οὖν*), daß ja nicht bei einer vorhandenen Verheißung des Eingehens in seine Ruhe irgend ein Einzelner unter euch (*μήποτε δοκῇ τις ἐξ ὑμῶν ὑστερηκέναι*) als zu spät gekommen erscheine. Die Stellung des *δοκῇ* zieht so sehr die Aufmerksamkeit des Lesers auf sich, daß es unmöglich für überflüssig gehalten werden kann (Mich., Carpz., Abresch), und der Ernst der Situation, welcher bald die feierlichsten Ermahnungen und die erschütternden Schilderungen des Schicksals der wieder Abgefallenen hervorruft, fordert zur behutsamen Anwendung der Bemerkung auf, es sei in feiner und eleganter Rede das den Ton der Ermahnung mildernde videatur (Oekum., Theophyl., Thol., Lün.). Andererseits wird schwerlich darin eine Verschärfung gefunden werden dürfen = es solle nicht einmal den Anschein gewinnen, daß dieser oder jener dahinten zurückgeblieben sei (Pareus, von Del. gebilligt). Man wird an die Erscheinung eines thatsächlichen Zustandes, wie er sich in der Meinung und Geltung vor anderen darstellt, denken müssen und den Zustand als den des sachlichen Zurückgebliebenseins, welcher das Ausgeschlossenwerden zur Folge hat, auffassen müssen. Sprachlich möglich ist allerdings auch die Auffassung von *δοκῇ* als Hauptbegriff im Sinne der persönlichen Meinung und von *ὑστερηκέναι* im Sinne des zeitlichen Zuspätgekommenseins (Schöttg., Baumg., Schulz, Wahl, Bretschn., Steng., Paul., Ebr.). Aber hierzu paßt weder der Zustand der Leser, noch der Zusammenhang der Stelle, welche mit *φοβηθῶμεν οὖν* an das vorige Kapitel angeschlossen unmöglich eine Tröstung der durch einen seltsamen Wahn um ihr Heil Betrübten einführen oder eine diesen Wahn selbst bekämpfende Warnung einleiten kann (als stände *μὴ οὖν φοβ.* geschrieben). Es beginnt vielmehr die auf die vorige Darlegung gestützte Ermahnung und Aufforderung zur Vermeidung und Bekämpfung der drohenden Gefahr, daß jemand aus der Gemeinde bei stattfindender verheißungsreicher Einladung Gottes doch durch schuldvolles, weil aus Unglauben an das berufende Wort stammendes, Verhalten den Anschein und die Geltung gewinnen könne, er sei auf dem schon betretenen Wege zum verheißenen Ziele zurückgeblieben. Zur Auffassung von Grotius ne cui vestrum libeat paßt weder der inf. perf. noch die Struktur, welche den Dativ (*δοκῶ μοι*) erfordert hätte.

2. **Denn ergangen ist — — vereinigt hatte.** Das im Neuen Testament nur noch bei Paulus vorkommende *καθάπερ* ist bei den Klassikern Bezeichnung vollkommen gleichartiger Verhältnisse. Das *εὐαγγελίζεσθαι* wird auch von Lukas 7, 22; 16, 16 in diesem passiven Sinne von Personen gebraucht, welchen Heilvolles verkündigt wird. Das Substantiv *εὐαγγέλιον* findet sich in unserem Briefe nicht und bei Lukas nur Apostg. 15, 7; 20, 24. Der *λόγος τῆς ἀκοῆς*, welcher Sirach 41, 23 das durch Hörensagen Vernommene bezeichnet und 1 Thess. 2, 13 auf das neutestamentliche Predigtwort geht, ist sehr bezeichnend für das an das Gottesvolk aller Zeiten durch Verkündigung gelangte Gotteswort 2 Mos. 19, 5; Jes. 28, 9; Jerem. 49, 14, und entspricht besonders dem hebr. שְׁמוּעָה, Jes. 52, 7; 53, 1 (Röm. 10, 14—17) = das Vernommene, die Kunde, bald mit dem Genit. des Inhalts 2 Sam. 4, 4, bald mit dem des sie Bringenden Jes. 53, 1 verbunden. Der Dativ *τοῖς ἀκούσασιν* ist gewählt, um auszudrücken, daß die für die rechte, erfolgreiche Wirksamkeit des Wortes unentbehrliche *πίστις* denen, die das Wort gehört hatten, fehlte, und daß es sich deshalb nicht mit

diesen, wozu es sonst fähig gewesen und wozu es von Gott bestimmt war, vermischt hatte. Dieser Dativ wäre ganz unverständlich bei der sehr alten und gutbezeugten Lesart, welche den acc. plur. des Wortes *συγκεκ.* vorzieht. Denn es ist eine reine Auskunft der Verlegenheit, welche dem Worte *ἀκούειν* die Bedeutung „gehorchen" unterschiebt und ganz gegen den Sinn, in welchem das vorige Kapitel diese Geschichte schon benutzt hat, bei der Uebersetzung „weil sie sich nicht im Glauben vergesellschafteten mit denen, die gehorchten" an Josua und Kaleb denkt (Oek., Phot., Hammund, Cramer u. a.). Bleek korrigirt deshalb *ἀκούσμασιν* nach Theodoret, wo jedoch wahrscheinlich *ἀκουσθεῖσιν* zu lesen ist, welche Konjektur sein Lehrer Theodor von Mopsveste aufstellte, auf die Vulgata gestützt = da sie sich nicht durch den Glauben mit den Worten einigten, die sie gehört hatten. Der Nom. der Peschito, der ältesten Uebersetzung des Neuen Testaments, ist also mit Erasm., Böhme, de W., Thol., Lün., Del. vorzuziehen. Die Annahme Ebrards jedoch, welcher ich in meiner comment. folgte, es werde hier nicht das schon Entwickelte wiederholt, nämlich: daß den Juden wegen ihres subjektiven Unglaubens das Wort vergeblich gepredigt worden sei; es werde vielmehr gegensätzlich (*ἀλλά*) das durch Mose gepredigte Wort als ein solches bezeichnet, welches wohl die Verheißung und die Bedingung ihrer Erfüllung ausgesprochen, jedoch nicht die Kraft besessen habe, gleich dem *λόγος τοῦ θεοῦ* des Neuen Testaments (V. 12) ins innerste Mark und Leben einzudringen und sich mit den Hörenden durch solche Mischung völlig zu einigen, — diese Annahme greift theils der folgenden Entwickelung vor, theils trägt sie etwas in die Worte ein, was über den nächsten und eigentlichen Sinn hinaus geht, und hängt auch mit der falschen Auffassung von V. 1 zusammen. Läßt man nun den Dativ *τῇ πίστει* vom Nomin. *συγκεκρ.* abhangen, dann ist es besser, den Dativ *τοῖς ἀκούσασιν* als Dativ der Beziehung zu nehmen, welcher häufig da gesetzt wird, wo der Genitiv mißverständlich sein würde (Winer, Lün., Riehm, Reiche), als an den Dat. commodi zu denken (de W.), oder ihn passivisch zu fassen, wie Luther bis 1527, „da der Glaube nicht dazu than ward von denen, die es hörten". Dem sachlichen Verhältniß des Glaubens zu dem Worte wie zu den Hörern angemessener ist es jedoch, mit *συγκεκρ.* den Dativ *τοῖς ἀκούσασιν* eng zu verbinden und *τῇ πίστει* als Dativ des Mittels (Schlicht., Thol., Kurtz, Hofm). zu nehmen.

3. **Denn wir gehen in die Ruhe ein als solche — — fertig geworden sind.** Das die ganze Aussage des vorigen Verses und nicht blos einen Theil desselben begründende *γάρ* erklärt sich am besten, wenn man das Präs. *εἰσερχόμεθα* nicht in begrifflicher Allgemeinheit als futurisch (Bl., de W., Thol.) oder von dem mit Zuverlässigkeit zu Erwartenden (Lün.), und den Aorist *οἱ πιστεύσαντες* nicht von denen, die Glauben bewiesen haben (die meisten), sondern von denen, die Glauben gewonnen und natürlich auch bisher bezeugt haben, Apostg. 4, 32; 11, 21; 19, 2; Röm. 13, 11, versteht und deshalb das Präsens eigentlich nimmt (Del.). Wir, die Gemeinde der Gläubiggewordenen, wandeln als solche den Weg zur Ruhe, auf welche es Gott seit Vollendung der Schöpfung angelegt hat, welche aber die Israeliten nicht erreichten. Irrig nimmt Ebrard an, daß der *πίστις* die *ἔργα* entgegengesetzt würden und daß hierunter die menschlichen Vollbringungen, die Gesetzeswerke zu verstehen seien, denen gegenüber der richtige Heilsweg, der des Glaubens, gezeigt werden solle. Die Rede kann nur von den Werken Gottes sein (V. 4 und 10), welche seit Grundlegung der Welt als geworbene vorhanden sind, so daß es seitdem eine Gottesruhe gibt. Obgleich (*καίτοι*) dies der Fall ist, so sind doch gemäß dem Worte, welches Gott gesprochen hat Ps. 95, 11, die dazu berufenen Israeliten nicht hineingekommen. Im Anschluß an die sprachlich falsche Uebersetzung der Vulgata et quidem verbindet Luther den mit *καίτοι* beginnenden Satz mit dem folgenden *εἴρηκεν* und läßt das *γάρ* völlig unberücksichtigt. Irrig lassen auch Schlicht., Carpz. u. a. die Genit. absol. von *κατάπαυσιν* abhängen = und zwar in die Ruhe von Werken, die seit Erschaffung der Welt vollbracht waren; wozu überdies die Wiederholung von *τῶν* hinter *ἔργων* erforderlich gewesen wäre. Und Calvin, Beza, Limborch, Cramer, Böhme, Bisping finden diesen Gedanken: „nämlich" (oder auch: obwohl) in eine Ruhe, welche nach vollbrachten Schöpfungswerken eintrat; welchen jedoch sicher der Verfasser sprachlich anders ausgedrückt hätte.

4. **Denn er hat an einem Ort ꝛc. Und hier wiederum ꝛc.** Als Subjekt zu *εἴρηκεν* darf nicht *ἡ γραφή* ergänzt werden (Böhme, Bisp. u. a.), obgleich im Citat von Gott in der dritten Person die Rede ist; denn dasselbe Subjekt wie hier muß ergänzt werden zu *ἐν τούτῳ πάλιν* in V. 5; dort kann aber nur, wie das *μου* zeigt, an Gott gedacht werden. Auch hier zeigt sich wieder, daß Gott als der in der Schrift Sprechende gedacht wird. Da die Stelle 1 Mos. 2, 2 so sehr bekannt ist, so kann *που* unmöglich irgend welche Ungewißheit des Verfassers über den Ort des Citats ausdrücken; und dies ist sicher für die Erklärung von Kap. 2, 6 zu beachten. Die Vergleichung der beiden citirten Schriftstellen läßt den Gedanken hervortreten, daß es von Anbeginn der Dinge eine Ruhe Gottes gibt, in welche die Menschen eingehen sollten und konnten, in welche aber die Israeliten nicht eingegangen sind, daß aber hiedurch das Eingehen in die Ruhe Gottes nicht überhaupt für alle Zeiten und für alle Menschen aufgehoben oder unmöglich gemacht sein kann, weil sich in jener Thatsache nur das Zorngericht Gottes über die Ungläubigen vollzogen hat.

5. **Da nun also überlassen bleibt, daß etwelche eingehen ꝛc.** Aus der Vergleichung der beiden Schriftstellen wird nun nicht etwa der Schluß gezogen, daß das Eingehen etlicher noch rückständig sei, — dies hätte *καταλείπεται* erfordert — son-

dern daß ein solches Eingehen anheimgegeben sei oder überlassen bleibe (ἀπολείπεται, Kap. 10, 26), und daß wegen dieses Sachverhältnisses Gott in seiner Gnade und Treue nach dem geschichtlichen Abfall der Berufenen in der mosaischen Zeit abermals einen Tag Heute charakteristisch auftreten lasse (ὁρίζει), an welchen er nach Verlauf eines so langen Zeitraumes durch David den einladenden Ruf wiederhole, welchen früher Moses verkündigt. Da die LXX den betreffenden Psalm dem David zuschreiben und hier nicht ἐν τῷ Δαυίδ steht, sondern ἐν Δαυίδ, so ist hier nicht, obgleich der Psalter überhaupt als davidisch bezeichnet werden kann, Apostg. 4, 25, an das Psalmbuch zu denken. Denn ἐν Δαυίδ würde eigentlich, wenn an eine Stelle der Heiligen Schrift gedacht würde, heißen, beim David, d. h. an der Stelle der Schrift, wo vom David die Rede ist; wie ἐν Ἠλίᾳ, Röm. 11, 2. Schlichting, Stengel u. a. verbinden das erste σήμερον mit λέγων. Andere, zuletzt Lün. und Del., betrachten es schon als Citat, welches nachdrücklich beginnend eben deshalb dasselbe Wort nach dem Zwischensatz wiederhole. Die meisten betrachten es mit Calvin, Bez., Grot., als Apposition zu ἡμέραν.

6. **Denn hätte sie Josua zur Ruhe — — — reden.** Das μετὰ ταῦτα gehört, dem μετὰ τοσοῦτον χρόνον des vorigen Verses entsprechend, zu ἐλάλει sc. ὁ Θεός. Das Imperf. mit ἄν ist aber nicht zu übersetzen: er würde geredet haben (Luth., Bez.) was ἐλάλησεν ἄν erfordert hätte, sondern: er würde reden. Der Umstand, daß Gott nach der Einführung des Volks ins gelobte Land noch von einem Tage spricht, an welchem seine Stimme zum Eingang in seine Ruhe auffordert, beweist nicht blos, daß die seit der Weltschöpfung vorhandene Ruhe Gottes nicht identisch ist mit der dem Volke durch Mose verkündigten und durch Josua verschafften Ruhe, sondern daß dies ganze Verhältniß als ein vorbildliches zu betrachten ist, welches durch Jesum erfüllt wird. In den spätern Büchern der Heil. Schrift, Esra, Nehemia, Chronik, wird Josua statt des früheren יְהוֹשֻׁעַ schon יֵשׁוּעַ genannt, woraus die Schreibung Ἰησοῦς der LXX, des Josephus und Apostg. 7, 45 sich erklärt. Καταπαύειν steht hier dem klassischen Sprachgebrauch entsprechend transitiv, wie 2 Mos. 33, 14; 5 Mos. 3, 20; 5, 33; Ps. 85, 3; Apostg. 14, 18.

7. **Also bleibt noch — — eigenen Gott.** Der hinreichend vorbereitete Schluß wird nun mit ἄρα eingeführt, welches am Anfang eines Satzes sich in der klassischen Prosa kaum findet. Es gibt nicht blos fortwährend eine Gottesruhe, die von der Vollendung der Schöpfung in die Ewigkeit reicht, und die Theilnahme an derselben ist nicht blos dem Volke Gottes bestimmt, sondern das Eingehen in dieselbe ist dem Volk Gottes anheimgegeben. Diese Ruhe ist ein σαββατισμός = ein Sabbatfeiern (von σαββατίζειν 2 Mos. 16, 30 wie ἑορτασμός von ἑορτάζειν). Der Ausdruck, welcher sich auch bei Plutarch de superstit. 3 findet, lag um so näher, als in V. 4 auf die der Stiftung des Sabbats für den Menschen zu Grunde liegende Ruhe Gottes nach der Weltschöpfung Bezug genommen war, und abgesehen von rabbinischen Deutungen schon 2 Makk. 15, 1 der Sabbath ἡ τῆς καταπαύσεως ἡμέρα heißt. Der εἰσελθών ist jedenfalls nicht das Volk (Schulz), sondern entweder Christus, wozu der Aorist κατέπαυσεν gut paßt (Alting, Starck, Owen, Valk., Ebr., Alford) oder, da auf die Person Christi zunächst der Kontext nicht führt, jeder, der das Ziel erreicht (die meisten). Es wird der Grund dafür angegeben, daß die betreffende Ruhe eine Sabbatfeier genannt ist. Der Aorist wird dann aus Beziehung auf das Citat in V. 4 erklärt.

### Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. In der Heil. Schrift hören wir die Stimme Gottes und die Rede des Heil. Geistes, so daß wir dadurch nicht eine äußere Kenntniß von natürlichen Dingen und geschichtlichen Begebenheiten, sondern ein geistliches Verständniß derselben zur richtigen Beurtheilung ihres Verhältnisses zum Reiche Gottes gewinnen sollen. Eben deshalb müssen wir uns mit der Heil. Schrift recht bekannt machen, damit wir ihre Sprache richtig verstehen, auf ihre Winke achten, ihre Fingerzeige benutzen und von ihren Angaben und Deutungen die passende Anwendung machen können. Denn die Heil. Schrift wirft nicht blos auf alle Dinge und Verhältnisse das Licht der Offenbarung, sondern legt auch in ihm sich selbst aus und wird so nütze zu dem, was 2 Tim. 3, 16. 17 gesagt ist.

2. Die Ruhe, welche Gott seinem Volke verheißt und gibt, ist keine andere als die Ruhe, welche Gott selbst hat und genießt. Die Schöpfung und Bestimmung des Menschen zum Bilde Gottes enthält den Grund dafür, daß der Mensch nur in Gott Ruhe finden kann, und die Gnade Gottes macht die Erfüllung seiner Bestimmung auch dem gefallenen Menschen möglich. Die Bedingung des Eingehens in die Ruhe Gottes aber ist der Glaube; und diese Bedingung ist dieselbe für die verschiedenen Stufen der Theilnahme des Menschen an der Ruhe, welche Gott seit Vollendung der Weltschöpfung bis zur Vollendung der Weltgeschichte den Menschen wiederholt anbietet und für den Eingang offen hält.

3. „Auf jeder Stufe der Offenbarung seiner Gnade an den Sünder bietet Gott sein ganzes Heil ihm dar; unter jeder Hülle, mit der er seine Wahrheit in den Jahren der Kindheit noch bedeckte, lag sie ganz, und schon damals konnten die Gläubigen von Gott alles empfangen. Aber da Gott die Einzelnen nicht ohne das Ganze vollendet, so hielt (ungeachtet einige wenige glaubten) der allgemeine Unglaube derer, welchen er sein Heil angeboten hatte, auf jeder Stufe von neuem die Vollendung zurück. Nun kann aber keine Verwerfung der göttlichen Gnade von Seiten der Menschen ihre immer herrlichere Entfaltung verhindern oder aufhalten, vielmehr scheint sie wie die Sonne aus der Nacht nur um so leuchten-

der zu Gottes Ehre aus dem Unglauben der Menschen hervor. So mußte also auch die Verschmähung der wahren Ruhe Gottes, die den Israeliten war angeboten worden, dahin führen, daß sie unter Josua in Kanaan nur in eine irdische, in jeder Hinsicht ungenügende, stets unterbrochene Ruhe eingingen, welche die Sehnsucht nach der wahren Ruhe mehr weckte als befriedigte. Und so steht denn der Eingang in die Ruhe Gottes dem Volke des Herrn noch bevor; die Feier des ewigen Sabbats nach der zweiten Schöpfung, von der die irdische Sabbatsfeier das Vorbild ist" (v. Gerlach).

4. Die Arbeit, von welcher der Gläubige einst ruhen wird, kann wegen der Beschaffenheit der Welt und um der Natur des geschichtlichen Menschenlebens willen nicht von dem Begriffe der Mühsal der Erdenwallfahrt abgetrennt gedacht werden: aber sie ist durchaus nicht hierauf zu beschränken. Man muß vielmehr an die Berufsarbeit des Christen denken, da ja dieselbe im Text als die ihm eigenthümliche bezeichnet wird, welche in abbildlichem Verhältniß zu der Schöpferthätigkeit Gottes steht. „Der Kampf wider die Sünde, das Jagen nach der Heiligung, das Streben nach der τελειότης, die Standhaftigkeit in den Leiden, alle Anstrengung in dem Festhalten des Glaubens und der Hoffnung, auch unter den widrigsten Verhältnissen, alle Mühsal in der Bethätigung selbstverleugnender, aufopfernder Liebe, alle oft mit vieler Unruhe und Bekümmerniß verbundenen Bemühungen für die geistliche Wohlfahrt der ganzen Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder — alles das sind die ἔργα der Gläubigen, von denen sie dereinst in der himmlischen Gottesstadt ruhen sollen" (Riehm).

5. Als ewige und selige Sabbatsfeier kann diese Ruhe nicht ein Aufhören jeder Thätigkeit sein. Dies entspräche weder dem Vorbilde der Ruhe Gottes noch der Verheißung eines persönlichen Fortlebens der Auferstandenen im Reiche der Herrlichkeit. Auch schließt das Vollgefühl der Seligkeit in der Gewißheit der persönlichen Lebensvollendung keineswegs die Thätigkeit der Bezeugung dieses Gefühles aus. Dasselbe gilt von der Theilnahme der Seligen an dem Wohlgefallen Gottes im Anschauen der dem Willen Gottes entsprechenden Welt der Vollendung. Es gibt jedenfalls eine solche Thätigkeit der Vollendeten in der Ewigkeit, welche Thomas Aquinas als videre, amare et laudare bezeichnet und Augustinus (de civit. dei 20, 30) so beschreibt: ipse (Deus) finis erit desideriorum nostrorum, qui sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine defatigatione laudabitur. Aber sollte Gott der einzige Gegenstand dieser Thätigkeit sein, und diese Thätigkeit selbst als keiner Entwicklung und Steigerung fähig gedacht werden müssen, deshalb weil sie Thätigkeit der Vollendeten ist? Dies würde im Grunde nicht einmal aus der Antwort Augustins auf die Frage, was die Seligen im ewigen Leben thun werden, folgen: in saecula saeculorum laudabunt te (in Ps. 83). Denn das Loben muß in wirklichen Akten des Preisens mit bestimmtem Inhalt bestehen, wenn es nicht ein leeres Tönen sein soll. Der konkrete Inhalt aber muß, wenn das Loben nicht in Tautologie und Battologie verlaufen soll, einer Entwicklung fähig sein und als Produkt einer Thätigkeit bestimmter Personen erscheinen, deren innere Empfindungen, Erfahrungen und Gedanken er ausdrückt. Von diesen Personen wiederum kann nicht das Moment der Kreatürlichkeit hinweggedacht werden, wodurch sie von Gott unterschieden bleiben; ebenso wenig das der menschlichen Eigenthümlichkeit, worin ihr Unterschied von den Engeln beruht; ebenso wenig das der Individualität, welches jene Unterschiedenheit des wirklichen Personlebens der Vollendeten vermittelt, worauf die Kontinuität des Bewußtseins, die Identität des Gestorbenen und Auferstandenen, die Möglichkeit des Wiedersehens, und der Vergeltung beruht. Auf diese doppelte Grundlage der bleibenden Kreatürlichkeit und der individuellen Persönlichkeit der Verklärten und Vollendeten kann sich der Gedanke stützen, daß es eine Unendlichkeit von Lebensbeziehungen der Seligen gibt, welche in Form von unaufhörlichen Wechselwirkungen zur gegenseitigen Lebensbereicherung thätig sind. Denn man wird ebenso wenig ein wirkungsloses Wirken annehmen dürfen, als ein inhaltleeres Preisen oder als ein fruchtloses Schauen Gottes. Auch hat Rothe in der Ethik (II. §. 474) trefflich gezeigt, wie es ein Wirken auf anderes ohne den Nebenbegriff der Arbeit, d. i. des Wirkens mit Anstrengung, geben kann und Tholuck mit höchst beachtenswerthen Winken auf die Vermischung von Wahrem mit Falschem in dem Lessing'schen Ausspruche hingewiesen: „Wenn der ewige Vater in der Rechten die Wahrheit hielte, in der Linken das Streben danach, und ich sollte wählen, ich würde seine Knie umfassen und sprechen: Vater, die Linke!" Da es jedoch an positiven Schriftaussagen hierüber fehlt, die Gefahr einer Uebertragung menschlicher Vorstellungen auf ewige Verhältnisse aber nahe liegt, so wird es gut sein, der Warnung von Stier (I, 85) eingedenk zu bleiben: „Wenn wir, so tief in die Ewigkeit schauend, blöde werden vor dem überwältigenden Glanze und wieder zurückkehren zu dem Gedanken, daß solche Sabbatsruhe doch nicht ohne Wirken und Thätigkeit zu denken sei, so haben wir darin Recht, insofern Gottes Ruhe freilich zugleich ein ewiges Leben unendlicher Kraft ist; aber wir wollen uns nur hüten, daß unsere Schwachheit dabei nicht wieder Irdisches in das Himmlische menge oder gar in der erreichten Stadt Gottes selbst eine abermals langgedehnte Chaussee-Aussicht „unendlicher Vollkommenheit" eröffne; wir wollen lieber hinanstreben mit aller Kraft des Geistes zur Ahnung der wahrhaftigen Ruhe, der vollendeten Befriedigung und Genüge, die alles in Gott ererbet hat, der nichts mehr zu erlangen rückständig ist in Ewigkeit." Dies ist um so mehr zu rathen, als das Gefühl einer wirklichen Befriedigung bei wahrhaftem Ruhen in

Gott auf den verschiedensten Stufen kreatürlicher Entwickelung vorhanden sein muß. Nur läßt sich hieraus nicht mit den älteren Kirchenlehrern (z. B. Joh. Gerhard loci theol. T. XX. p. 408) folgern, daß die innerhalb der qualitativ adäquaten Erkenntniß Gottes vermöge der Geschöpflichkeit der Seligen vorhandene quantitative Mangelhaftigkeit durch das Weltgericht auf einer bestimmten Stufe unverrückbar festgebannt werde, so daß jede weitere Entfaltung für immer ausgeschlossen sei. Denn die unendliche und ungehemmte Lebensbethätigung einer Kreatur innerhalb der ihre Eigenthümlichkeit bedingenden Daseinsschranken, die nicht ohne Resultat gedacht werden kann, ist etwas ganz anderes als ein Streben und Trachten über diese Schranken hinaus. Dies hat selbst Dante in den von Tholuck citirten Worten (Paradies, 3, 73 ff.) nicht genug beachtet:

„Denn wenn es höherm Wunsch sich überließ,
So würd' es ja dem Willen widerstehn,
Der uns in diesen niedern Kreis verwies."

6. Es ist ein verwirrender Sprachgebrauch, von Stufen der Seligkeit zu reden. Der Begriff der Seligkeit schließt den Gradunterschied und das Quantitätsverhältniß aus. Wohl aber gibt es Stufen der Theilnahme an der Ruhe Gottes. Von dem Frieden nämlich, welchen der Gläubige als ein Gerechtfertigter auf Grund seiner Versöhnung mit Gott durch Jesum Christum hat und schmeckt, Röm. 5, 1, und welcher die standhafte und über das Lebensschicksal beruhigte Hingebung an den Willen Gottes in seinen Führungen und die Glaubenshoffnung der zukünftigen Seligkeit und Herrlichkeit einschließt, ist die Ruhe derer zu unterscheiden, welche als in Christo Entschlafene von den Mühsalen und Schmerzen des Erdenlebens befreiet, Offenb. Joh. 14, 13; 21, 4, bei Christo sind, Phil. 1, 23; und von dieser wiederum die Sabbatsfeier, welche erst mit der durch die Wiederkunft Christi bedingten Vollendung der Welt nach Eingang des ganzen Volkes Gottes in die ewige Ruhe in und mit Gott antreten kann, wo alle Erlöseten in der Heimat sind, 1 Thess. 4, 17, immerdar. Innerhalb jeder dieser drei Stufen bleibt aber nicht blos die spezifische Beschaffenheit des Menschseins im Unterschiede von der Stellung der Engel zu Gott erhalten, sondern dasselbe gilt auch von der vorhin erwähnten konkreten Individualität jeder Persönlichkeit. Dies ist dann zuweilen als ein innerer Unterschied der Seligkeit selbst irrthümlich aufgefaßt worden. Für die Vorstellung Swedenborgs, daß die Menschen einst Engel würden, gibt die Heil. Schrift nirgends den geringsten Anhalt.

7. Aus dem Wesen der Ruhe Gottes folgt, daß sie für das Volk Gottes, so lange dasselbe noch auf der Wanderschaft zum schließlichen Ziele begriffen ist, eine zukünftige sein muß; denn wer in diese eingegangen ist, der ruhet ebenso von seinen Werken, wie Gott von den ihm eigenthümlichen. Für die Anschauung, daß ein Tag, der ganz Sabbat ist, die Weltwoche schließen werde, führt Delitzsch aus Sanhedrin 97a die Stelle an: „Wie das siebente Jahr eine einjährige Feierzeit gewährt für eine siebenjährige Periode, so genießt die Welt einer eintausendjährigen Feierzeit für eine siebentausendjährige Periode"; bemerkt aber dann, daß, wie Off. Joh. 20, 7 ff. zeige, das schließliche diesseitige Millennium noch nicht der schließliche Sabbat sei, obwohl es in der Kirche üblich geworden sei, die diesseitige Siegesruhezeit der Kirche als ἡ ἑβδόμη und die selige Ewigkeit als ἡ ὀγδόη anzusehen; diese Oktave der seligen Ewigkeit sei nichts anders als die ewige Dauer des schließlichen Sabbats, welcher sich erst da verwirkliche, wo die diesseitige Geschichte in die selige Ewigkeit verschlungen werde. Aehnlich heißt es in einem rabb. Traktat über Ps. 92, 1 (Elijahu Rabba c. 2): „Es ist der Sabbat gemeint, welcher Rast gebietet der in der Welt herrschenden Sünde —, der siebente Welttag, auf welchen als Nachsabbattag die zukünftige Welt folgt, in welcher kein Tod mehr ist auf immer und ewig und keine Sünde und Sündenstrafe, sondern eitel Freude an Gottes Weisheit und Erkenntniß."

8. In diese zukünftige Sabbatsruhe gehen aber nur diejenigen ein, welche dem an sie gelangten Worte der Berufung glauben und mit demselben durch den Glauben lebendig sich einigen. „Der Glaube ist gleichsam das dynamische Medium, wodurch die objektive Wahrheit dem glaubenden Menschen sich assimilirt" (Tholuck). „Eine Speise, soll sie nähren, muß ins Geblüte gehen und sich am Leibe anlegen. Soll das Wort nützen, so muß es durch den Glauben als ein Speisesaft im Geist, Sinn und Willen des Menschen verwandelt werden, daß der ganze Mensch werde, wie das Wort ist und es fordert, d. i. heilig, gerecht, keusch und fromm" (Hedinger, Ausgabe des Neuen Testaments mit erklärenden Anmerkungen. 1704). — „Es ist zweierlei Wort in der Schrift. Eins geht mich nicht an, betrifft mich auch nicht. Das andere betrifft mich; und auf dasselbige, das mich angeht, mag ich's kühnlich wagen und mich darauf als auf einen starken Felsen verlassen. — — Daran darf niemand zweifeln, es soll ihm auch das Evangelium gepredigt werden. Also glaube ich denn dem Worte, es gehe mich auch an, ich gehöre auch unter das Evangelium und in das Neue Testament; und wage ich's auf das Wort, und sollte es hunderttausend Hälse kosten." (Luther, Predigten über das erste Buch Mosis. Walch, Th. 3, S. 9.)

### Homiletische Andeutungen.

Die heilsame Furcht der Gläubigen: 1) worauf sie sich bezieht; 2) woher sie kommt; 3) was sie wirkt. — In den Seelen der Gläubigen ist Furcht und Hoffnung in unzertrennlicher Verbindung; denn 1) sie nehmen es genau mit dem Worte Gottes in seinen Drohungen, wie in seinen Verheißungen; 2) sie haben das selige Ziel ihrer Berufung und die Beispiele der auf dem Wege Gefallenen beständig vor Augen; 3) sie sind ihrer eigenen Fehl-

barkeit und der göttlichen Treue sich aufs lebhafteste bewußt. — Worin besteht der Segen des wahren und lebendigen Glaubens? 1) Er macht uns einig mit dem Worte Gottes; 2) er schützt uns vor dem Zorne Gottes; 3) er führt uns in die Ruhe Gottes. — Was will die Predigt vom Zorne Gottes? Sie will 1) die Sicheren wecken, 2) die Leichtsinnigen warnen, 3) die Trägen treiben. — Der Eingang in die Ruhe Gottes kann versäumt werden, denn 1) Gott ladet zwar zu diesem Eingang ernstlich ein, aber er zwingt keinen Menschen zum Wandel auf dem richtigen Wege; 2) der Eingang steht eine lange Zeit hindurch offen, aber die Gnadenfrist hat einmal ein Ende; 3) der Eingang ist dem Volke Gottes gewiß, aber der Unglaube scheidet viele wieder aus dem Gottesvolke aus. — Was ist der beste Trost bei der Mühsal unserer irdischen Wanderschaft? 1) Der Zuspruch des Wortes Gottes; 2) die Gemeinschaft des Volkes Gottes; 3) die Aussicht auf die Ruhe Gottes. — An Gott liegt es nicht, wenn jemand den Eingang in die Ruhe Gottes nicht erlangt; denn 1) Gott hat seit Vollendung der Weltschöpfung eine solche Ruhe hergerichtet; 2) Gott hat durch das Wort des Evangeliums uns allen eine sichere Verheißung und Einladung gegeben; 3) Gott hat in Jesu uns den zuverlässigen Führer zum Eingang in diese Ruhe bereitet. — Wozu verpflichten uns die Gnadenanerbietungen Gottes? 1) Zur Beachtung der Gnadenzeit; 2) zur Benutzung der Gnadenmittel. — Wir haben den Glauben, den wir bekennen, auch zu leben: 1) Was uns dazu verpflichtet; 2) was uns daran hindern will; 3) was uns zum Siege hilft. — Wie halten wir es mit der Ruhe des siebenten Tages? 1) Beachten wir sie als eine heilige Ordnung? 2) Verstehen wir sie in ihrem heilsamen Sinn? 3) Benutzen wir sie nach göttlichem Willen und Rath? — Wie wir die Unruhe und Gefahr der Welt am sichersten überwinden: 1) Durch Vertrauen auf die Verheißungen; 2) durch Gehorsam gegen die Verordnungen; 3) durch Hingebung an die Führungen Gottes. — Die rechte Verbindung von Arbeit, Ruhe und Feier im Leben des Christen.

Luther (Vorrede auf Joh. Spangenbergs Postille. Walch XIV, 376): Führwahr, du kannst nicht zu viel in der Schrift lesen; und was du liesest, kannst du nicht zu wohl lesen; und was du wohl liesest, kannst du nicht zu wohl verstehen; und was du wohl verstehst, kannst du nicht zu wohl lehren; und was du wohl lehrst, kannst du nicht zu wohl leben. — (Hauspostille. Walch XIII, 1356): Des Glaubens Predigt ist eine solche Predigt, die immerdar will geübt und getrieben sein. — Ehe ich dahin komme, daß ich mich über alles emporhebe, Sünde und Tod verachte, und mich fröhlich in aller Zuversicht auf Gottes Verheißung erwäge, da gehört Gottes Geist und Kraft, stete Uebung und Erfahrung zu.

Starke: Weg, knechtische Furcht! aber kindliche Furcht muß da sein, daß wir darin wandeln und so unsere Seligkeit schaffen, Phil. 2, 12. — Es soll nicht allein keiner für sich dahinten bleiben, sondern ein jeder soll auch, so viel ihm durch Gottes Gnade möglich ist, dahin sehen, daß, wenn andere zurückbleiben, er sie durch herzliche Ermahnung und sein gutes Exempel zum Laufen reize und mit sich führe. — Wandersmann, es ist hohe Zeit, wenn du noch einkommen willst in die Ruhe Gottes. Darum so eile und siehe ja zu, daß du dieser Seligkeit nicht verfehlest. — Wäre ein unbedingter Rathschluß Gottes von der Menschen Seligkeit und könnten sie vermöge dessen aus dem Stande der Gnade nicht fallen noch der Seligkeit verlustig werden, so würden die heil. Männer Gottes nicht so sehr sich bemüht haben, die Gläubigen vor dem Rückfall zu warnen und zur Verharrung zu ermahnen. 2 Petr. 3, 17. — Was hilft's, so viel hundert Predigten anzuhören, wo man nicht glaubt und sich bessert? Siehe! das Wort Gottes, das du höreſt, muß in das Innerste deiner Seele einfließen und daselbst dir vollen Lebenssaft geben, wenn es dir zur Seligkeit nützen soll. 1 Thess. 2, 13. — Gottes Verheißungen geben die Ungläubigen nichts an; die müssen ohne Trost sterben und ewig verderben. Jes. 40, 1. — Das Evangelium ist zwar eine Kraft Gottes zur Seligkeit, doch zwinget's niemand zum Glauben, sondern der Mensch behält den freien Willen, der anklopfenden Gnade Platz zu geben oder nicht. — Du meinst, es sei so gar leicht, in den Himmel zu kommen; aber glaube, dahin kann nichts Gemeines oder Unreines eingehen. Bist du durch den Glauben nicht gereinigt und eine neue Kreatur geworden, so wirst du nicht hineinkommen. — Die Ruhe der Gläubigen besteht 1) darin, daß wir alle göttlichen Werke gut finden und mit denselben zufrieden sind im Reiche der Natur und der Gnaden; 2) daß wir zu dem, was Gott und unserer Seligkeit gewidmet, nicht von dem unsrigen was hinzuthun wollen, nicht Werke der Sünden, auch nicht Werke des Gesetzes. — O wie oft sind die Ersten die Letzten und die Letzten die Ersten. Herr, unbegreiflich sind deine Gerichte und unerforschlich deine Wege. — Wie hoch haben wir die Psalmen Davids zu achten, da sie der Geist Gottes durch ihn geredet hat! — Heute, da wir Christi Stimme hören, lasset uns derselben gehorsamlich folgen, sonst sind wir werth, daß er uns seine Gnade entzieht. Joh. 12, 35. — Gott will zu aller Zeit, daß alle Menschen zu seiner Ruhe eingehen. — Es ist nichts von allem, was die heil. Männer Gottes geschrieben, vergebens; was wir nicht verstehen, zeuget von unserer Schwachheit und Unvollkommenheit. — Lieber! laß uns nicht ungeduldig sein über die Unruhe der Sünde, der teuflischen Anfechtung, des mühseligen Berufes und anderer Lasten; denn die Beschaffenheit dieses Lebens bringt es so mit sich. Im Himmel werden wir vor dem allen Frieden haben, Ps. 90, 10; Offenb. 14, 13. — O wie viel ist uns doch gelegen nicht nur an der ewigen Ruhe selbst, sondern auch an dem beständigen Glauben und Gehorsam, ohne welche wir ja dazu nicht kommen können.

Berleb. Bibel: Verheißung ist der Geleitsbrief, den uns Gott mit auf den Weg gibt. Wer die Verheißung wegwirft, der beraubet sich selbst der Hülfe. — Die Welt will ohne Mittel selig werden. — Der Same zu allen Irrthümern liegt in einem jeden von Natur. — Weil du nichts thust, thust du übel genug und ermangelst, deiner Pflicht nachzukommen. — Das Wort an sich hängt zwar nicht in seiner Kraft von meinem Annehmen ab, denn es ist doch kräftig; aber außer mir hilft's mir ja nicht. — Alle Werke Gottes zielen auf die Ruhe. Nur muß uns die Zeit, die dazwischen verlaufen muß, nicht zu lang vorkommen; sondern wir müssen versichert sein, wie wir von Gott auf diese Wege gebracht worden, so werde er uns auch zum Zweck helfen. — Das Werk der Schöpfung ist eine Abbildung aller Wege Gottes bis ans Ende. — Die lange Zeit zeigt die Langmuth Gottes an und wird von Gott gegeben,

daß man seine Gültigkeit erkennen soll; die Menschen aber mißbrauchen solche gern zur Trägheit. — Wenn Gott in dir wirket, so bist du in der Ruh; wirkest du aber selbst und in der Eigenheit, so hast du lauter Unruh.

Laurentius: Das Leben der Gläubigen ist nichts anders als eine Reise in die ewige Ruhe. — Man kann viel von dem ewigen Leben hören und dennoch von demselben ausgeschlossen werden. — Die Ruhe der Gläubigen in diesem Leben ist unvollkommen. — Auf die Zeiten, welche in der Heiligen Schrift angemerkt worden, ist sonderlich Acht zu haben.

Rambach: Eine jede Person der heil. Dreieinigkeit hat gleichsam ihren besonderen Sabbat und Ruhetag. Der Vater ruhete am siebenten Tage vom Werke der Schöpfung. Der Sohn ruhete im Grabe vom Werke der Erlösung. Der Heil. Geist wird endlich ruhen vom Werke der Heiligung, nämlich alsdann, wenn er keine Sünde mehr wird abzuthun haben.

Steinhofer: Die Herrlichkeit ist uns aufbehalten bis zum Eingang in sein ewiges Reich. Sie strahlt uns entgegen von seinem Thron und wird uns offenbar werden in seiner Zukunft. Indessen überläßt man sich seiner Leitung und eilet dem Ziele zu, dahin er uns unfehlbar bringen wird. Man sieht nur auf sein Herz und seine Hand; ist ruhig, läßt seinen Führer sorgen und geht ihm willig nach auf demjenigen Wege, den er nicht nur vorangegangen ist und gebahnt hat, sondern den er jetzt auch uns durch seine Macht und Gnade von einem Schritt zum andern leitet; bis wir bei dem letzten Tritt, da wir die volle Errettung und Seligkeit erlangen, auch in dieselbe Herrlichkeit hinüberschreiten, da wir Gottes Klarheit im Angesicht seines Sohnes, unseres Herrn Jesu Christi, sehen und in dieselbe eingekleidet sein werden.

Rieger: Vor seinem eigenen Herzen darf ein jeder in Furcht und billigem Mißtrauen stehen, daß ihm nicht schnell das Unsichtbare und Ewige gering, der dahin führende Weg verleidet, sein Trachten nach dem Kleinod gelähmt, das Umwenden nach Egypten versuchlich werden könnte. — Es muß in meinem Herzen wahr sein und wahr werden, was und wie es im Worte Gottes Wahrheit ist. — Die Verheißung von Seiten Gottes ist so ernstlich, der Glaube, der ihr trauet, auch so etwas Anhaltendes, daß man sich damit bis zum Eingehen in die Ruhe hinauszuwagen getrauen darf. — Wer ist, an dem Gott nicht tausend Mittel hat, ihn es empfinden zu lassen, daß er aus dem Ort der Ruhe vertrieben ist? — Wer sich auch durch den himmlischen Beruf hat ergreifen lassen, wer findet sich nicht auch nach seinem Ausgang von der Welt in einer Versuchungswüste? Wem steigt nicht der Seufzer auf: Herr Jesu, darf ich bald nach meiner Ruhe fragen? — Es steht keinem ein vorgefaßter Schluß Gottes entgegen, sondern erst der unterwegs ausgebrochene Unglaube entrüstete Gott so und brachte ihn zu dem Schwur, daß sie nicht in seine Ruhe kommen sollten. — Gottes Vorsatz geht weit. Alle Weltzeiten, alles Volk, das noch und noch geboren wird, ist darin eingeschlossen. Er trägt manches Geschlecht so mit Geduld und sieht, es ist noch vorhanden, daß, was an den Vätern nicht auszurichten war, an den Kindern erreicht wird. Gott hat nichts vergeblich bereitet. Er will, daß sein Haus voll werde. Keine Weltzeit geht ihm für die Sammlung seiner Auserwählten leer aus.

von Bogatzky: Arbeiten, Wirken und Leiden gehört mit zur göttlichen Ordnung oder zu dem Wege, worauf wir zur Ruhe eingehen. — Der Glaube aber allein ist es, der Christum ergreift und in ihm schon hier und so auch dort ewige Ruhe findet. — Obgleich die ewige Ruhe und Seligkeit ein Gnadengeschenk ist, so erfordert es doch allen Fleiß und Ernst, Kraft und Stärke, daß wir dahinein kommen, weil viele Feinde sind, die uns um diese Ruhe bringen und uns an dem Eingang in selbige hindern wollen. — Den Fleiß, einzukommen in seine Ruhe, beweisen wir, 1) wenn wir die Stimme fleißig hören und ihm gehorsam sind; 2) wenn wir das Wort mit Gebet verbinden; 3) unsern Glauben durch die Liebe thätig beweisen; 4) der gegenwärtigen Gnadenzeit, ja des heutigen Tages, der jetzigen Stunde recht wahrnehmen; 5) in allem Streit, Kampf und Leiden wegen unserer Feinde stets wachen und auf der Hut stehen, das böse Fleisch als den nächsten Feind kreuzigen, und, wenn sich größere Leiden und Anfechtungen einstellen, nicht verzagen.

Stier: Wie die Verheißung für uns übrig ist, desgleichen gilt uns auch im strengsten Sinne die Warnung vor dem Zorn. — Das Heute, das dem Glauben als angenehme Zeit und Tag des Heiles bestimmt ist, zeigt sich nach allen Wegen Israels, die zuletzt in Verstockung der Mehrzahl des Volkes auslaufen, endlich klar als die Gnadenzeit des Neuen Bundes, in welcher die Stimme Gottes, wie nie zuvor, zu hören ist. — Das Wort von der Sabbatruhe. Ein unerschöpflicher Trost, mit dem sich ach! wie viel müde Pilger, matte Streiter, träge Arbeiter immer wieder ermannt und ermuntert haben! Ein Wort des Geistes, das den inwendigen Menschen anwehet und erquicket mit Kräften der zukünftigen Welt! Ein hellfunkelnder, aus aller Dunkelheit wieder auf die rechte Straße leitender Hoffnungsstern! — So viel größer und herrlicher das Werk der Erlösung und Wiederherstellung des gefallenen Menschen, der durch seinen Fall verderbten Welt ist als das Werk der ersten Schöpfung, so viel herrlicher ist auch der andere Sabbat Gottes in Christo als der erste des Paradieses.

von Gerlach: In dem Schwur, daß die Ungläubigen nicht eingehen sollen, liegt für die Gläubigen die Verheißung, daß sie durch den Glauben eingehen werden.

Hedinger: Beim Hören muß Glauben, beim Glauben muß Behalten sein.

Heubner: Die Unbekehrten werden alsbald nach ihrem Tode wohl wünschen, noch schnell sich den Eingang in die Seligkeit zu verschaffen, aber zu spät. Nachzügler werden nicht geduldet. — Die Drohung sowohl als die Verheißung ist bedingt. — Alle irdische Ruhe ist unvollkommen; die wahre Ruhe kommt nach. — Für den, der hier seine Ruhe sucht, wird die künftige Welt Unruhe bringen. — Die dem Christen verheißene Ruhe Gottes besteht 1) in der völligen Befreiung von allem, was den Christen hienieden stört, drückt, hemmt, kränkt und schmerzt: a. von äußerer Unruhe der Welt, des Leibes, der bösen Menschen, b. von innerer Unruhe wegen seiner Verderbtheit und Schwäche; 2) in dem seligen, ungetrübten Genuß der Gnade und Liebe Gottes; seine Seele ruht dann in Gott, nach welchem sie schmachtete; er ist nun mit Gott durch Christum vereinigt im

Schauen, Genießen und Empfinden; 3) im Besitz und seligen Genuß des errungenen Guten und im ganz freien, nie ermüdenden, nicht erschöpfenden Treiben des neuen uns angewiesenen Werkes. — Die Ruhe Gottes, der himmlische Sabbat, ist uns Vorbild und Ziel, daß wir unser Tagewerk in der jetzigen Lebenswoche vollbringen, um einst zum himmlischen Sabbat zu gelangen.

Fricke: Jeder Sabbat ist ein Fingerzeig zur Ruhe Gottes und ein Zeuge derselben.

## IV.

### Darum laßt uns um so weniger widerstreben, als das Wort Gottes eine ganz besondere Beschaffenheit hat. Kap. 4, 11—13.

11 Lasset uns daher ernstlich trachten, einzugehen in jene Ruhe, damit nicht jemand falle
12 in gleichem Beispiel des Ungehorsams. *Denn lebendig ist das Wort Gottes und wirkungskräftig und schneidender als jedes zweischneidige Schwert und hindurchdringend bis zum Zerscheiden von Seele[1]) und Geist, Gelenk sowohl als Mark und richterisch über des Herzens
13 Gesinnungen und Gedanken; *und nicht ist eine Kreatur verborgen vor ihm, vielmehr ist alles bloß und enthüllet den Augen dessen, mit welchem wir es zu thun haben.

### Exegetische Erläuterungen.

**1. Lasset uns daher — — Beispiel des Ungehorsams.** Auf die Darlegung, daß es für das Volk Gottes nicht blos eine wahre Ruhe gibt, welche in der Theilnahme an der Ruhe Gottes selbst besteht, sondern daß wir Christen zu derselben geladen sind durch ein Verheißungswort und in Jesu den wahren Führer haben, stützt sich je nach der Erklärung von V. 1. entweder die Wiederaufnahme der Ermahnung V. 1 oder die jetzt erst beginnende Ermahnung zum ernsten und eifrigen Trachten (*σπουδάζειν*) nach dem Eingang in jene Ruhe, welche durch *ἐκείνη* als die spezifische, so eben beschriebene gekennzeichnet wird. Wer dies Trachten unterläßt, wird auf dem Wege zu Falle kommen und ein eben solches Beispiel des Ungehorsams sowohl in seinem Verhalten, wie in seinem Geschicke darstellen, wie das israelitische Volk auf seinem Wüstenzuge. Statt des bei ältern und attischen Schriftstellern gebräuchlichen, aber im Neuen Testament fehlenden *παράδειγμα* steht hier wie 2 Petr. 2, 6 *ὑπόδειγμα*. Beide Wörter bedeuten bald Abbild, bald Vorbild. Das *ἐν* ist nicht = per (Wolf, Strig. u. a.) oder propter (Carpz.), sondern gibt den Zustand an oder den Befund (Bl., de W., Bisp., Del.), worauf auch Tholucks Erklärung führt, daß es dem sogenannten dat. modi entsprechend sei, welcher die Art und Weise bezeichnet, in der die Gesammtheit einer Thatsache erscheint (Bernhardy, Synt. 100). Die absolute Fassung von *πέσῃ* findet sich seit Chrys. bei den meisten Auslegern, wird aber oft auf das bloße Umkommen beschränkt mit unberechtigter Beziehung auf den Kap. 3, 17 gebrauchten Ausdruck. Die Behauptung von Lün., daß gegen diese absolute Fassung die Stellung von *πέσῃ* spreche, ist um so weniger zutreffend, als seine eigene Umschreibung des ausgesprochenen Gedankens auch den von uns entwickelten Sinn gibt. Richtig dagegen ist seine Bemerkung, daß nicht, wie seit Bleek geschehen, aus sprachlichen Gründen die Uebersetzung Luthers nach Vulgat. „auf daß nicht jemand falle in dasselbige Exempel des Unglaubens" zu verwerfen sei. Denn *πίπτειν ἐν* ist ebenso gut griechisch, als *πίπτειν εἰς*, nur daß es mit der Vorstellung des Fallens die des Liegens verbindet. Del. fügt noch Beispiele aus dem Hellenistischen hinzu. Pf. 35, 8; 141, 10; Ezech. 27, 27.

**2. Denn lebendig ist das Wort — — zweischneidige Schwert.** Unter *λόγος τοῦ θεοῦ* verstehen mit vielen Kirchenvätern namhafte Ausleger und unter den neuern noch Biesenthal das hypostasirte Wort Gottes, die meisten jedoch, da unser Brief sonst nicht vom persönlichen Logos spricht, wenn er gewiß auch diese Terminologie hat vorbereiten helfen, das geredete und in der Schrift verzeichnete Gotteswort. Hierbei denken einige (Schlicht., Mich., Abresch, Böhm u. a.) an das drohende und herzzerknirschende Wort des Alten Testaments, während andere (Camero, Grot., Ebr. u. a.) das Evangelium im Sinne des Neuen Testaments verstanden wissen wollen, Ebr. sogar mit Beziehung darauf, daß das Offenbarungswort des Alten Testaments dem Menschen äußerlich und fremd geblieben sei. Man hat keine Ursache zu solchen Beschränkungen; ebenso wenig zu der Verallgemeinerung bei Beza, Schulz, Bisp. u. a., wodurch alle Drohungen und Verheißungen Gottes zusammengefaßt werden und die Lokalfarbe von unserer wichtigen Stelle verschwindet. Der Zusammenhang zeigt, daß die voraufgehende Warnung, welche nachdrücklich mit dem absichtsvoll ans Ende des Satzes gestellten *ἀπειθείας* schloß, begründet werden soll. Dies geschieht durch Hervorhebung der charakteristischen Beschaffenheit des Wortes Gottes als solchen. Dasjenige, was Gott spricht (Lün.), ist als Produkt göttlicher Thätigkeit von jedem Menschenwort unendlich verschieden. Es kommt aber hier nicht nach irgend welchem Inhalt, sondern lediglich in Bezug auf diese seine Eigenthümlichkeit, daß es von Gott ausgegangen

[1]) Das *τε* hinter *ψυχῆς* ist zu tilgen nach Sin. A. B. C. H. L. 3. 73.

ist und die Form des Logos hat, in Betracht. Hierauf führen sogleich die nächsten Prädikate. Als Wort Gottes ist dasselbe ζῶν Apostg. 7, 38; 1 Petr. 1, 23 Leben in sich habend, gleichwie Gott, von welchem es herkommt, diesen Namen trägt Kap. 3, 12; 10, 31. Der Gegensatz zum todten Gesetz wird von Ebr. eingetragen, und die Beschränkung auf die unvergängliche Dauer bei Schlicht. und Abresch, oder auf die Befähigung zur Ernährung des Seelenlebens bei Carpzov ist ungerechtfertigt. Das innere Leben des Wortes gibt sich aber in der Wirksamkeit desselben kund. Es heißt deshalb ἐνεργής = ein wirksam sich bethätigendes; und da es in der Absicht des Verfassers lag, diese Seite der Eigenthümlichkeit des Wortes zu entwickeln, τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον. Ein solches nach beiden Seiten hin fressendes Schwert geht nach Off. 19, 15 aus dem Munde des Logos. Ὑπέρ nach einem Komparativ Luk. 16, 8; Richt. 11, 25 steht wie παρά Kap. 1, 4.

3. **Und hindurchdringend — — Gesinnungen und Gedanken.** Auch diese Ausdrücke bewegen sich ganz in der bisherigen Richtung zur Charakterisirung des Wortes Gottes als solchen. Auf eine Vereinigung des evangelischen Wortes oder auch des hypostatischen Logos mit dem innern Leben der Gläubigen weiset kein Zug dieser Schilderung hin, sondern auf die in das Innerste des Menschen hineindringende und durch jede Aeußerlichkeit hindurchdringende Eigenthümlichkeit des Gotteswortes, wodurch es befähigt ist zum richterlichen Urtheil (κριτικός nicht κριτής) über die im Herzen wirksamen ἐπιθυμήσεις und ἔννοιαι als die Quellen der menschlichen Handlungen. Das Wort verhält sich richterisch sowohl im Gebiete der Gedanken, Vorsätze, Entschließungen, als in dem der Affekte, Neigungen und Triebe, weil es so tief dringt, daß es die Handlung des Scheidens (μερισμός) vollzieht im Gebiete von Seele und Geist, und zwar in ihrem natürlichen (aber nicht nothwendig sinnlichen und leiblichen, wie Del. behauptet) Bewegungs- und Empfindungsleben. Denn ἁρμοί τε καὶ μυελοί ist wohl ein bildlicher Ausdruck für die Zusammenhänge und die Tiefe des menschlichen Innern, wie derselbe für μυελός sich auch Euripid. Hippol. 255 und Themist. orat. 32 p. 357 findet und durch die Vergleichung des Worts mit einem Schwerte nahe gelegt war. Die leibliche Basis von Seele und Geist (Kurtz) kann nicht gemeint sein, mag man ἁρμοί als Gelenke oder als Fugen deuten, denn die zertheilende Macht ist das Wort. Auch ist schwerlich die Rede von einer Scheidung der Seele vom Geiste oder beider von den Fugen und dem Mark des Leibes (Böhme, Del.), ebenso wenig von einer Durchdringung des Worts bis zu der geheimnißvollen Stätte, wo sich Seele und Geist scheiden (Schlichting, welcher ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν, obgleich ἄχρι nicht wiederholt ist, nicht von μερισμοῦ abhangen läßt, sondern demselben koordinirt), sondern von einer in den bezeichneten Gebieten selbst vorgehenden Trennung. Hofmann (Schriftb. I, 259) nimmt eine sehr mißverständliche Inversion an, indem ψυχῆς καὶ πνεύματος von ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν abhangen sollen = das innere Lebensgelenk sowohl als Mark. Näher liegt es, die letztern mit τε καί als die wesentlich zusammengehörigen Theile eines Ganzen bezeichneten Substantive den ersteren zu subordiniren (Lün. u. a.). Die Annahme einer Koordination (Calv., Bez. u. a.) der beiden in sich selbst wieder gleichartig getheilten und verbundenen Paare hat das Fehlen des τε in ersten Paare gegen sich; und an einen Fortgang vom πνεῦμα, wo die Gnadenwirkungen beginnen, durch die ψυχή zu der Leiblichkeit des Menschen zu denken (Del.), verbietet die Folge der Wörter selbst.

4. **Und nicht ist eine Kreatur — — zu thun haben.** Auf den ersten Anblick scheint die Beschreibung des λόγος τοῦ θεοῦ ihre Fortsetzung zu haben, so daß auch solche Ausleger, welche nicht an die hypostatische Fassung denken, das doppelte αὐτοῦ und das ὅν hierauf beziehen. Allein wenn auch Joh. 12, 48 dem Worte eine richtende Thätigkeit am jüngsten Tage zugeschrieben wird und Sprüche Sal. 3, 16 der Weisheit Hände geliehen sind, so führt doch hier schon die Erwähnung der Augen und das dem Hebr. לִפְנֵי entsprechende hellenistische ἐνώπιον auf die Annahme, daß die Rede auf Gott selbst übergehe. Dieser Uebergang liegt um so näher, als die früheren Prädikate des Worts sämmtlich auf seinen Ursprung aus Gott und auf die in ihm waltende Kraft Gottes hinweisen. Besonders drängt aber hierauf der Schlußsatz πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος hin. Dies wäre ein matter, überflüssiger, weil zweckloser Zusatz, wenn er nichts sagte als: von welchen wir reden = περὶ οὗ ἡμῖν ὁ λόγος Kap. 5, 11 (Luth., Grot., Schlicht., Strig. u. a.), möchte man diesen Satz auf Gott oder auf sein Wort beziehen. Er sagt auch eigentlich nicht: dem wir Rechenschaft zu geben haben, (Peschito, Chrys., Primas. u. a.); sondern genauer: gegen den uns das Verhältniß stattfindet sc. das verantwortliche (Calv., Beng., Bl. und die Neuern). Eine besondere Betonung des ἡμῖν ist nicht angezeigt und jedenfalls, obgleich an sich möglich, doch zu schwach, um darauf die ganze Deutung zu stützen, welche Ebrard der Stelle gibt. Der Vorschlag (in Reuters Repertor. 1857, S. 27), zu übersetzen: „zu welchem (Gott) hin uns das Wort ist, d. h. uns führen soll" künstelt. Vor Gott also ist nicht irgend ein Geschöpf ἀφανής = unsichtbar und undurchsichtig; vielmehr (δέ statt ἀλλά, wie Kap. 2, 6) γυμνά = aller natürlichen und künstlichen Verhüllung entledigt; und τετραχηλισμένα = zurückgebogenen Halses, so daß man das Antlitz sieht. Die archäologischen Hinweisungen auf die Gebräuche der Alten bei den Gladiatorenkämpfen oder bei Behandlung von Verbrechern oder Opferthieren sind theils unpassend, theils überflüssig. Die Auffassung von κτίσις als opus hominis, quia id est velut creatura hominis (Grot., Carpz.) ist entschieden abzuweisen.

### Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. „Das Wort sucht die Ewigkeit in unsern Herzen auf, die bisher unter einer Menge Phantasien und eigener Einbildung des Herzens begraben lag und zu unmächtig war, selbst hervorzukommen. Es richtet einen Geistesverstand auf, der in wahren und bestandhaltenden Gedanken besteht. Es antwortet uns auf die in unsern Herzen liegenden Einwürfe von Mißtrauen, Furcht, Ungeduld, Unglauben. Es lehrt uns, daß zwei widrige Willen in uns sind; einer aus der Wahrheit, der andere aus der Phantasie, einer aus Gott, der andere aus mir. Es scheidet die aus ungeschickter Auferziehung, aus Mißverstand des Buchstabens des Gesetzes und die aus dem verunreinigten Gewissen uns angewohnte Begierde; und so richtet es auch und deckt alle Tücke auf, daß nichts vor ihm unsichtbar ist. So ist also dieses Wort ein rechtes Hülfsmittel zur Ruhe" (Hahn, † Pfarrer in Echterdingen).

2. Das Wort ist das wesentliche Offenbarungsmittel des Wahren und lebendigen Gottes, weil dieser seinem Wesen nach Geist ist, Joh. 4, 24, und da das Sprechen in diesem Zusammenhange als eine wesentliche Lebensäußerung Gottes erscheint, so muß auch das Produkt desselben, das Wort, die Eigenthümlichkeit des göttlichen Lebens in sich enthalten und ausdrücken. Eben deshalb kommen auch dem Offenbarungsworte dieselben Prädikate zu, wie dem hypostatischen Logos, und es hat ein Schwanken der Ausleger entstehen können, ob in unserem Texte von dem ersteren oder von dem letzteren die Rede sei. Jedenfalls gehört diese Stelle, wie schon Olshausen (opuscula p. 125), Köstlin (joh. Lehrbegr. S. 376), Dorner (Christologie I, 100) erkannten, zu den biblischen Aussagen, welche die Bildung der Ausdrucksweise im Prolog des Evangeliums Johannis erklären und vorbereiteten. Denn wenn Christus nicht blos als Mittler der Weltschöpfung, Welterlösung und Weltvollendung, sondern auch als Mittler aller Gottesoffenbarung aufgefaßt wird; wenn ferner das wesentliche Mittel dieser Offenbarung das Wort ist, und endlich wenn der persönliche Mittler in einem solchen Verhältnisse Gott gleichen Wesens gedacht werden muß, wie es die Ausdrücke *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*, Kap. 1, 3 und *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως* (Kol. 1, 15) fordern: so liegt es nahe, den Sohn Gottes nicht blos als Inhalt des verkündigten Wortes (Hofm.), sondern als das ewigpersönliche Wort mit der Bezeichnung *λόγος* zu charakterisiren.

3. Obwohl bei Philo sich Ausdrücke von der schneidenden und alles durchdringenden Schärfe des Logos finden, welche den hier gebrauchten ähnlich sind, so hat man doch nicht für die Erklärung unserer Stelle auf Philo zurückzugehen, sondern sich vielmehr an alttestamentliche Anschauungen und Ausdrücke zu halten, welche bei Philo nicht selten schon durch seine Philosopheme getrübt und in deren Interesse mißdeutet sind. Mit einem scharfen Schwerte wird das Wort Gottes speziell Jes. 49, 2 verglichen, und Jes. 11, 4 ist die Rede vom Stabe seines Mundes, der die Erde schlagen, und vom Odem seiner Lippen, der die Gottlosen tödten wird. Eben deshalb finden sich ähnliche Bilder Eph. 6, 17; 2 Thess. 2, 8; Offenb. Joh. 1, 16; 2, 12; 19, 15. Die richtende Kraft des Wortes, welches Geist und Leben ist Joh. 6, 63; Apostg. 7, 38 wird auch Joh. 12, 48 erwähnt, wie Weish. 16, 12 seine heilende und Sirach 43, 26 seine alles schaffende und erhaltende Kraft. Auch kann man wohl an die Ausdrücke denken Weish. 18, 15; *ὁ παντοδύναμός σου λόγος — — — — ξίφος ὀξὺ τὴν ἀνυπόκριτον ἐπιταγήν σου φέρων*. Richtig bemerkt v. Hofmann (N. T. V, 102): „während Philo alle Schädlichkeit auf die Wirkung des von ihm Wort Gottes genannten mittlerischen Wesens zurückführt (Heinze, die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie S. 226), spricht der Apostel von Gottes heilsgeschichtlicher Aeußerung seines Willens und beschreibt ihre Wirkung auf den Menschen als eine bis ins Innerste desselben einschneidende". Um so weniger kann unsere Stelle den Beweis (Köstlin, Baur, Hilg.) enthalten, daß Verfasser und Leser den philonischen Logos gekannt haben. Auch die Behauptung von Hausrath (Neutest. Zeitgeschichte Th. 3. Abth. 2. 1874 S. 561), daß der Verfasser des Hebräerbriefes zuerst die Prädikate der Logosvorstellung auf Christus übertrug, ist nicht ganz zutreffend. Zu beachten ist übrigens, daß die sämmtlichen und zum Theil sehr auseinander gehenden Bedeutungen der Vokabel *λόγος* nur Entfaltungen und zum Theil Abzweigungen einer Wurzel sind, welche die Anschauung einer Sammlung und Zusammenfassung, einer Summe oder eines Inbegriffs sei es von Gezähltem oder Erzähltem oder Beobachtetem enthält; und daß auch im echt griechischen Sprachgebrauch ganz der Etymologie entsprechend *λόγος* niemals das Wort nach seiner formalen und lautlichen Seite, auch nicht das einzelne Wort in einem Satze neben andern Wörtern bedeutet, sondern stets auf das Ganze einer Rede, einen Spruch, eine Erzählung geht und hierin wieder nicht sowohl auf das Formale des Sprechens als auf den Sinn und Gedankeninhalt, auf die Bedeutung und Vernunft, auf das Maß und Verhältniß der Sache hinweist. Vgl. Teichmüller (neue Studien zur Geschichte der Begriffe I. 1876 S. 167 f.) — Zur Sache bemerkt treffend Küper (das Prophetenthum des A. B. 1870 S. 45). „Die Wortoffenbarung steht nicht neben der objektiven Thatoffenbarung als wesentlich subjektiver Faktor, sondern hat als Lebensäußerung Gottes gleichfalls einen objektiven Gehalt. Indem wir sie als Wort Gottes bezeichnen, dient sie nicht dazu blos, einen persönlichen, übernatürlichen Gott zu offenbaren, sondern hat den göttlichen Heils- und Erlösungsrathschluß mit ihren praktischen Folgen zu ihrem Inhalt." cf. Ewald (die Lehre der Bibel von Gott. Erster Band: Die Lehre vom Worte

Gottes, 1871). Derselbe erklärt sich mit Entschiedenheit (Geschichte des Volkes Israel VI, 269 f.) gegen die Entlehnung der Vorstellung vom Logos bei Philo von den griechischen Philosophen und sagt (die Lehre der Bibel, dritter Band. 1874 S. 89): „Das Zusammentreffen des Namens mag einem Philo lieb gewesen sein; allein daß der Logos erst von den Griechen in das alte Volk Israel gekommen sei und bei diesem dasselbe bedeutet habe, ist eine eben so thörichte als höchst ungerechte Meinung Neuerer."

4. Da πνεῦμα in unserer Stelle einen Bestandtheil des menschlichen Wesens bezeichnet und von ψυχή unterschieden wird, so ist hier die trichotomische Anschauung vom Wesen des Menschen ausgesprochen, welche sich auch 1 Thess. 5, 23 findet, während Matth. 6, 25; Jak. 2, 26 unleugbar auf eine dichotomische Anschauung führen. Dies weist aber nicht auf einen Widerspruch innerhalb der Heiligen Schrift selbst hin, sondern auf die Berechtigung beider Betrachtungsweisen. Ueber den Gegensatz der schriftgemäßen Dichotomie gegen eine falsche Trichotomie, desgleichen der schriftgemäßen Trichotomie gegen eine falsche Dichotomie s. Delitzsch, System der biblischen Psychologie, Leipzig 1855, S. 64 ff., auch Olshausen opusc. theol. p. 152 und Lutz, biblische Dogmatik, S. 76, von Rudloff, die Lehre vom Menschen, Leipzig 1858, und G. von Zezschwitz, Profangräcität und biblischer Sprachgeist, Leipzig 1859, S. 34 ff. In der letzteren Schrift wird S. 60 gut gesagt, die Schrift rede dichotomisch vom Ansich der Theile, trichotomisch von der lebendigen Wirklichkeit, überall aber mit Wahrung des prinzipiell auf Einheit angelegten Menschenwesens. Ganz falsch ist die Beziehung des πνεῦμα in unserer Stelle auf den Geist Gottes bei G. L. Hahn (die Theologie des Neuen Testaments. Erster Band, Leipz. 1854. S. 415). Es soll nach Auffassung dieses Gelehrten hier gesagt sein, daß daß Wort Gottes nicht ungestraft verachtet werde, denn es vermöge einzudringen bis in die innersten Tiefen der menschlichen Natur, da wo die Seele, der innere Lebensheerd, seine Zuflüsse und Nahrung erhalte vom Geiste. Vermöge es nun die Seele vom Geiste loszureißen, so heiße das nichts anderes als: das Wort Gottes sei im Stande, dem Menschen den ewigen Tod der Seele zu bereiten. Offenbar ist aber πνεῦμα hier der Bestandtheil des menschlichen Wesens, welcher seinem Ursprunge nach unmittelbar von Gott herkommt und seiner Natur nach der unmateriellen übersinnlichen Welt angehört. In ihm ist die Fortdauer des Menschen und sein Eingang in die unsichtbare Welt nach dem Tode begründet. Die ψυχή ist in dieser Verbindung der Mittel- und Sammelpunkt des menschlichen Lebens, welcher unmittelbar von den somatischen Eindrücken berührt wird, aber auch die vom πνεῦμα ausgehenden Einwirkungen in sich aufnimmt. (Riehm, II, 672 ff.)

### Homiletische Andeutungen.

Wer an das erwünschte Ziel gelangen will, muß nicht blos das Wort Gottes beachten, sondern auch nach dem Eingang in die Ruhe Gottes ernstlich trachten. — Was wir am Worte Gottes haben, erkennen wir am besten aus seiner Wirksamkeit. — Die Beschaffenheit des Wortes Gottes entspricht ebensowohl seinem Ursprunge als seinem Zwecke. — Gott richtet in seinem Worte, 1) um zu retten, 2) die ganze Welt, 3) nicht blos den Wandel, sondern auch das Herz. — Wann ist unser Trachten ein gesegnetes? 1) Wenn es sich auf das Eingehen in die Ruhe Gottes richtet; 2) wenn es sich nach dem göttlichen Worte richtet; 3) wenn es aus einem Herzen kommt, welches sich seiner Verantwortlichkeit vor Gott lebendig bewußt ist. — Wie ist der Gott beschaffen, mit welchem wir es zu thun haben? — Entspricht dem Ernste, mit welchem Gott unser Heil will, der Ernst unseres Trachtens nach seinem Wohlgefallen? — Der Größe dessen, was Gott an uns gewendet hat, entspricht das Gewicht unserer Verantwortlichkeit und die Schwere seines Gerichtes.

Starke: Ohne Ruhe wären wir die elendesten unter allen Kreaturen und uns besser, daß wir nie geboren wären, als ewig in Unruhe geblieben. Drum getrost, frisch dran, hurtig im Kampf, freudig im Lauf, daß wir daß Kleinod der Ruhe ergreifen. 1 Tim. 6, 12. — Das Evangelium ist das Mittel, dessen sich Gott zu unserer Seligkeit bedient; soll es nun aus todten lebendige Menschen machen, so muß es selbst lebendig sein. — Gottes Wort hat Gottes Kraft. Merkest du nicht, wie es dein Gewissen aufweckt und dich straft? — Gott beweiset in den Werken des Glaubens und der Seligkeit seine Kraft nicht anders als durchs Wort; auch in denen beweiset es sich kräftig, die der Wahrheit nicht gehorchen wollen, denn es wird ihnen ein Geruch des Todes zum Tode. 1 Kor. 1, 24; 2 Kor. 10, 4. 5; Röm. 1, 16; Ps. 19, 8. — Das Gesetz ist ein scharfes Schwert, welches in die Seele des Uebertreters eindrang, Gal. 3, 10; das Evangelium aber ist noch schärfer in seiner überzeugenden Kraft; es ist vermögend, das härteste Herz zu erweichen und durch die Predigt von Christo zu zerschneiden. Apostg. 2, 37; 16, 14. 32; 26, 27. 28. — Wie das Wort von göttlichem Ansehen ist, so ist es auch eine vollkommene, deutliche und sichere Regel des Glaubens. — Die Kraft des Wortes Gottes beweiset sich darin, daß es ohne einigen Zwang oder äußerliche Macht die Herzen an sich zeucht und zu seinem Gehorsam bringt aus des Teufels, der Sünde und des Todes Gewalt, und bringt sie zu ewiger, göttlicher Freiheit, Gerechtigkeit und Leben. — Oft wird uns das Herz getroffen, daß wir nicht wissen, wie oder woher. Oft hören wir ein Sprüchlein ohne empfindliche Bewegung. Dann begibt es sich, daß wir dasselbe Sprüchlein hören und schmecken solche Kraft darin, fassen solche Weisheit daraus, daß wir uns verwundern. Apostg. 24, 25. — Gedanken sind nicht zollfrei; höreſt du nicht, daß sie ihren Richter haben? Gehst du mit bösen Tücken und Stücken um, wenn sie gleich im Herzen ersticken und keine Frucht tragen, so werden sie doch zu deiner ewigen Schande geoffenbaret und gerichtet werden. 1 Kor. 4, 5.

Berleburger Bibel: Wer die göttliche Stimme nicht hören will, kann unmöglich zu der Ruhe Gottes gelangen; und wenn sich auch schon einige fänden, die da sagten, sie genössen der Ruhe, so haben sie doch nur eine vorbeigehende und in ihnen selbst gefundene Ruhe, nicht aber eine Ruhe

in Gott. — Viel Tausend haben ihre Ruhe verloren, weil sie nicht ihr äußerstes Vermögen angewandt, darin einzugehen. Luk. 13, 24. — Wo der Unglaube sich zwischen das Wort setzet und in den Weg stellet, da beweiset das lebendige Wort seine Kraft auch so, daß es des Menschen Zustand entdecket. — Das lebendige Wort Gottes schneidet so tief in die Seele ein, daß das falsche Blut der Eigenheit gleichsam hervorkommt und sich verrathen muß. — Niemand ist so aufrichtig gegen dich, das glaube nur, als dieses Wort.

Laurentius: Bei Wiedergeborenen muß der Geist die Herrschaft führen, der Leib muß der Seele, die Seele aber dem Geist unterworfen sein. — Vor Gott ist nichts verborgen, weder die Bosheit der Unbekehrten noch das heimliche Anliegen der Gläubigen. Er erkennet und siehet alles besser als sie selbst.

Rambach: Diejenigen irren sehr, welche das Wort Gottes für einen todten Buchstaben halten. Doch kann das Gesetz nicht lebendig machen, welche Ehre allein dem Evangelio gebühret.

von Bogatzky: Es kann sich niemand entschuldigen, wenn er todt und erstorben oder träge und faul bleibt; darum weil das Wort so lebendig und kräftig ist. — Mit dem Schwert des Geistes sollen alle Feinde geschlagen werden und uns nicht an dem Eingang in das himmlische Kanaan hindern. — Wir haben es nicht mit bloßen Menschen zu thun, welche das Wort ehemals aufgeschrieben und die es jetzo predigen; nein! wir haben es mit Gott, dem Richter alles Fleisches selbst zu thun. — Je höher die Person ist, die mit uns redet, desto mehr nimmt man ihr Wort mit Ehrerbietung an und gehorchet ihr.

Rieger: In einem Herzen, besonders wenn ihm von mehreren Jahren her der Antrag Gottes nicht ganz fremd und gleichgültig geblieben ist, entsteht eine unglaubliche Vermischung des Guten und Bösen, der Wahrheit und Lüge, des irdischen Sinnes und der jezuweiligen Sehnsucht nach etwas Besserem, der Neigung zum Gehorsam des Glaubens und der Versuchung zum Abtreten von dem lebendigen Gott. Wenn das immer unter einander liegen bleibt, so bleibt sich der Mensch sehr verborgen, bald geneigt, sich selbst zu verführen und der nächsten guten Beredung von sich Platz zu geben, bald aber auch blöd, verzagt, das Vertrauen wegzuwerfen versucht zu werden. Dabei versinkt man bald in die Furcht ohne Fleiß und thut, als ob nichts mehr an einem auszurichten wäre; bald verfällt man wieder auf eigenmächtige Angriffe im Fleiß ohne Furcht, ohne Bedacht auf die Macht des Unglaubens, von denen uns Gottes Ruf und Zug allein entbinden kann. Aus solchem Labyrinth gäbe es keinen Ausgang ohne diese richterische und scheidende Kraft des göttlichen Wortes, die uns Glauben und Unglauben nach den tiefsten Wurzeln und innersten Trieben auseinandersetzen muß.

Stier: Der Ungläubige hat schon in dem gehörten, aber verachteten Worte den Richter und das Gericht in seinem Herzen und Gewissen. — Der in des Gefallenen tiefstem, unverwüstlichem Schöpfungsgrunde noch durch des Gewissens Stimme sein Recht und seine Wahrheit bezeugt, derselbe ist's, der nun durch sein Gnadenwort auch ans Gewissen und ins Gewissen redet.

von Gerlach: Alles, was hier von dem Worte, d. h. der Offenbarung Gottes überhaupt ausgesagt wird, gilt im höchsten Maße von dem selbständigen, persönlichen, ewigen Worte, das bei dem Vater war und ist im Fleische unter uns erschienen; jedes einzelne Wort Gottes ist ein Ausfluß des ewigen Wortes. — Je größer die erbarmende Gnade ist, die Gott in Christo uns anbietet, je mächtiger die Kraft seiner alles heilenden und ersetzenden Liebe ist: desto furchtbarer ist die Verantwortung, wenn man das Wort dennoch verschmähet.

Heubner: Das Wort dringt auch durch die dicksten Bollwerke des Vorurtheils, der Verblendung durch und in die härtesten, verdicktesten Herzen hinein, es greift das Innerste, das Lebensprinzip des Menschen an. Wie oft hat ein Spruch der Bibel einen Verstockten oder Verbrecher angegriffen und durchfahren, oder eine Verheißung den Blöden geweckt. — Die Kraft des Wortes Gottes kommt von Gott, der beides, das Wort und die menschliche Seele, geschaffen hat. Auch die Einfalt des Wortes verstärkt seine Kraft. — Gott kennt auch den treuen, und den wankenden Glauben.

Hahn: Man kann nicht glauben und dabei träg sein und bleiben. — Das Wort wird uns schon munter machen und forthelfen, wenn wir nur redlich damit umgehen und ihm seine Kraft nicht schwächen. — Es möchten gern viele in die Ruhe, aber sie heben doch keinen Fuß recht auf.

Fricke: Das Ziel, wohin wir steuern, ist allerdings Ruhe, aber der Weg ist Mühe und Arbeit.

## Dritter Abschnitt.

## Erhabenheit Jesu Christi über Aaron und dessen hohepriesterliche Nachfolger.

### I.

**Die Erhabenheit Jesu Christi als des durch die Himmel hindurchgegangenen Hohenpriesters begründet die Ermahnung zum Festhalten des christlichen Bekenntnisses. Kap. 4, 14—16.**

14 Da wir also einen großen Hohenpriester haben, der durch die Himmel hindurchgegangen
15 ist, Jesum den Sohn Gottes, so lasset uns festhalten das Bekenntniß. *Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht könnte Mitleid haben mit unsern Schwachheiten, vielmehr einen
16 solchen, der versucht worden ist[1]) in allen Stücken Gleichheitsgemäß ohne Sünde. *So lasset uns denn hinzutreten mit Freudigkeit zum Thron der Gnade, damit wir Barmherzigkeit[2]) erlangen und Gnade finden zu rechtzeitiger Hülfe.

[1]) Die lect. rec. πεπειρασμένον ist gesichert durch Sin. A. B. D. E. und beizubehalten gegen die von Mill, Bengel, Matthäi aufgenommene, von Griesbach empfohlene Lesart πεπειραμένον, welche eigentlich sagen würde: der Versuche gemacht hat, expertus.

[2]) Die von Lachm. und Tischend. vorgezogene Form ἔλεος statt ἔλεον stützt sich auf Sin. A. B. C.* D.* K. 17.71.

## Exegetische Erläuterungen.

1. **Da wir also einen — — Sohn Gottes.** Die Stellung des οὖν zwischen ἔχοντες und ἀρχιερέα zeigt, daß der Verf. nicht die Pflicht des Festhaltens aus dem unmittelbar Vorgehenden folgert (Del.), sondern daß er, auf die ganze bisherige Entwickelung zurückblickend, in welcher Jesus nicht blos ἀρχιερεύς genannt 2, 17; 3, 1 (de W., Thol.) sondern auch nach der Erhabenheit und Hoheit seiner Person geschildert worden ist (Lün.), den Schluß zieht, daß wir in Jesu nicht blos einen Propheten und Gottesboten, Gesetzgeber und Heerführer gleich Mose und Josua besitzen, sondern einen Hohenpriester, der gerade wegen dieses Charakters als ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας in den σαββατισμός einführen kann. Durch das Prädikat μέγας wird zugleich die Erhabenheit dieses Hohenpriesters über Aaron und dessen Nachfolger, welche in diesem Abschnitte dargelegt wird, schon angedeutet; denn die Behauptung von Joh. Capell., Braun, Ramb., Mich. u. a., daß die beiden Worte μέγ. und ἀρχ. erst vereinigt den Begriff des Hohenpriesters bildeten, ist ganz unbegründet. Schon Philo nennt den göttlichen Logos μέγ. ἀρχ. (I, 654 ed. Mang.). Daß es sich um die Hervorhebung der Hoheit dieses christlichen Hohenpriesters handelt, zeigen die beiden erläuternden Nebensätze, deren erster sagt, daß dieser Hohepriester seinen Gang vollendet habe, um über alles Geschöpfliche erhaben 7, 26; Eph. 4, 10 den ihm gebührenden Platz auf dem Throne der Majestät Gottes einzunehmen 1, 3. 13; während der andere Satz mit der namentlichen Bezeichnung dieses Hohenpriesters unmittelbar die Erwähnung seiner Gottessohnschaft verbindet, welche diese Erhebung erklärt (Kap. 1, 1. 5; 6, 6; 7, 3; 10, 29). Falsch ist die Uebersetzung: der gen Himmel gefahren ist (Peschito, Luth., Calv., Ernesti u. a.); und irrig ist die Meinung von Wolf und Böhme, Jesus solle durch den Beisatz τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ vom Josua unterschieden werden.

2. **So lasset uns festhalten das Bekenntniß.** Der Umstand, daß nicht blos ein solcher Hoheprieſter wie angegeben vorhanden ist, sondern daß wir schon in einem bestimmten historischen Verhältnisse zu ihm stehen, wodurch er der unsrige ist, begründet die Ermahnung zum Festhalten 6, 18; Kol. 2, 19; 2 Tim. 2, 15 (nicht zum Ergreifen, Tittm.) des Bekenntnisses sc. des christlichen, nicht blos des Bekenntnisses Christi als des Hohenpriesters (Storr).

3. **Denn wir haben nicht — — Schwachheiten.** Es wird nicht die schon in ἔχοντες οὖν ἀρχ. enthaltene Begründung der Ermahnung gegeben, sondern der aus dem Bisherigen gefolgerte Satz wird erläutert, indem besonders der an sich mögliche Gedanke abgeschnitten wird, daß ein aus Gott gekommener und zu Gott gegangener Messias wohl die menschliche Lebensweise, aber nicht die volle Menschennatur bis zum wirklichen Mitgefühl unserer Schwachheiten und des Versuchtwerdens an sich genommen hätte. Von einem Miterleiden (συμπάσχειν Röm. 8, 17; 1 Kor. 12, 26) derselben Leiden ist hier nicht die Rede, sondern vom Mitgefühl (συμπαθεῖν 10, 34), wodurch das Erbarmen sich zeigt in affektvoller Theilnahme und durch herzliches Mitleid mit der Lage solcher, in deren Zustände, Gefahr und Empfindungsweise man sich versetzt. Die ἀσθένειαι sind nicht blos die Leiden (Chrys. u. a.), sondern unsere äußeren und inneren Gebrechlichkeiten.

4. **Vielmehr einen solchen — — ohne Sünde.** Das δέ steht hier wie 2, 6; 4, 13; so daß die Entgegensetzung zugleich eine Steigerung und Weiterführung des Gedankens enthält. Καθ' ὁμοιότητα sc. ἡμῶν ist stärker als ὁμοίως. Die Gleichheit mit uns hinsichtlich des Versuchtwerdens ist in jeder Beziehung vorhanden mit einer einzigen, aber durchgreifenden, das ganze Gleichheitsverhältniß in allen seinen Punkten berührenden Ausnahme, χωρὶς ἁμαρτίας. Dies kann nicht heißen: ausgenommen in der Sünde, sonst in allen andern Dingen (Capp., Storr u. a.); denn dann müßte κατὰ πάντα mit χωρὶς zusammenstehen und vor ἁμαρτίας der bestimmte Artikel τῆς sich finden. Schief ist die Auffassung von Oekum., Schlicht., Dindorf: ohne durch Sünde sein Leiden verschuldet zu haben. Und zu eng ist die gewöhnliche Deutung: ohne daß ihn die Versuchung zur Sünde führte. Die Theilnahme Jesu an jedem menschlichen Leidenszustande, die wirkliche Erregung seiner Affekte, die volle Mitempfindung mit unsern Schwachheiten, die Wahrheit des wirklich Versuchtwordenseins hat ohne alle und jede sündliche Erregtheit stattgefunden und hat auch nicht einmal eine schlummernde Sünde in ihm zur Voraussetzung oder zur Anknüpfung. Es ist alles für ihn vor sich gegangen „getrennt von Sünde". Die Sündlosigkeit des göttlichen Logos bei Philo ed. Mang. I, 562 ff.

5. **So lasset uns denn hinzutreten — — der Gnade.** Da wir in Jesu Christo einen Hohenpriester besitzen, der nicht blos erhaben, sondern auch mitleidig und erprobt ist, also nicht blos die äußere Stellung und Macht oder die innere Neigung und Willensentschlossenheit, sondern die in jeder Beziehung erforderliche Befähigung zu unserem Heilande hat, so ist der bisherige Kreis der Gedankenbewegung mit der aus ihm hergeleiteten Ermahnung zu einem vorläufigen Abschluß gekommen. Der θρόνος τῆς χάριτος ist weder Christus (Gerh., Seb. Schmidt, Carpz. u. a.), noch der Thron Christi (Primas., Schlicht. u. a.), sondern der Thron Gottes. Der Ausdruck erinnert aber nicht an den auf dem Deckel der Bundeslade sich erhebenden Thron (Bisping nach Aelteren), sondern an den Thron Gottes im Himmel, welcher Kap. 8, 1 θρόνος τῆς μεγαλωσύνης heißt, hier aber θρ. τῆς χάριτος genannt wird, weil von ihm die durch Christum, den zur Rechten Gottes thronenden Sohn, erwirkte Gnade zu uns herabkommt. An den Thron, der auf der Gnade steht Jes. 16, 5, vgl. Ps. 89, 15, zu denken (Del.), ist keine Veranlassung; eher an den, auf welchem die Gnade thront. Das Hinzu-

treten, dessen Bezeichnung durch προσέρχεσθαι an das Hinzutreten des levitisch Reinen zum Heiligthum 1 Mos. 22, 3 oder des Priesters zum Altar 3 Mos. 21, 17 erinnert, soll μετὰ παῤῥησίας geschehen, d. h. mit der muthigen Zuversicht, die sich den entsprechenden Ausdruck gibt (Kap. 3, 6) und auf der Gewißheit der Versöhnung beruht.

6. **Damit wir Barmherzigkeit erlangen — — Hülfe.** Der Zweck der Hinbewegung zu dem Throne der Gnade, welche im A. B. das levitische Opfer, im N. B. den Opfertod Christi zur Voraussetzung ihrer Möglichkeit, in beiden Fällen aber den Glauben der Hülfsbedürftigen zur Triebfeder ihrer Verwirklichung hat, ist die Erlangung von ἔλεος und χάρις. Die Verwerfung (Lün.) einer Unterscheidung beider Begriffe ist ebenso unberechtigt als die Beziehung des ἔλεος auf Vergebung der Sünden und Befreiung von Leiden, der χάρις dagegen auf Mittheilung höherer Gnadengaben (Bisp.). In ἔλεος tritt immer die Beziehung auf das Elend, das zu Herzen geht, mag dies Elend äußeres Unglück, Leiden, Strafe oder inneres Verderben, Schuld, Sünde sein, stärker hervor, in χάρις dagegen die Beziehung auf die huldvolle Zuneigung in freier Selbstbestimmung zu denen, die weder Recht noch Anspruch darauf haben. Die Beschränkung des Ausdrucks εἰς εὔκαιρον βοήθειαν auf die noch vorhandene Gnadenzeit mit Rückblick auf Kap. 3, 13 (Bl., de W., Lün.), ist zwar eher zulässig, als die ganz unbestimmte Deutung: so oft wir der Hülfe bedürfen; aber doch weniger passend als die Beziehung auf unsere Schwäche und Hülfsbedürftigkeit in Versuchungen (Thol., Del.) im Rückblick auf Kap. 2, 18.

### Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Wir sollen nicht blos glauben, was uns von Jesu in der Heiligen Schrift verkündigt wird, sondern auch bekennen, was wir an diesem großen und in jeder Hinsicht vollendeten Mittler des Heils haben. Dies Bekennen stellt sich zwar in gesonderten Akten dar; aber das Bekenntniß selbst ist ein einheitliches und in sich gesondertes Ganze, und das Festhalten an demselben als dem christlichen Gemeindebekenntniß setzt in den Gliedern der Gemeinde eine stets zu pflegende Lebendigkeit, Kraft und Treue des persönlichen Glaubens voraus, wodurch wieder das freudige Hinzutreten zu dem Throne der Gnade unter den schmerzenvollsten Prüfungen vermittelt wird.

2. Der Durchgang Jesu durch die Himmel ist hier nicht in Parallele zu dem feierlichen Gange des jüdischen Hohenpriesters durch das Heilige hindurch ins Allerheiligste hinein gestellt; sondern von dem Hohenpriester Jesu, der als solcher das vollkommene Opfer durch Hingabe seines Lebens am Kreuze schon gebracht hat, wird als auszeichnendes Merkmal unvergleichlicher Hoheit in Parallele zu seiner Gottessohnschaft seine thatsächliche Rückkehr zu dem Vater als Menschensohn hervorgehoben, wodurch die ganze Person des Gottmenschen über alle kreatürlichen Wesen und Oertlichkeiten erhöht, auch von den Beschränkungen der Zeit-Räumlichkeit befreit und in die volle und ungehemmte Theilnahme an der göttlichen Majestät und Herrlichkeit versetzt worden ist. Die lutherische Dogmatik hat deshalb aus dieser Stelle einen Hauptbeweis für ihren Lehrsatz von der Ubiquität Christi gezogen.

3. Ein Gegensatz stärkster Art tritt in dieser Gegenüberstellung der Erhabenheit des Gottmenschen über jede Kreatürlichkeit und seiner wirklichen Theilnahme an den menschlichen Leiden und Geschicken hervor. Diese Theilnahme ist zwiefacher Art. Die eine ist mitleidvolles und stets fortdauerndes Erbarmen hinsichtlich unserer Nothstände in liebender Mitempfindung unserer Leiden. Die andere ist das während seines Erdenlebens übernommene sündlose Theilhaben nicht blos an unserer Leidensfähigkeit, sondern auch an unserer Versuchbarkeit. Beides ist Zeugniß der Vollkommenheit Jesu und Grundlage unserer Zuversicht auf seine Hülfe, die wir deshalb rechtzeitig zu erflehen haben. Hierauf beruht nun zum großen Theil die Wichtigkeit der von Jesu in seinem geschichtlichen Leben gemachten Erfahrungen über die Beschaffenheit der menschlichen Leiden und Versuchungen. „Als Weltbildner wußte Gottes Logos wohl, was für ein Gemächt wir sind, angethan aber mit unserem Fleische lernte er die menschliche Schwachheit aus allseitiger Erfahrung kennen; sein gottgemäßes präexistentes Wissen bekam das aus Selbsterprobung erwachsende zu lernen." In diesen von Del. citirten Worten des Cyrill v. Alex. tritt mehr die anderwärts in unserem Briefe berührte Bedeutung dieser Erfahrungen für die Entwickelung und Vollendung des persönlichen Bewußtseins und Lebens Jesu Christi hervor, als die hier bezweckte Belebung der christlichen Standhaftigkeit und Glaubenstreue durch Hinweisung auf die Befähigung Jesu Christi, nicht blos unsere Lage zu verstehen, sondern unsere Noth mit ihren Anfechtungen auch jetzt noch im Stande seiner Erhöhung lebendig sich zu Herzen zu nehmen kraft seines bleibenden Zusammenhanges mit unserer Natur, in welcher er einst versucht worden ist.

4. Der von Menken, Collenbusch, Irving vertheidigten Annahme, es sei von Jesu Person zwar jede Thatsünde, aber es sei von seiner Natur nicht die Erbsünde ausgeschlossen, liegt das Bestreben zu Grunde, die Wirklichkeit seiner Menschheit, die Geschichtlichkeit seiner Versuchungen und die Größe seiner sittlichen Kraft und Würde voll ins Licht zu stellen. Aber sie besteht in einer falschen Erklärung des „Empfangen vom Heiligen Geiste", wodurch doch das „Geboren von der Jungfrau Maria" sein erläuterndes Korrelat empfängt, und bewegt sich in einer gefährlichen Verwechselung der thatsächlichen Beschaffenheit der gefallenen

Menschheit mit der von Gott geschaffenen Menschennatur, welche der Sohn Gottes angenommen hat, um die Menschheit zu erlösen und zu heiligen. Diese Verwechselung hat wieder ihren Grund in der Unfähigkeit, die Möglichkeit des Sündigens, den Ernst der Versuchung und den Anfang sündlicher Erregung in den Affekten, überhaupt in der menschlichen Brust richtig zu unterscheiden. cf. Ullmann, Die Sündlosigkeit Jesu (6. Ausg.), S. 151 ff.

### Homiletische Andeutungen.

Die Pflicht der Bekenntnißtreue: a. nach ihrer Begründung; b. in ihrer Uebung; c. in ihrem Segen. — Woraus die Freudigkeit unseres Hinzutretens zum Thron der Gnade entspringt. 1) Aus der Gewißheit unserer Versöhnung mit Gott durch den großen Hohenpriester, Jesum den Sohn Gottes; 2) aus der Erfahrung des Mitleids, welches Jesus mit unsern Schwachheiten hat als ein solcher, der selbst versucht worden ist; 3) aus dem Glauben an Jesu Macht zu rechtzeitiger Hülfe, weil er sündenlos durch die Versuchungen und siegreich durch die Himmel hindurchgegangen ist. — Was tröstet uns am kräftigsten in unsern Anfechtungen? 1) Das Zeugniß über den großen Hohenpriester Jesum, wenn wir es mitbekennen können; 2) der Blick auf die Versuchungen, welche Jesus ohne Sünde erduldet hat, wenn wir sein Mitleid und seine Stärke darin erkennen; 2) das heilgewisse Hinzutreten zum Thron der Gnade in unserer Hülfsbedürftigkeit. — Es ist nicht genug, daß wir von dem großen Hohenpriester Jesu hören. Wir müssen auch 1) Jesum als den Sohn Gottes aus Glauben bekennen, 2) mit seinem Vorgange in unsern Versuchungen uns trösten, 3) bei seiner Gnade in unsern Schwachheiten rechtzeitige Hülfe suchen und finden.

Starke: Hüte dich, daß du nicht abtretest von dem Bekenntniß von Christo, denn er ist ein mächtiger Herr, der diesen deinen Frevel empfindlich strafen kann; aber er ist auch barmherzig und mitleidig, denn du findest bei ihm immer Gnade, Barmherzigkeit und Hülfe. Willst du denn solcher Seligkeit dich selbst berauben? — Es gibt Zeiten, da uns Barmherzigkeit und Gnade sonderlich noth sind: in der ersten Buße, da man nichts als Sünde, Zorn und Fluch in sich empfindet; im Kampf wider die geistlichen Feinde; in allerlei Trübsalen und am jüngsten Gericht. — Die Freudigkeit des Herzens und Gewissens macht das Gebet vor Gott kräftig. Sollen wir aber solche Freudigkeit erlangen, so müssen wir in dem Stande des Glaubens und einer rechtschaffenen Bekehrung stehen. Röm. 5, 2; Eph. 2, 18; 3, 12. — Das Hinzunahen zum Throne Gottes gehet auf Barmherzigkeit und Gnade; die sollen wir nehmen durch die Hand unseres Glaubens, welche sich danach ausstrecket; und wir sollen sie finden als einen großen Schatz, der zwar schon erworben ist, aber doch durch ein gläubiges Gebet gesucht werden muß. — Gottes Barmherzigkeit und Gnade bedürfen wir wohl allezeit, sollen derowegen den Gnadenthron ohne Unterlaß suchen; doch empfinden wir unsere Dürftigkeit, der Feinde Anfechtung, dieser Welt Angst zu einer Zeit mehr als zur andern, weshalb wir uns sonderlich zu der Zeit zu dem Gnadenthron andächtig nahen sollen.

Berleb. Bibel: Wir haben einen großen Hohenpriester, der den inwendigen Grund zu einem heiligen Tempel in dem Herrn heiliget und sein Priesterthum nach allen Stücken in uns verwaltet, wie er es außer uns für uns verwaltet hat. — Ein schwacher Glaube, der sich schwach zu sein bekennet, ist Gott allezeit lieber als ein starker Glaube, der sich für stark hält und ist es nicht. — Christus wird in allen unsern Anfechtungen mit angefochten. — Zorn und Gericht ist ohnedem genug offenbar und schreckt die Herzen von Gott ab. Aber Gnade und Liebe wird allein durch den Geist Christi aufgeschlossen, der dann auch beständig dahin arbeitet, daß wir ein gut Herz zu Gott fassen lernen, und zwar durch den einigen vollkommenen Mittler und Hohenpriester, der die Liebe wieder erworben hat, also daß wir nun einen Thron der Gnade an Gottes Herzen finden können, wenn wir nur in Christi Namen an dasselbe klopfen und um was bitten. — Nehmen, Finden und Empfangen gilt hier nur, und kein eigen Werk oder Verdienst.

Laurentius: Gläubige haben noch Schwachheiten; aber Christus hat mit den Gläubigen hinsichtlich ihrer Schwachheiten Mitleiden. — Wir sollen 1) hinzutreten; denn von Gott entfernt bleiben und nicht zu ihm nahen wollen, sollte da wohl Hülfe erfolgen? Wir sollen 2) hinzutreten zu dem Gnadenstuhl, denn allein durch die Gnade erlangt der Mensch Hülfe, nicht durch die Werke. Wir sollen 3) hinzutreten mit Freudigkeit, denn zu glauben angefangen haben und dennoch immer zweifeln wollen, ist so viel als zweifeln, ob Gott wahrhaft, ob er barmherzig, ob er allmächtig sei; und ein Zweifler soll nicht denken, daß er etwas von dem Herrn empfangen werde, Jak. 1, 6 und 7.

Rambach: Die Erkenntniß der Herrlichkeit Jesu Christi und insonderheit seines hohenpriesterlichen Amtes ist das vortrefflichste Präservativ gegen den Abfall.

Von Bogatzky: Unsere Sünden müssen wohl groß und ein großer Greuel sein, da sie ein so großer Hoherpriester durch Aufopferung seines eigenen Lebens hat büßen müssen. Der Mensch aber macht gern seine Sünde gering und klein und ist voller Entschuldigung, Sicherheit und Unbußfertigkeit, und dadurch verleugnet er Christum als den großen Hohenpriester und sein großes Versöhnopfer.

Steinhofer: Bei einem wehmüthigen, über sein Elend jammernden, nichts als Verderben fühlenden Herzen darf man sich doch einen getrosten Muth fassen, zu Jesu zu kommen. Der Sünder darf ihn anreden. Vor dem mit Blut beflossenen Gnadenthrone darf der Sünder seine Sache, sein ganzes Anliegen angeben. — Wir mögen zu dem Gnadenthrone nur kommen, wie wir sind, und von unserem Zustande angeben, was wir fühlen, und bitten, was wir bedürfen. — Es kommt noch aus derselben Hoffahrt her, womit uns der Satan vergiftet hat, wenn man sich nicht gern aufs bloße Erbarmen ergeben und in demselben so ansehen lassen will, wie man ist.

Rieger: Mitleiden führt durch das hindurch, was uns sonst die freimüthige Ansprache an das Erbarmen benehmen könnte. Barmherzig-

keit reicht am tiefsten in unser Elend hinab und ist als zum Empfahen oder Ergreifen das Nächste; von dieser geleitet findet man immer mehrere und gewissere Gnade zu wohlgelegener Hülfe nach jedesmaligem Bedürfniß.

Von Gerlach: Wir werden versucht durch Sünde und zur Sünde; Christus wurde in beiderlei Sinn ohne Sünde versucht. — Wie sein Königsamt sich auf die Vernichtung der Herrschaft von Sünde, Tod und Teufel und die Herstellung der Menschen zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes bezieht, so sein Priesteramt auf die Aufhebung der durch die Sünde verursachten Scheidung der Menschen von Gott und die Herstellung ihrer innigen Gemeinschaft mit ihm. Das erstere ist vorzugsweise eine Verherrlichung von Gottes Allmacht, das letztere vorzugsweise eine Verherrlichung von Gottes Liebe, in dem Werke der Erlösung.

Stier: Für das in dir, was noch sündigen will, sollst du keinen Trost und kein Mitleid verlangen, sondern Feindschaft dawider bis aufs Blut, bis zur Ertödtung. Aber für den neuen Menschen in dir, der Christi Glied ist und die Sünde mit Schmerzen fühlt und leidet, ist dir's wahrlich ein starker Trost, daß Er, dein Herr und Haupt, sie auch gefühlt und gelitten hat. — In dem beständigen Hinzutreten liegt das ganze Geheimniß unseres Kampfes zum gewissen Siege, in dem Versäumen desselben, in dem trägen und mißtrauischen Zurückbleiben die ganze Gefahr des Verderbens. — Wenn nur das Bitten anhält und zum ernstlichen Suchen wird, so kann's nicht fehlen, daß wir die Gnade finden vor dem Thron der Gnade, wo nichts anderes zu suchen und zu finden ist.

Heubner: Als Sohn hatte Christus das Recht, sich seiner Kreatur anzunehmen. Als Sohn war er ewiger Versöhner, Gott sah von Ewigkeit auf ihn als den Grund unseres Heils, liebt in ihm auch von Ewigkeit die abgefallene Menschheit als in ihm versöhnt. Als Sohn bleibt er in aller Ewigkeit Versöhner, die Versöhnung gilt auf immer, weil sie durch den Sohn im Wesen Gottes gegründet ist. Sollte die Versöhnung nicht gelten, so müßte der Sohn aufhören bei dem Vater zu gelten, und das ist unmöglich. — In Jesu Christo ist eine wunderbare Verbindung von höchster Erhebung und herablassendem Mitleid. — Beides, die Prüfung und die Unsündlichkeit Jesu, flößen dem Herzen Vertrauen ein. — Stein: Je freier wir uns von dem Bösen fühlen, desto schmerzhafter müssen uns Versuchungen berühren.

Fricke: Haben und Halten, das gehört zusammen.

Gerok: Die lieblichen Pfade, die sich dem Christen vom Himmelfahrtsberge aufthun: 1) Abwärts zur Erde, a. ein Arbeitsfeld für unsern Glauben; b. eine Segensstätte für unsern erhöhten Heiland. 2) Aufwärts zum Himmel, a. eine Gnadenpforte zum täglichen fröhlichen Eintritt; b. eine Himmelsthür geöffnet zum einstigen seligen Eingang.

## II.

### Christus hat die Eigenschaft eines Hohenpriesters zunächst durch die Befähigung zum Mitleiden mit der menschlichen Schwäche. Kap. 5, 1—3.

1 Denn ein jeder Hoherpriester wird, aus Menschen genommen, für Menschen bestellt
rücksichtlich ihrer Beziehungen zu Gott, damit er darbringe Gaben sowohl[1]) als Schlachtopfer
2 für Sünden *als einer, der gegen Unwissende und Irrende das richtige Maß im Mitleiden
3 einzuhalten vermag, da er auch selbst mit Schwachheit behaftet ist, *und ihretwegen[2]) wie in
Beziehung auf das Volk so in Beziehung auf sich selbst[3]) für Sünden[4]) darzubringen Verpflichtung hat.

### Exegetische Erläuterungen.

**1. Denn ein jeder Hoherpriester — — Beziehungen zu Gott.** Wegen der Stellung der Wörter kann das Partizip *λαμβανόμενος* nicht zum Subjekt gehören (Luth. u. a.), als würde dem himmlischen Hohenpriester der irdische entgegengestellt, sondern es wird das erste Erforderniß eines jeden Hohenpriesters ausgesprochen, daß er aus Menschen genommen für Menschen bestellt sei als religiöser Mittler. Auch ist nicht von einem Gegensatze Christi und des menschlichen Hohenpriesters in dem Sinne die Rede, in welchem Tholuck den Gedanken einschiebt: „Während Christus durch das aus seinem Zustande der Versuchlichkeit entsprungene Erbarmen und Mitleid ein *πιστὸς ἀρχιερεύς* wird nach Kap. 2, 17; wird der menschliche Hohepriester durch die in wirkliche Sünde übergehende Versuchlichkeit zur Nachsicht gegen seine Genossen in der Sünde und zur bereitwilligen Verwaltung des Mittlergeschäfts bewogen." Um einen Gegensatz des reinen Mitleids Christi und der Nachsicht des Hohenpriesters handelt es sich so wenig, daß vielmehr in dem vorhin von Christo ausgesagten Mitleid der nächste Beweis für seine Befähigung zum Hohenpriester gefunden und mit *γάρ* eingeführt wird. *Καθίσταται* ist nicht Medium, sondern Passivum; und *τὰ πρὸς τὸν θεόν* ist nicht Objektsakkusativ (Calv.), sondern absoluter Akkusativ wie Kap. 2, 17, als adverbialer Zusatz.

[1]) Die lect. rec. *δῶρά τε καί* wird geschützt durch Sin. A. C. D***. E. K. L. und alle Minuskeln.
[2]) Statt *διὰ ταύτην* ist zu lesen *δι' αὐτήν* nach Sin. A. B. C*. D*. 7. 80.
[3]) Die lect. rec. *ἑαυτοῦ* findet sich Sin. A. C. D***. E. K. L. und in fast allen Minuskeln.
[4]) Statt *ὑπὲρ ἁμαρτιῶν* ist *περὶ ἁμ.* nach Sin. A. B. C*. D*. 17. 31. 47. 73. 118 von Griesbach empfohlen, von Lachmann und Tischendorf aufgenommen.

**2. Damit er darbringe — — für Sünden.** Obwohl 1 Mos. 4, 4; 3 Mos. 1, 2. 3 mit δῶρα blutige Opfer bezeichnet werden und 1 Mos. 4, 3. 5; 2 Mos. 2, 1; 4 Mos. 5, 15 mit θυσίαι unblutige, so weist doch die Verbindung δῶρά τε καὶ θυσίαι hier wie Kap. 8, 3; Kap. 9, 9 auf den bekannten Unterschied hin, nach welchem δῶρα alles bezeichnet, was ohne Schlachtung, und θυσίαι alles, was mittelst Schlachtung dargebracht wird. Der Zusatz περὶ ἁμαρτιῶν gehört weder zu θυσίαι allein (Grot., Beng. u. a.), noch zu δῶρά τε καὶ θυσ., sondern ist Näherbestimmung des Zeitworts, damit die Darbringung des Hohenpriesters — denn hiervon allein ist die Rede und nicht von priesterlicher überhaupt — worin auch die Gaben bestehen mögen, als sühnende aufgefaßt werde. Es wird gerade der Zweck der religiösen Mittlerschaft des Hohenpriesters angegeben.

**3. Als einer, der gegen Unwissende — — einzuhalten vermag.** Μετριοπαθεῖν ist ein aus der Schule der Peripatetiker in die allgemeine Sprechweise übergegangener Ausdruck (Diog. Laët. vit. phil. V, 31), welcher einen doppelten Gegensatz hat, nämlich gegen die ἀπάθεια, welche die Stoiker vom Weisen forderten, und gegen das Uebermaß des πάθος in den leidenschaftlich Erregten. Gewöhnlich wird es zu eng vom Maßhalten im Zorn und von Nachsicht und Billigkeit gegen Fehlende verstanden, da es doch überhaupt auf das Festhalten der richtigen Mitte in den Affekten geht und deshalb bei Leiden auch die Standhaftigkeit bezeichnet. Es war diese Eigenschaft dem Hohenpriester besonders nöthig, weil nicht sämmtliche Vergehen ohne Unterschied durch Opfer gesühnt werden konnten. Er durfte sich also ebensowenig durch falsches Mitleid zu einem unerlaubten Opfer bewegen, als durch die stets sich wiederholenden Aufforderungen zu Fürbitten und Opfern zur Verdrießlichkeit und Härte reizen lassen. Die absichtliche Gesetzesübertretung forderte auch noch das Erleiden der verordneten Strafe; auf Sünden, die בְּיָד רָמָה = mit aufgehobener Hand, d. i. in gewaltthätigem Trotz und übermüthigem Frevel mit grundsätzlicher Empörung gegen Gottes Gesetz begangen waren, sollte sogar die Wegschaffung aus der Gemeinde durch Todesstrafe erfolgen 5 Mos. 4, 13 ff.; 4 Mos. 15, 22 ff. Eine Sühnung durch Opfer sollte dagegen bei den Sünden eintreten, welche בִּשְׁגָגָה = in Verirrung geschehen waren, so daß im Augenblicke der Vollbringung das Bewußtsein über die Natur der Unthat getrübt gewesen. Der zu Sühnende mußte dann das Opferthier aus seinem Eigenthum nehmen und dem Priester bringen, der dann demselben als dem Stellvertreter des Besitzers den Tod gab, nachdem er zuvor untersucht hatte, ob die betreffende Sünde in die angegebene Kategorie falle. Der Ausdruck τοῖς ἀγνοοῦσι καὶ πλανωμένος ist jedoch um so weniger auf Menschen, welche unwissentliche und unwillkürliche Sünden begangen haben, zu beschränken, als gerade am großen Sühntage unter Bedingung der Buße auch die Sünden gesühnt wurden, welche nicht בִּשְׁגָגָה begangen waren, also mitten im Jahre keine Opfersühne zugelassen hatten. Es sind diejenigen Menschen gemeint, welche im Unterschiede von den dem Gesetze Hohn sprechenden Frevlern in angeborner Sündhaftigkeit den göttlichen Willen verkannten und der Versuchung erliegend auf den Irrweg geriethen.

**4. Da er auch selbst — — Verpflichtung hat.** Die ἀσθένεια ist hier, wie Kap. 7, 28 die sittliche angeborne Schwäche, von welcher der Mensch umgeben ist, nicht sowohl wie von einem Gewande (Lün.), als vielmehr von der Luft oder Haut, so daß er im irdischen Lebensstande nicht von derselben getrennt gedacht werden kann. Die klassische, im N. T. nur noch Apostg. 28, 20 befindliche Struktur περίκειμαί τι drückt diesen vom menschlichen Willen unabhängigen Zustand trefflich aus. Das ὀφείλει weist nicht blos auf die gesetzliche Vorschrift hin (Böhm., Hofm.), ebensowenig blos auf die aus der Sache selbst hervorgehende, aus gleicher Schwachheit sich ergebende moralische Nothwendigkeit (Bl., Lün.). Im Bewußtsein des Verf. liegt beides unentschieden ineinander (Del.). Denn das Gesetz setzt nicht blos voraus 3 Mos. 4, 3—12, daß auch der Hohepriester während des Jahres in den Fall kommen kann, Sündopfer für sich selbst darbringen zu müssen, sondern am Sühnfeste mußte der Hohepriester nach Verrichtung der gewöhnlichen Morgenopfer die sogenannten goldenen Kleider ablegen und in einfachen Priesterkleidern, jedoch von pelusischer Leinwand, aus der Badekammer in den innern Vorhof herabsteigen, dort dem zwischen Tempelhof und Brandopferaltar bereitstehenden Sündopferstier die Hände auflegen und erst für sich und sein Haus, dann für die gesammte Priesterschaft, zuletzt für ganz Israel Beichtgebete sprechen, welche Delitzsch in seiner Geschichte der jüdischen Poesie S. 184 bis 185 mitgetheilt und erklärt hat. Das erste Beichtgebet lautete: o Jehovah, mißgehandelt, gefrevelt, gesündigt habe ich vor dir, ich und mein Haus. O von wegen Jehovahs (nach anderer Lesart: o Jehovah) sühne doch die Missethaten und die Frevel, und die Sünden, womit ich mißgehandelt und mich versündigt vor dir, ich und mein Haus, wie geschrieben im Gesetze Mose's deines Knechtes: „denn an diesem Tage wird er euch versöhnen, euch zu reinigen; von allen euren Sünden sollt ihr vor Jehovah rein werden (3 Mos. 16, 30)". Erst als Selbstgesühnter durfte der Hohepriester die Priesterschaft und die Volksgemeinde sühnen nach dem Grundsatz: es komme ein Unschuldiger und sühne den Schuldigen, und nicht komme ein Schuldiger und sühne den Schuldlosen. Προσφέρειν steht absolut wie Luk. 5, 14; 4 Mos. 7, 18; cfr. Reiche comm. crit. III, 35.

### Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Die Idee des Priesterthums ist die einer religiösen Mittlerschaft, welche im Hohen-

priesterthum kulminirend sich im Opfern konzentrirt und je nach der Besonderheit der Religion einen eigenthümlichen Ausdruck, im Christenthume aber ihre adäquate Verwirklichung gewinnt.

2. Unter den Opfern haben diejenigen, welche sich auf die Herstellung der durch Sünden gestörten Gemeinschaft des Menschen mit Gott beziehen, die größte Wichtigkeit, denn das religiöse Leben des menschlichen Geschlechts bewegt sich geschichtlich um die Verwirklichung der Versöhnung als um seinen Mittelpunkt in den gegensätzlichen Beziehungen von Sünde und Gnade.

3. Die Bestellung von Priestern geschieht mithin für das Bedürfniß der mit Gott zu versöhnenden Menschen. Deshalb werden aber wieder die Priester selbst aus den Menschen genommen, weil zur richtigen Vertretung derselben bei Gott gehört, daß sie die Bedürfnisse der sündigen Menschen aus eigener Erfahrung kennen. Hiermit hängt aber wieder zusammen, daß sie nicht blos für andere, sondern auch für sich selbst sühnende Opfer darzubringen Verpflichtung haben bis zur Erscheinung des sündlosen Hohenpriesters Jesu Christi. Küper (Das Priesterthum des A. B. 1866. S. 192): „Die Sühne bildet den unvergänglichen Kern des alttestamentlichen Kultus, und wenn sie auch im Verhältniß zu der Sühne des Gottmenschen einen schattenhaften Charakter an sich trägt, so schließt sich doch ein Glied des Opferkultus ergänzend an das andere, die Idee der wahren Sühne auszudrücken und ihre Erfüllung, damit aber den Weg zur vollkommenen Gottesgemeinschaft anzubahnen. Hebr. 10, 14."

### Homiletische Andeutungen.

Unsere Lage fordert uns erstlich auf 1) zum demüthigen Bekennen unserer Sündhaftigkeit und Schwäche; 2) zum geziemenden Mitleid mit den Irrenden und Sündern; 3) zur gewissenhaften Anwendung der verordneten Gnadenmittel. — Wahres Mitleid entspringt aus Berücksichtigung der eigenen Gebrechlichkeit und befähigt zu trostreicher Wirksamkeit. — Das uns übertragene Amt befreit uns nicht von der den Menschen überhaupt anhaftenden Sünde; aber es übergibt uns die Mittel der Versöhnung zur allseitigen Verwendung in gewissenhafter Verwaltung.

Starke: Ein evangelischer Lehrer, ob er wohl würdig wandelt dem Evangelio, muß doch in Erwägung seiner eigenen Schwachheiten mit allen Sünden mitten im Ernst mitleidig und liebreich handeln, wodurch er einen desto gesegnetern Eingang in die Gewissen der Zuhörer findet. 2 Tim. 2, 24. — Das Priesterthum ist wohl ehrwürdig, und die dazu berufen, sind zu ehren, aber nicht gar zu hoch und heilig zu achten; denn sie sind auch mit Schwachheit umgeben und müssen in der rechten Ordnung sowohl für ihre eigene als für anderer Sünde bitten, daß sie ihnen vergeben werde. 2 Kor. 4, 7.

Rieger: Gott hat schon von vorigen Zeiten her abgebildet, was man Gutes und Tröstliches an einem Hohenpriester und dem von ihm vermittelten Zugang zu Gott zu genießen habe. Es ist schon ein zum guten Gnadenrath Gottes gehöriger Umstand, daß er doch aus der Mitte der Menschen solche nimmt, die er dieses Berufs und Geschäftes würdiget. Für die, die genommen werden, ist es eine Anmahnung, daß sie außer dem, was ihnen ihr Beruf beilegt, auch in gleichen Umständen mit ihren Brüdern sind; und für die, denen sie mit ihrem Amt dienen sollen, ist es doch auch eine Aufrichtung, daß einigen aus ihrer Mitte die Freiheit zu Gott zu nahen so weit geöffnet sei. — Ein solcher aus Menschen genommener Hoherpriester nun hatte nicht Ursache, sich mit Wohlgefallen an sich selbst über andere hinauszusetzen, sondern gegen alle in mitleidigem und mäßigem Sinn zu stehen und die zwei bedauerlichen Quellen der Sünde wohl zu kennen, Unwissenheit und Irrthum.

Heubner: Das Bedürfniß eines Priesterstandes spricht sich in allen Regionen und bei allen Völkern aus; dies soll uns aufmerksam machen auf den rechten Priester. — Der Priesterstand ist nicht um seinetwillen, sondern um anderer willen gestiftet. Er soll anderen Führer zu Gott, und das heilige Amt soll ihm eine Lust sein. — Ein mitleidiges Herz, Liebe, ist das unentbehrlichste Stück eines würdigen Priesters. Er soll die Menschen, ihre Schwäche, Bedürftigkeit kennen, und das soll ihn mitleidig und aufmerksam machen, und er soll seine eigene Schwäche bedenken, um desto duldsamer zu werden. Selbsterniedrigung macht mitleidig.

## III.

**Er hat diese Eigenschaft ferner durch seine Berufung zu dieser Stellung von Gott und zwar als Gegenbild des Melchisedek.** Kap. 5, 4—10.

4 Und nicht sich selber nimmt jemand die Würde, sondern indem er[1]) von Gott berufen
5 wird gleichwie[2]) auch Aaron[3]). *So hat auch der Christus sich nicht selbst die Herrlich-
keit gegeben, Hoherpriester geworden zu sein, sondern der zu ihm gesagt hat: »Mein Sohn
6 bist du, ich habe heute dich gezeuget«; *wie er auch an einer andern Stelle sagt: »Du bist

[1]) Der Artikel ὁ vor καλούμενος ist zu streichen nach Sin. A. B. C*. D. E. K. 23. 37. 44.
[2]) Statt καθάπερ ist zu lesen καθώσπερ nach Sin. A. B. D*.
[3]) Der Artikel ὁ vor Ἀαρών ist zu streichen nach Sin. A. B. C. D. E. K. L.

Priester in Ewigkeit nach der Stellung Melchisedeks«; *welcher, indem er in den Tagen seines 7
Fleisches Gebete und hülfeflehende Bitten an den, der ihn vom Tode retten konnte, mit starkem
Geschrei und Thränen dargebracht und von wegen der Frömmigkeit erhört worden — *obwohl 8
er Sohn ist, gelernt hat an dem, was er gelitten, den Gehorsam, *und zur Vollendung ge- 9
langt allen ihm Gehorchenden[1]) Urheber ewigen Heils geworden ist, *feierlich angeredet von 10
Gott als Hoherpriester nach der Stellung Melchisedeks.

## Exegetische Erläuterungen.

1. **Und nicht sich selber — — gleichwie auch Aaron.** Mit *καί* wird an das Hauptverbum der Periode V. 1—3 angeknüpft und das zweite Haupterforderniß, die göttliche Berufung, eingeführt, welches sogleich bei der Stiftung des Hohenpriesterthums geschichtlich bei Aaron sich vorfand. An eine Paronomasie mit *λαμβανόμενος* V. 1 denken Böhm., Bl., Bisp. ohne hinreichenden Grund. Die mit dem bestimmten Artikel bezeichnete *τιμή* ist nicht jede Ehrenstellung, sondern die in Rede stehende hohepriesterliche und *Ἀαρών* ist nicht Aaron zusammen mit seinem Geschlechte, sondern die geschichtliche Person als Vorbild aller folgenden Hohenpriester, welche ursprünglich diese Würde lebenslänglich besaßen und zwar so, daß die Familien der beiden Söhne Aarons, des Eleasar und des Ithamar, wechselten. In einem von Schöttgen und Wetstein mitgetheilten Midrasch sagt Mose zur Rotte Korah: Wenn Aaron, mein Bruder, das Priesterthum sich selber genommen hätte, so würdet ihr mit Recht wider ihn murren, aber Gott hat es ihm gegeben, und wer wider Aaron sich auflehnt, lehnt sich auf wider Gott selbst. — Korah dagegen sagt: Meint ihr, daß ich vorhabe, die Würde für mich selber zu nehmen? Ich verlange, daß sie unter uns allen die Runde mache. — Willkürliche Ein- und Absetzungen ohne Rücksicht auf Abstammung von Aaron fanden durch die Römer statt. Der Text führt jedoch nicht darauf, mit Chrys., Oek., Theoph. u. a. an eine Anspielung des Vers. auf dies Verhältniß zu denken. *Καθώσπερ* = ganz und durchaus ebenso wie. In *λαμβάνειν ἑαυτῷ* liegt nicht nothwendig der Begriff der Usurpation (Luk. 19, 12). Aber wenn göttliche Berufung und eigene Wahl der Aufstellung in Gegensatz gebracht sind, so ist doch die letztere wirklich Anmaßung, was Hofm. zu verkennen scheint.

2. **So hat auch der Christus — — geworden zu sein.** Hofm. (Schriftb. II, 1, 282; 2. Aufl. II, 1, 398) sagt: „Keine Selbstverherrlichung ist es gewesen, durch welche der königliche Mittler des Heils Hoherpriester geworden; auf dem Wege der Angst und des Leidens ist er zu der Herrlichkeit gelangt, in welcher er jetzt Hoherpriester nach der Weise Melchisedeks ist.“ Allein dieser Gegensatz von *δοξάζειν* und *παθεῖν* greift der Entwickelung vor. Dasselbe geschieht, wenn an die Königswürde speziell gedacht wird, mag man diese in *ὁ Χριστός* oder in *ἐδόξασεν* angedeutet finden. Die *δόξα* ist gleich der V. 4 erwähnten *τιμή* (Bl. u. a.), und die Form *ὁ Χριστός* ist gewählt, weil Jesus Christus hier nicht nach seinem Namen, sondern nach seinem Charakter als der Messias in Betracht kam, welcher durch die Salbung als ein von Gott aufgestellter charakterisirt ist.

3. **Sondern der zu ihm gesagt hat u. s. w. — — wie er auch an einer andern Stelle sagt: u. s. w.** Beide Citate drücken nicht denselben Gedanken aus; und in dem ersten Citate liegt nicht der Beweis, daß Christus auch Hoherpriester sei (Schlicht., Grot., Steng., Ebr. u. a.), sondern die Erinnerung an das schon entwickelte Verhältniß, in welchem der Gott, welcher Christum die eben besprochene Herrlichkeit gegeben hat, zu diesem Gesalbten als Vater steht. Das zweite Citat aus Ps. 110, 4 fügt eine Näherbestimmung der im allgemeinen schon mehrfach ausgesprochenen Priesterstellung Jesu hinzu; daß nämlich der wahre Typus derselben im A. T. nicht Aaron, sondern Melchisedek sei. Was hierin liegt, wird erst später entwickelt. *Τάξις* bedeutet weder die Reihenfolge (Schulz) noch den Rang, sondern die Stellung, die Beschaffenheit, die Art und Weise, wofür Kap. 7, 15 *κατὰ τὴν ὁμοιότητα* steht. „Denselben, welchen Gott mit בְּנִי אַתָּה für seinen weltbeherrschenden Gesalbten erklärt, erklärt er auch mit אַתָּה כֹהֵן für einen ewigen Priester — zwei zusammengehörige einzigartige prophetische Gottesworte des Psalters“ (Del.).

4. **Welcher, indem er in den Tagen — — gelitten den Gehorsam.** Das *ὅς* geht auf das Subjekt *ὁ Χριστός* V. 5 zurück, wozu der Aorist *ἔμαθε* V. 8 gehört, dessen gleichzeitige Umstände die Art und Weise des Lernens die Part. Aor. *προσενέγκας* und *εἰσακουσθείς* angeben. Die Zeitbestimmung: in den Tagen seines Fleisches, d. h. seines Menschenlebens auf Erden, wird dem V. 9 erwähnten Zustande seiner Vollendung entgegengesetzt und gehört zum Hauptverbum. Dem *ἔμαθεν* ist das *ἔπαθεν* in absichtvoller Assonanz gegenübergestellt. Von Seiten dessen, was (nicht: dadurch daß überhaupt) er gelitten (*ἀπό* bei *μανθάνειν* wie Matth. 11, 29; *παρά* oder *ἐκ* Matth. 24, 32) hat das Lernen des durch den Artikel als des spezifischen bezeichneten Gehorsams seinen Ausgang genommen. Ganz unzulässig ist es, den Satz *καίπερ — — — ὑπακοήν* zu parenthesiren, so daß *ὅς* sein Verbum erst in *ἐγένετο* V. 9 fände (Abresch, Dind., Heinr., Steng. u. a.). Denn *καίπερ* kann nie mit einem verb. finitum (hier *ἔμαθε*) verbun-

[1]) Nach Sin. A. B. C. D. E. 17. 37 ist die Wortstellung folgende: *πᾶσι τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ.*

den werden. Der Satz καίπερ ὢν υἱός ist aber auch nicht mit εἰσακουσθείς zu verbinden (Chrysostomus, Theoph.), sondern die Partikel zeigt, daß die Eigenschaft des Sohnseins als etwas hervorgehoben wird, infolge dessen die Hauptaussage befremdlich erscheinen könnte. Dies paßt nicht zu der Angabe, daß der flehende Sohn vom Vater erhört worden ist, wohl aber zu dem Hauptgedanken der Periode, welche in dem Leben Jesu Christi das V. 1—3 erwähnte erste Erforderniß eines Hohenpriesters als vorhanden nachweist, wie in V. 5 und 6 solches für das in V. 4 erwähnte zweite Erforderniß sogleich geschehen war. Das Lernen des Gehorsams ist eben Menschenweise; und schon in dieser Thatsache wirklicher Entwickelung Jesu würde sich die wahre Thatsache des Gottessohnes gezeigt haben. Hier ist jedoch nicht von der längst und ausführlich schon besprochenen Gleichheit die Rede, welche Christus mit den Menschen auf Grund der Inkarnation hat, sondern von seiner Befähigung zum Hohenpriester vermöge der Sympathie mit den Schwachheiten der Menschen. Der Nachdruck kann also nicht auf ἔμαθεν (Del.), sondern nur auf dem eng verbundenen Satze ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν liegen.

5. **Indem er Gebete — — erhört worden.** Zu ἱκετηρία, welches auch Hiob 40, 22 (27) mit δέησις verbunden ist und den Begriff desselben steigert, ist ursprünglich ἔλεια oder ῥάβδος zu ergänzen, indem das Wort zunächst den Oelzweig bezeichnet, welchen der Hülfeflehende und Schutzsuchende in der Hand trug; woraus dann die Bedeutung des inständigen Flehens = ἱκεσία, ἱκετεία entstanden ist. Ungewiß ist, ob man hinsichtlich der sprachlichen Färbung dieser Sätze eine Berücksichtigung von Ps. 22 und 116 anzunehmen hat (Theophyl., Bl., de W., Bisp. u. a.). Sicherlich aber ist nicht an das laute Beten des jüdischen Hohenpriesters am jährlichen Sühntage gedacht (Braun, Böhm. u. a.); wahrscheinlich an das Gebet Jesu in Gethsemane, welches als mehrfach wiederholt hier durch die Plurale in Erinnerung gebracht wird. Wegen des Zusatzes μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς denken Calvin, Schulz, Stein u. a. neben diesen Gebeten an das laute Rufen Christi am Kreuz; Cajetan, Este, Calov. u. a. ausschließlich an dies letztere, Klee sogar nur an das laute Rufen, mit welchem Jesus verschied. Diese Beziehungen sind durchaus nicht unpassend zu nennen (de W.), vielmehr sehr naheliegend, da das Ringen Jesu mit dem von seinem messianischen Berufe unzertrennlichen und seinem Bewußtsein längst gegenwärtigen Todesleiden nicht auf den Gebetskampf in Gethsemane beschränkt gewesen ist und die beiden Partiz. Aoristi nicht mit „nachdem" (de W., Hofm.), sondern „indem" aufzulösen sind. Vorzugsweise ist jedoch das Leiden in Gethsemane in Erinnerung gebracht und in nächster Uebereinstimmung mit der Darstellung des Lukas, 22, 39 bis 46, hier eine vielleicht auf Tradition beruhende Ausmalung der evangelischen Geschichte gegeben, welche auch in einigen Rezensionen des Lukas selbst bis in den Text desselben zurückgeht, da nach Epiphanius (ancor. 31) die Erwähnung der Thränen sich findet ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίῳ ἐν τοῖς ἀδιορθώτοις ἀντιγράφοις. Auch zeigt Luk. 19, 41 wie Joh. 11, 35 den Herrn weinend, wie andererseits die ἀγωνία Jesu Luk. 22, 44 nicht ohne Vorspiel im Leben Jesu ist Joh. 12, 27. Man kann auch an ein ähnliches Verhältniß dieser Ausmalung denken, wie Hosea 12, 5 eine solche gibt vom Kampfe Jakobs am Jabbok 1 Mos. 32, 26 (Böhm., Del.). Da sonst in unserem Briefe Kap. 9, 14; 11, 4 wie bei den Klassikern προσφέρειν mit dem Dativ verbunden wird, so ist es am natürlichsten, die Worte πρὸς τὸν δυνάμενον σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου nicht von jenem Zeitworte abhangen zu lassen (Lün.), sondern von δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας. Der sprachliche Ausdruck erlaubt ebensowohl an Errettung aus Todesgefahr zu denken (Theodoret, Calv., Beng. u. a.) als an Errettung aus dem Tode selbst (Oek., Calov., Este u. a.); weshalb auch Michael., Bl. u. a. beides zusammenfassen. Entscheiden läßt sich von hier aus nicht über den Sinn der Worte, Jesu sei erhört worden ἀπὸ τῆς εὐλαβείας. Schwerlich ist an Furcht zu denken, von welcher hinweg die Befreiung stattgefunden habe (Ambros., Grot. und viele nach der Itala: exauditus a metu), wobei Calvin und Schlichting sogar an den Gegenstand der Furcht, an den Tod gedacht wissen wollen. Diese Deutung paßte zwar zu ἀπό, und auch εὐλάβεια hat wirklich den Sinn der Furcht, Weish. 17, 8; 2 Makk. 8, 16. Es kann wie Sir. 41, 3 zeigt, in den Begriff der furchtsamen Zurückhaltung und der Scheu vor Berührung und Erlangung des κρίμα θανάτου übergehen, weshalb Hofm. an das Todesgrauen Jesu denkt und Tholuck nach Aretius den Begriff der Bedenklichkeit, des Zauderns, detrectatio geltend macht und an das εἰ δυνατόν des Gebetes in Gethsemane erinnert. Allein εὐλάβεια heißt doch im allgemeinen nur: Bedächtigkeit, Behutsamkeit, Vorsicht, so daß eine Sache richtig genommen und angefaßt wird; so daß der Grundbegriff nicht auf Scheu vor Gefahr, sondern auf Scheu vor Verletzung führt, welche in religiöser Beziehung Gewissenhaftigkeit in Behandlung des Verhältnisses zu Gott und der daraus entspringenden Pflichten ist. So steht dies Wort bei Luk. 2, 25; Apostg. 2, 5; 8, 2; 22, 12 (Lachm.); so gebraucht es unser Verf. Kap. 11, 7; 12, 28. Deshalb ist auch hier die Auffassung Luthers nach der Vulg. pro sua reverentia, welche alle griechischen Ausleger, Bl., Lün., Del. u. a. haben, vorzuziehen. Die Präposit. ἀπό bezeichnet dann nicht den Gegenstand, sondern den Grund der Erhörung; und ist gebraucht wie Luk, 19, 3; 23, 41; Apostg. 12, 14; 20, 9; 22, 11. Hofmann betrachtet die Darbringung der Gebete und Thränen als einen Opferakt und stellt ihn, da er mit menschlicher Schwachheit zusammengehangen, in ausdrückliche Parallele zu dem προσφέρειν περὶ ἑαυτοῦ V. 3, welches bei dem Hohenpriester vorausgegangen sein mußte, ehe er für die Gemeinde opfern konnte; natürlich mit dem Unterschiede, welcher zwischen der Schwachheit

des sündigen Hohenpriesters und der des sündlosen Heilandes besteht. Allein dieser Auffassung, mit welcher sich Del. zu viel Mühe gibt, widerspricht geradezu die Stelle Kap. 7, 27.

6. **Und zur Vollendung — — von Gott.** Die ὑπακοὴ πίστεως Apostg. 6, 7; Röm. 1, 5 ist die Bedingung zur Erlangung des Heils, dessen Urheber für die Gehorsamen Christus in seiner ὑπακοή ist. Auf beiden Seiten wird die sittliche Natur des Verhaltens stark betont und zugleich mit πᾶσι die Allgemeinheit der Bestimmung jenes Heils hervorgehoben, welches seinem Wesen nach αἰώνιος ist (Jesaj 45, 17), für seine Verwirklichung unter den Menschen aber einerseits an die Lebensvollendung Christi, andererseits an die Nachfolge seines Lebens geknüpft ist. Die Vermittelung dieser Beziehungen liegt darin, daß Christus nicht anders vollendet und zur Gemeinschaft göttlicher Herrlichkeit auf den Thron der himmlischen Majestät erhoben worden ist als durch das Selbstopfer seines unter Versuchungen und Leiden sittlich vollendeten Lebens. So ist er nicht blos ein priesterlicher König, sondern ein Hoherpriester nach der Stellung Melchisedeks geworden; und als solcher ist er nicht etwa weißagend von Gott in Psalm 110, 4, wo blos ἱερεύς steht, bezeichnet, sondern bei seiner Vollendung feierlich begrüßt worden, wie das Part. Aor. προσαγορευθείς zeigt, welches etwas dem ἐγένετο Gleichzeitiges ausdrückt. Der Verf. sagt also, daß die Weißagung erfüllt worden sei und zwar so, daß noch ein neues Moment, das des Hohenpriesterthums, mit eingeschlossen gedacht werden müsse (Hofm.).

### Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Zur rechtmäßigen Ausübung eines Amtes ist die persönliche Befähigung noch nicht ausreichend; es gehört die ordnungsmäßige Berufung vor allem dazu, die ihren Ausgang von Gott nimmt und durch Gott in Zeiten der Zerrüttung ihre Herstellung empfängt. Die Formen der Berufung können deshalb sehr verschiedene sein, und es ist besonders nothwendig, die unmittelbar von Gott in Zeiten welthistorischer Umwälzungen zur Förderung der Zwecke seines Reiches gewirkten Formen von den kraft menschlicher Gesetze behufs der Rechtsgültigkeit in bestimmten Gesellschaftsverhältnissen und Lebenskreisen für gewisse Verrichtungen aufgestellten zu unterscheiden.

2. Daß es jedoch unter allen Umständen schriftgemäß zugehen soll und daß auch in den ungewöhnlichen Fällen Gott als ein Gott der Ordnung nach erkennbaren Gesetzen und seiner heil. Offenbarung gemäß verfährt, zeigt das Beispiel Jesu Christi und das Verhältniß seines Hohenpriesterthums zu dem Aarons und Melchisedeks. Alle drei sind von Gott geordnet für bestimmte Geschichtsperioden und Verhältnisse, und die Heil. Schrift deckt ihre gegenseitigen Beziehungen vollständig, soweit sie für die Heilsgeschichte Wichtigkeit haben, auf. Das aaronitische Priesterthum mit seiner gesetzlichen Erbfolge und levitischen Beschaffenheit ist ausdrücklich als eine vorbereitende Zwischenstufe bezeichnet. Die in Melchisedek vereinzelte und außerhalb des Bundesvolks erscheinende Vereinigung von Priesterthum und Königthum wird ihrer scheinbaren Zufälligkeit entnommen und zum Typus dessen erhoben, was innerhalb des Bundesvolks im engsten Zusammenhange mit der Heilsgeschichte in der Person des Messias hervortreten soll. Jesus aber, obwohl Gottes Sohn, hat doch nicht selbstwillig und eigenmächtig diese Würde an sich gezogen, sondern ist von dem Vater in dieselbe auf dem zuvorverkündigten Wege gesetzt worden.

3. Die wahre Vorbereitung zu einem Amte, welches zur Ehre Gottes und zum Heil der Menschen dienen soll, geschieht nicht durch ein Anlernen von Kenntnissen und Fertigkeiten, sondern ist ein Gehorsamlernen, wodurch die ganze Person zu einem willigen und fähigen Werkzeuge für die göttlichen Rathschläge bereitet wird. Auf diesem Wege ist Jesus selbst vollendet worden und zieht deshalb alle, die an ihn glauben, auf ihm in die Gemeinschaft seiner Kämpfe und seiner Siege, seiner Leiden und seiner Seligkeit.

4. Am schwersten zu fassen ist der Gedanke, daß die Leiden der Frommen und unter ihnen wieder die des Sohnes Gottes innerhalb der göttlichen Rathschlüsse liegen, und eine Heil bewirkende Kraft besitzen. Und am schwersten zu leisten ist der Gehorsam, welcher nicht blos unter Leiden den Willen Gottes festhält und durchführt, sondern in den Leiden selbst den göttlichen Willen als einen Liebeswillen empfinden und erfahren und die Eintracht des persönlichen Willens mit dem Willen Gottes durch freie Uebernahme der verhängten Leiden beweisen und bewähren soll.

5. Als vornehmste Hülfsmittel in diesem Glaubens- und Leidenskampfe sind uns die Gewißheit der Gebetserhörung, der Trost der persönlichen Lebensvollendung und die Kraft der Gemeinschaft mit Jesu Christo gegeben. Denn Christus ist uns nicht blos Vorbild, sondern den ihm Gehorchenden ist er Bewirker ewigen Heils, nachdem er selbst vollendet worden ist. Die Vollendung bezieht sich einerseits auf sein hoheprieſterliches Mittleramt; denn nachdem er bis zum Kreuzestode gehorsam gewesen, Phil. 2, 8, ging er in den Stand der Erhöhung zur ewigen Geltendmachung seines Verdienstes über. Aber diese durch die Vollziehung seines Berufes bedingte Vollendung seiner Laufbahn setzt andererseits den Abschluß der durch die wirkliche Menschheit Jesu Christi bedingten Entwickelung seiner Persönlichkeit voraus. Der Glaube an die konkrete Lebenseinheit des Gottmenschen fordert die Anwendung der Idee der Entwickelung auf die ganze Persönlichkeit desselben nach dem Vorgange von Lukas 2, 52. Der Glaube an seine Sündlosigkeit aber

schließt jeden Gedanken an sittliche Mangelhaftigkeit und deren allmähliche Ueberwindung durch den Prozeß der Entwickelung aus. Das Lernen des Gehorsams bezeichnet nicht einen Uebergang vom Ungehorsam zum Gehorsam, sondern den thatsächlichen Ernst der persönlichen Erfahrung dessen, was es mit dem menschlichen Leben auf sich hat.

## Homiletische Andeutungen.

Christus ist Hoherpriester vermöge seines Todesleidens; er ist es auf ewig nach der Weise Melchisedeks kraft seiner Erhöhung auf den Thron Gottes. — Das Priesterthum Christi ist theils ein aufgetragenes Amt, theils ein auf dem Leidenswege erworbener Beruf. — Göttlicher Berufung gemäß sollen wir keinen Dienst und kein Opfer für zu schwer halten und uns darin Christum zum Vorbild und zum Helfer nehmen. — Die Leidensschule des Gehorsams ist die längste und schwerste, aber auch die fruchtbringendste. — Unser Weg zur Herrlichkeit in der ewigen Seligkeit geht durch Leiden, welche Gott verordnet, nach dem Vorbilde und durch die Hülfe Jesu Christi. — Vor Leiden ist kein Alter sicher; es schützt gegen sie kein Rang und Stand; es sichert keine Tugend und kein Verdienst; aber den Kindern Gottes dienen sie als Mittel zur Uebung in der Frömmigkeit und helfen zur Vollendung des Lebens in der Zeit für die Ewigkeit. — Zum willigen Gehorsam helfen Gebete und Thränen. — Nur die Leiden, welche dem Leidenskampfe Christi ähnlich sind, können trösten, reinigen und retten.

Starke: Siehe, wie tief Christus erniedrigt worden, wie eifrig er gebetet, wie gehorsam er gewesen. Lerne du auch von ihm diesen Eifer im Gebet, diesen Gehorsam im Leiden. — Unsre Gebete und Danksagungen sind auch Opfer, aber nicht Versöhn-, sondern Bet- und Dank-Opfer, damit wir unsern Glauben und Erkenntlichkeit des Herzens beweisen. — Jesus, da er Gottes Sohn war, und dennoch die Leiden, welchen er wohl überhoben bleiben konnte, über sich genommen, beweiset damit, daß er nicht gezwungen, sondern in der höchsten Willigkeit gelitten. — Christus macht selig die, so ihm gehorsam sind. Keine andern werden theilhaftig seiner Seligkeit. — Das Opfern des Herrn Jesu am Stamme des Kreuzes ist der Hauptpunkt unsrer Versöhnung und aller daran hangenden Seligkeit.

Rieger: Können in unsern Menschenherzen durch Gottes Geist Seufzer gewirkt werden, die nicht auszusprechen sind; o was wird dann der ewige Geist, durch welchen sich unser großer Priester seinem Gott geopfert hat, in ihm für Gebete veranlaßt haben? Was für Heiligen Gottes, seines Namens, Raths und Willens, was für Rechtfertigen seiner Gerichte, was für Durchdringen in seiner Liebe, was für Ansprache an seine Allmacht, was für Unterwürfigkeit unter seinen Vorsatz, was für Hingabe unter das Schmerzlichste und Schmählichste im Aeußern, und welcher Hoffnungshalt an das Herrlichste ist in diesem Gebet zusammen geflossen! — Darum war das Leiden Jesu zur Versöhnung der ganzen Welt Sünde so kräftig, weil er dabei Gottes Gericht über die Sünde im Gebet seines willigen Geistes so rechtfertigte, und doch vom Vertrauen zu dem, der ihn in dies Amt gesetzt hatte, nicht abzubringen war. — Das Grauen, die Furcht ist der spitzigste Stachel am Leiden; den hat der Heiland nicht vorbeigehen sollen, besonders auch um des nöthigen Mitleidens mit uns willen. Da erfuhr er, wie schwach man noch werden könnte bei aller Willigkeit des Geistes, so lange man im Fleische sei. Nun weiß er auch, was es ist: erhört werden. — Schon vorher hat Jesus so vielen willigen, freudigen Gehorsam bewiesen in seinem heldenmäßigen Lauf vom Vater durch die Welt zum Vater. Aber jetzt hat er gelernt, was an allem Gehorsam daß Tiefste sei, nämlich, daß beim Leiden zween unterschiedene Willen mit einander in das Ringen kommen, wovon der eine dem andern unterworfen werden muß, der Wille im Fleisch und der Geistes-wille. — Christus wendet an die Ausführung und Vollendung unseres Heils jetzt ebenso viel Treue, als ehemals an die Erwerbung. — Schwachheit des Fleisches wird sündlich, wenn sie die Willigkeit des Geistes unterdrücken will; wenn man sie aber durch das Gebet Gott klagt, daß man erhörungsweise davon los wird, so sind es die gemäßen Schulübungen, unter welchen Gehorsam erlernt und geübt wird.

Hahn: Christus weiß aus Erfahrung, was zum Durchkommen gehört. Nun hält er unsere Partei bei seinem Vater aufs mitleidigste. — Der Wille und Beruf des Vaters erhellt daraus: 1) daß der Vater seinen Sohn in den Tagen seines Fleisches selber darauf geschult hat; 2) daß ihn der Vater selber vollendet und zum Bürgen unseres Heiles gemacht hat.

Heubner: Die Thränen sind ein Zeichen des starken, inbrünstigen, ernstlichen Gebets, und das Gebet ein Zeichen der heiligen Natur der Thränen. — Christus soll uns ein Trost und eine Erweckung sein, daß wir uns der Schule Gottes nicht entziehen. — Leiden führen zur Vollendung und bringen die segensreichsten Früchte. — Keiner, am wenigsten der Priester, soll sich in das Amt drängen. — Wer Ehre sich anmaßt, ist ihrer nicht werth. — Der göttliche Ruf sichert ein Ehrenamt. — Weil Gott ruft, sollen wir dienen. — Christus ist von Gott eingesetzt; seine Würde, sein Recht gründen sich auf Gottes Ordnung. — Die göttliche Sohnschaft Christi war der erste Grund seiner priesterlichen Würde; diese hat Gott in seinem Worte bezeugt.

Stein: Von dem Vater längst zum Hohenpriester berufen, beweist der Sohn in seiner menschlichen Niedrigkeit, daß er einen solchen Beruf würdig auszufüllen vermöge. — Wer sich unzeitig vordrängt, wird von eitler Ehre geleitet; ein Amt, das christlich verwaltet wird, bringt wahre Ehre mit sich.

Hedinger: Selbst geprüft, leicht geglaubt, gern geholfen, dies alles hast du an deinem Heiland beisammen.

# Zweiter Haupttheil.

## Erhabenheit Christi als des einzigen Priesterkönigs im Gegenbilde des Melchisedek.

### Erster Abschnitt.

### Uebergang zu dieser Darstellung, vermittelt durch Tadel, Warnung, Trost und Ermahnung.

I.

**Die Leser ermangeln zur Zeit noch des rechten Verständnisses dieses typischen Verhältnisses. Kap. 5, 11—14.**

Hierüber haben wir vieles und schwer im Vortrage deutlich zu Machendes zu sagen, 11
weil ihr stumpf geworden seid am Gehör *Denn da ihr der Zeitdauer halber sogar Lehrer 12
sein solltet, habt ihr wiederum nöthig, daß man euch lehre, welches die Grundbestandtheile der Gottessprüche sind, und seid der Milch bedürftig geworden und nicht fester Speise. *Jeder 13
nämlich, der Milch bekommt, ist unerfahren in Gerechtigkeitslehre; denn er ist ein Unmündiger. *Für Mündige aber ist die feste Speise, für diejenigen, welche wegen ihrer Fertigkeit 14
geübte Vernehmungswerkzeuge besitzen zur Unterscheidung des Rechten und des Schlechten.

**Exegetische Erläuterungen.**

1. **Hierüber .... geworden seid am Gehör.** Das *περὶ οὗ* ist nicht blos auf Melchisedek (Peschito, Calvin und die meisten), oder auf Christus (Oek., Primas.), sondern auf die vorhergehende Aussage, daß Christus Hoherpriester nach der Stellung Melchisedeks sei, zu beziehen, und das *οὗ* entweder mit Lün. als Maskul., oder mit Grotius u. a. als Neutrum zu nehmen. Erasmus und Luther übersetzen „hätten" statt „haben". Hiergegen spricht der folgende Inhalt des Briefes. Auch übersieht Luther das *γεγόνατε*. Der Stumpfsinn oder die geistige Schwerhörigkeit der Leser ist nicht als Naturbeschaffenheit derselben bezeichnet, sondern als Folge eines mit ihrer Geschichte im Widerspruch stehenden Rückschrittes. Hierdurch entsteht auf Seiten des Verfassers eine Schwierigkeit, für das von ihm Vorzutragende den besten Ausdruck für die Fassung dessen zu finden, was schon seinem Inhalt nach vieles Schwierige in sich schließt.

2. **Denn da ihr .... und des Schlechten.** Statt lehrfähig sind die Leser lernbedürftig geworden und zwar so sehr, daß sie auf die Stufe des der Milch bedürftigen Kindesalters zurückgefallen und dadurch in Gefahr gerathen sind, das Unterscheidungsvermögen zu verlieren. In V. 13 und 14 erläutert der Verf. seine am Schluß von V. 12 gegebene bildliche Ausdrucksweise, so daß zugleich der Sinn derselben gerechtfertigt wird. Er hat die Leser im Auge, aber die Ausdrücke sind allgemein gehalten. Diese Allgemeinheit betrifft jedoch nur die Form. Sachlich wird der Zustand der Leser sogleich mitbezeichnet. Jeder, der seinen Speiseantheil in Milch empfängt, d. h. sich im Säuglingsstande befindet, ist unerfahren, nicht blos im Christenthum (Lün.), oder in der spezifischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben (Bl., Thol., Ebr.), oder in der Lehre, welche zur Gerechtigkeit führt (de W., Riehm), oder in rechtschaffener, d. h. rechtlehriger Rede (Del.), so daß die Fähigkeit fehlen würde, über geistliche Dinge nach der Norm der Wahrheit zu sprechen; sondern im *λόγος δικαιοσύνης* jeder Art. Dies hat seinen Grund in der Natur eines *νήπιος* 5 Mos. 4, 39; Jes. 7, 16; Jon. 4, 11. Die kompakte Nahrung dagegen entspricht der Natur und dem Bedürfniß der Gereiften, welche *αἰσθητήρια* zur Unterscheidung des Heilsamen und des Verderblichen besitzen, und zwar diese als *διὰ τὴν ἕξιν* geübte. *Ἕξις* ist die durch Uebung gewonnene Haltung in ihrer bleibenden Beschaffenheit als Fertigkeit. Zweifelhaft ist, ob *τίνα* oder *τινά* zu accentuiren sei. Ersteres hat unter den Alten nur Oekum., dann ziehen Luther und Calvin es vor; neuerlich Böhme, Bl., Ebr., Lün., Bisp., Alford u. a. Aber die grammatische Konstruktion zwingt nicht zu dieser Schreibung, vielmehr ist die aktivische Konstruktion, abgesehen von der zweifelhaften Lesart 1 Thess. 4, 9, auch bei Klassikern häufig (Winer, S. 303, Madvig, Syntax §. 148—150). Und der Zusammenhang spricht eher für die andere Form. Denn die Leser sind nicht zu solcher Unwissenheit herabgesunken, daß irgend jemand sie wieder in den allerersten Elementen des Christenthums gleich Katechumenen unterrichten müßte. Sie haben vielmehr eine ungründliche Auffassung, so daß sie Hauptsachen und Nebendinge, Fundamentales und Abgeleitetes nicht gehörig unterscheiden und in Gefahr gerathen sind, den wesentlichen Unterschied zwischen Christlichem und Jüdischem

zu vergessen und zu verkennen. Die λόγια sind nicht die Sprüche des A. T., oder der Propheten (Peirce, Stengel, Dav. Schulz u. a.), sondern die christlichen Offenbarungsaussagen, deren Grundbestandtheile das Fundament des Unterrichts bilden und zugleich die Anfangsgründe desselben enthalten. Der in τὰ στοιχεῖα liegende Begriff rudimenta wird durch τῆς ἀρχῆς noch mehr hervorgehoben (Calv., Lün.).

### Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Was wir im Christenstande vom Christenthum gelernt haben, sollen wir nicht für uns behalten; vielmehr sollen wir zur Mittheilung christlicher Erkenntniß und evangelischer Heilserfahrung bereit sein, und es als zu unserm Berufe gehörig betrachten, nicht blos Verantwortung von dem Grunde der Hoffnung, welche in uns ist, dem zu geben, welcher Rechenschaft fordert, sondern die evangelische Wahrheit, die zum Leben hilft, kund zu thun und, soviel an uns ist, nach allen Seiten hin der Unwissenheit in geistlichen Dingen zu wehren und den Schwachen zu Hülfe zu kommen.

2. Unter diesen Mittheilungen befinden sich solche, welche wegen des Reichthums der Beziehungen, in denen sie stehen, oder wegen der Tiefe der Gedanken, welche sie aussprechen, schwer zu verdeutlichen und der Erkenntniß nur mit Mühe zugänglich zu machen sind. Diese Schwierigkeit steigert sich durch die Beschaffenheit der Lernenden bei gewissen Materien bis zu dem Grade, daß die zusammenhangende Entwicklung der Gedanken unterbrochen werden muß.

3. Diese Lage der Dinge entbindet jedoch den zur Mittheilung Berufenen nicht von der Pflicht, anderweitig Anknüpfungen zu suchen, die Gemeinschaft zu pflegen und auf die Zurückgebliebenen direkt zu wirken. An die Stelle des belehrenden Unterrichts tritt die das Gewissen weckende, den innern Grund des Zurückbleibens aufdeckende, an die Wurzeln des geistlichen Lebens dringende seelsorgerliche Zusprache. Das ethische Moment der Lehre macht sich als solches geltend.

4. Unter den Zurückgebliebenen befinden sich neben den schwach Begabten und wenig Entwickelten auch Zurückgekommene, und diese dürfen um so weniger der besondern sittlich-religiösen Pflege entbehren, als die Rückschritte derselben nicht blos die Erkenntniß betreffen, sondern sogar selbst in dieser Hinsicht ihren Grund in Rückschritten des geistlichen Lebens haben und eben deshalb nicht blos mangelhafte Einsicht und lückenvolle Erkenntniß, sondern verwirrende Auffassung und gefahrbringende Unklarheit selbst über die Grundbestandtheile der christlichen Wahrheit erzeugen und verbreiten.

5. Dem Lehrer ist deshalb die Gabe der Unterscheidung der Geister, 1 Kor. 12, 10, die Weisheit pädagogischer Zurückhaltung und die Kunst der richtigen Theilung des Wortes, 1 Tim. 1, 7; 2 Tim. 2, 2, von nöthen. Dazu muß er selbst in der Uebung und Zucht beständigen Lernens und Betens, Jak. 1, 5, verharren, damit er nicht blos Gesetz und Evangelium rechtzeitig und ordnungsmäßig gebrauche, sondern auch den Kindern Milch und den Erwachsenen feste Speise zu reichen verstehe, 1 Kor. 3, 2.

### Homiletische Andeutungen.

Mangel an Treue erzeugt Mangel an Erfahrung im geistlichen Leben, Mangel an Erfahrung aber bewirkt Mangel an Verständniß des Wortes Gottes. — Es kommt nicht darauf an, wie lange man ein Christ gewesen ist, sondern wie ernst man es mit dem Christenthum genommen hat. — Ohne Uebung gibt es weder in christlicher Erkenntniß noch in christlichem Leben den nöthigen Fortschritt. — Es gibt nur eine Wahrheit für die Mündigen und für die Unmündigen, aber verschiedene Arten der Mittheilung und der Anfassung. — Unerfahrenheit in der Gerechtigkeitslehre ist die schlimmste Unwissenheit a. wegen ihres Ursprungs, b. wegen ihrer Folgen.

Starke: In der Erkenntniß des Heils und göttlicher Dinge müssen wir täglich wachsen, ein jeder nach seiner Fähigkeit. — Die Schwere etlicher Dinge in der Schrift liegt nicht an der Sache, sondern eigentlich an dem Hörer oder Leser, 2 Petr. 3, 16. — Prediger müssen ihren Zuhörern zuweilen auch stark zureden, damit sie in ihrem Unverstand und aus ihrer Saumseligkeit erweckt werden. — Die Eigenschaft und Pflicht der Männer in Christo ist, daß sie andere lehren und weiter führen, nicht allein der Erkenntniß nach mit Worten, sondern auch der Uebung nach mit ihrem erbaulichen Exempel. — O wie manche aus Gott Geborene bleiben bei ihrem ersten Anfange gleichsam als unmündige Kinder stehen! — Kinder müssen, sobald sie zu lernen fähig sind, zur seligen Erkenntniß des Evangelii gebracht werden; je größer sie an Jahren, desto größer müssen sie auch an Erkenntniß werden, sonst ist ihnen das Alter eine Schande. — Forsche und frage: was fehlt mir noch? Du wirst finden, daß dir noch viel mangele. Gehe hin, fahre fort im Lernen und Ueben dein Lebelang, 1 Thess. 4, 1. 10. — Da zum Unterschiede des Guten und Bösen geübte geistliche Sinne erfordert werden und solche sich nur bei den Wiedergebornen finden, so wird kein Unbekehrter den geistlichen wahren Unterschied des Guten und Bösen treffen, ob er gleich nach seiner buchstäblichen Erkenntniß viel davon zu reden weiß.

Rieger: Je geistlicher eine Sache ihrer Natur nach ist, desto schwerer geht sie ein, so lange das ungeistige und ungöttliche Wesen, das so tief bei uns eingedrungen ist, noch so sehr vorschlägt. — Wer nicht alles zum Wachsthum und Starkwerden am innern Menschen bei sich anschlagen läßt, sondern sich in manchem nur mit abgerissenen Erkenntnissen überladet, der verwickelt sich zuletzt so, daß er nichts mehr weiß, wie er's wissen soll. — Die Milch selbst läßt sich nach und nach in stärkere Speisen verwandeln. — Daraus entsteht die meiste Verwirrung, daß jeder das, auf was er fällt, so leicht überspannt, und gegen das, was ihn in die richtige Mittelstraße einzuleiten taugte, so träge ist.

Hahn: Große Wahrheiten erfordern auch ein gewisses geistliches Alter, erstarkte Sinne. — Wenn man etwas nicht recht versteht, so suche man zuerst die Schuld bei sich und lasse sich strafen.

Heubner: Die Reichhaltigkeit des Christenthums ist unerschöpflich. Die Fortschritte der Lernenden bleiben oft hinter der Erwartung zurück. — Die Bibel, das Christenthum gibt verschiedene geistliche Nahrung. Es gibt in Ansehung der christlichen Erkenntniß verschiedene Altersstufen, Kräfte, Empfänglichkeit. Wir sollen es zur christlichen Meisterschaft bringen.

Steinhofer: Wenn man die Bekehrungswege durchgegangen und aus einer generellen Erkenntniß das Heil in Jesu für seine schmachtende Seele erkannt und ergriffen hat, also Jesum über alles lieb zu haben angewiesen worden ist, so ist es höchst nöthig, zum Wachsthum in dem geistlichen Leben, zu immer tieferer Gründung in der Gemeinschaft mit Jesu, zu täglicher Speise für den Geist in der Erkenntniß Jesu genauer und tiefer zu forschen.

Fricke: Was wir im Glauben ergriffen haben, das will von jedem in seiner Weise durchdacht und durchlebt sein. So wird er stark.

## II.

### Daher die Aufforderung, nach christlicher Mündigkeit und Vollkommenheit zu streben.

### Kap. 6, 1—3.

Deshalb mögen wir, indem wir die Anfangslehre von Christus hinter uns lassen, 1
zur Vollkommenheit hingebracht werden, nicht wiederum grundlegend mit Buße von todten
Werken und Glauben an Gott, *mit Lehre von Taufhandlungen und Händeauflegen, von 2
Todtenauferstehung und ewigem Gericht; *und eben dieses lasset uns thun[1]), sofern es Gott 3
gestattet.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Deshalb mögen ... hingebracht werden.** Rein sprachlich genommen, sagt man gewöhnlich, können diese Worte mit ziemlich gleichem Rechte entweder als Aussage des Verf. über seinen Vorsatz aufgefaßt werden, die Anfangslehre von Christo dahinterlassend, zur Vollkommenheit der Lehre fortzuschreiten (Erasm., Luth., Grot., de W., Thol., Bisp. u. a.), oder als kommunikativ ausgesprochene Aufforderung an die Leser, nach ihrer subjektiven Vollkommenheit zu trachten (Chrys., Lün. u. a.) Für die letztere Auffassung entscheidet jedoch die mit διό als unmittelbare Schlußfolgerung angeknüpfte Form des Satzes, ferner der Umstand, daß τελειότης dann den Sinn, welchen es in dem voraufgehenden Satze hatte, behält, endlich die Aussage V. 4 ff. Der Inhalt der Partizipialsätze jedoch kann auf die Annahme führen, daß die in ihnen vorkommenden Plurale nur schriftstellerische seien, weshalb Del. und Riehm beide Auffassungen verbinden, indem für den Hauptsatz der kommunikative Plural unleugbar ist. Das φέρεσθαι bezeichnet eine Hinbewegung zum Ziele durch hinreißende Leitung. Der Genitiv τοῦ Χριστοῦ hängt nicht von ἀρχῆς ab, sondern von λόγον, welches Wort durch τῆς ἀρχῆς näher bestimmt wird.

2. **Nicht wiederum grundlegend** u. s. w. Gewöhnlich denkt man an solche Lehrstücke, in welchen angeblich der katechetische Unterricht der ältesten Kirche bestanden haben soll. Einige Ausleger der älteren Zeit verstehen sogar die Worte ἐπὶ θεόν geradezu von Christus, um das unentbehrliche Hauptstück der Lehre vom Glauben an Christus zu gewinnen, und berufen sich auf Röm. 9, 5, während andere behaupten, der christliche Glaube als solcher verstände sich von selbst und bedürfe deshalb keiner besonderen Erwähnung, ja eine amerikanische Sekte betrachtet die hier genannten sechs Artikel geradezu als die eigentlichen Hauptstücke des Christenthums. Kurtz räth auf ein besonderes theologisches System des Verfassers und wundert sich über die Nichterwähnung des h. Abendmahls. Im richtigen Gefühl von dem Unpassenden des ganzen Satzes bei solcher Auffassung schlägt Ebrard vor, auf die ursprüngliche Bedeutung von καταβάλλειν = niederwerfen, umstürzen, welche auch die Itala annimmt, zurückzugehen und πάλιν in privativem oder kontradiktorischem Sinne zu nehmen wie Gal. 4, 9; Apostg. 18, 21, indem er zugleich das Fehlen des Artikels vor θεμέλιον dadurch zu erklären sucht, daß theils der Artikel öfter in unserem Briefe fehle, theils das betreffende Wort durch die dazu gehörenden Genitive hinreichend erklärt wäre. Allein diese künstliche Wendung zu einer unnatürlichen Deutung ist völlig unnöthig, denn hier ist 1) gar nicht von spezifisch-christlichen Lehrstücken die Rede, sondern von solchen, welche die Juden mit den Christen gemeinsam hatten (Beng., Thol. u. a.), und bei welchen das Unterscheidende der christlichen Auffassung leicht vergessen werden konnte, wenn man sich bei diesen Lehrstücken, die nur elementarisch und grundlegend sind, so aufhielt, als wenn sie abschließend wären. Ferner 2) handelt es sich nicht um Fundamentalartikel der christlichen Lehre, sondern um grundlegende Bestimmungen, welche für die Leser die Voraussetzung bilden mußten. Endlich 3) ist nicht ausschließlich von Lehren die Rede, sondern zuerst von der Sinnesänderung

[1]) Statt ποιήσομεν ist zu lesen ποιήσωμεν nach A. C. D. E. 23. 31. 39. Der indic. steht jedoch in Cod. sin.

in Abkehr von todten Werken, und von der dieser Aktion entsprechenden Hinwendung zu dem lebendigen Gott. Dies ist die Grundlage, auf welcher die Leser so fortschreiten sollen, daß sie nicht immer wieder blos grundlegend verfahren und bei den Elementen stehen bleiben, sondern auf der gegebenen Grundlage ihrerseits zur christlichen Vollkommenheit gebracht werden, nämlich ebensowohl zu ethisch-praktischer (Chrys., Oek. u. a.), als zu intellektueller Mündigkeit und Reife. Die ἔργα heißen νεκρά, nicht deshalb, weil sie als sündliche den Tod wirken (Schlicht., Limb., Bisp. u. a.), oder gleich Leichnamen verunreinigen (Michael.), sondern weil sie als Werke eines Menschen, der zu dem lebendigen Gott das richtige Verhältniß nicht hat, auch Leben weder ausdrücken noch geben können. Speziell sind hier wie auch Kap. 9, 14 nicht „sündhafte Werke" (Köstlin, Riehm, Kurtz), sondern mit Einschluß der Werke jüdischer Gesetzlichkeit (Hilgenfeld) diejenigen gemeint, in welchen sich das Thun des natürlichen Menschen, es sei Gesetzesbruch oder Gesetzlichkeit (v. Hofm.), darstellt.

3. **Mit Lehre von Taufhandlungen** u. s. w. Beng., Mich., Winer, de W., Kurtz wollen διδαχῆς von βαπτισμῶν abhangen lassen und denken an „Lehrtaufen, welche gerade durch den mit ihnen verbundenen Unterricht sich von den blos gesetzlichen Lustrationen der Juden unterschieden". Allein die Wortfolge kann nicht die Entscheidung geben; denn wie Tholuck gezeigt hat, findet bei den Griechen zuweilen nicht blos des Nachdrucks wegen, sondern selbst aus euphonischen Gründen eine solche Umstellung statt, wie sie hier von den meisten Auslegern angenommen wird, welche nicht blos βαπτισμῶν und ἐπιθέσεως χειρῶν, sondern auch ἀναστάσεως und κρίματος von διδαχῆς abhangen lassen. Hiefür spricht entschieden der Zusammenhang. Einer Belehrung über solche Handlungen und Dogmen, welche grundlegender Natur für die Christen sind, und, während sie auch im Judenthum sich finden, eine spezifische Bestimmtheit durch das Christenthum empfangen haben, also den zum Christenthum bekehrten Hebräern vor allen deutlich sein mußten, sollen die Leser nicht immer von neuem bedürfen, cf. Kap. 9, 10. So erklärt sich auch der Plural βαπτισμῶν am besten; denn βαπτισμός ist ein umfassender die Handlung bezeichnender Ausdruck, welcher Kap. 9, 10; Mark. 7, 8 die jüdische Waschung und Josephus jüd. Alterth. 18, 5, 2 die Johannistaufe bezeichnet, während die spezifisch-christliche Taufe im N. T. stets βάπτισμα heißt, welche Wortform auf das Werk hinweist. Die Ausleger, welche hier speziell an diese letztere Taufe denken, erklären den Plural entweder von der äußern und innern Taufe (Grot., Bald., Braun, Reuß), oder von den verschiedenen Taufakten (Calov, Hofmann), oder von der dreimaligen Untertauchung (de W.), oder von der dreifachen Taufe fluminis, flaminis, sanguinis (Thom. Aquin.) — Einige (wie Bald., Brochm.) denken bei der Handauflegung speziell an die Ordination; die meisten an die unmittelbar mit der Taufe verbundene Handauflegung (Apostg. 8, 15. 19, 5), welche erst seit dem dritten Jahrh. zu dem selbständigen Akt der Konfirmation in Verbindung mit dem Chrisma erhoben wurde. Warum soll man aber nicht an Weihen überhaupt denken? — Sowohl der Inhalt als der rhythmische Bau dieser Periode streiten gegen die Annahme, die schon bei Oekum. erwähnt ist, es sei hinter βαπτισμῶν ein Komma zu setzen, διδαχῆς als selbständiger Begriff zu nehmen, dem βαπτισμῶν koordinirt und gleich diesem Wort von θεμέλιον abhängig, und darunter sei der katechetische Unterricht zu verstehen, welcher in der frühesten Zeit häufig erst nach der Taufe ertheilt ward. Ebenso unzulässig ist es, mit Gennadius und Klee schon die Genitive μετανοίας und πίστεως von διδαχῆς abhangen zu lassen, oder mit Calvin die Worte βαπτισμῶν bis χειρῶν zu parenthesiren. Endlich ist kein Grund vorhanden, mit Este, Schlicht. u. a. die ἀνάστασις auf die Frommen, das κρίμα auf die Gottlosen ausschließlich zu beziehen.

4. **Und eben dieses — gestattet.** Das Demonstrativ τοῦτο beziehen Grot., Limb., Seml., Storr u. a. mit Festhaltung der Lesart des indic. fut. ποιήσομεν auf θεμέλιον καταβάλλειν und nehmen dann καί = auch in dem Sinne, daß der Verfasser auch diese grundlegende Arbeit vornehmen werde, sobald Gott ihm gestattet haben werde, persönlich zu den Hebräern zu kommen (die Alten); oder mit Bezug auf das Folgende (Hofmann), indem es ihm verwehrt sein werde da, wo eine unmögliche, nämlich wegen willentlicher Verlassung des Christenstandes unmögliche Wiedererneuerung zur Buße erfolgen müßte. Die meisten dagegen beziehen es richtig auf φερόμεθα als das verb. finit. des vorhergehenden Satzes, mit dem Unterschiede jedoch, daß nach einigen der Vers. die Absicht aussprechen soll, zu der Darlegung des tieferen Sinnes des λόγος δικ. jetzt schreiten zu wollen, nach andern dagegen, welche den conj. aor. ποιήσωμεν kommunikativ auffassen, die Ermahnung des Fortschreitens zu der wünschenswerthen christlichen Vollkommenheit ausdrückt. Diese letztere Auffassung entspricht dem Zusammenhange. Der Bedingungssatz weist auf die Möglichkeit eines Abfalls hin, welcher das erwähnte Fortschreiten schlechthin ausschließt. Es bleibt unbestimmt, ob thatsächlich solche Personen in der Gemeinde sich befinden. Die Selbstprüfung aber wird jedem Einzelnen nahe gelegt. Diese Wendung paßt durchaus zu dem strafenden und warnenden Ton dieses Abschnittes, welchen Abresch, Grotius, de Wette verkennen. Die Beziehung der Schlußworte auf den Gnadenbeistand Gottes (Meier, Ewald) zu gründlichem, klaren, eindringenden Unterricht widerstreiten dem Wortlaut, welcher vom Gestatten oder Zulassen redet. Gegen v. Hofmanns Erklärung dieses ganzen Abschnitts cf. Hilgenfeld in Zeitschrift für wissensch. Theologie 1874 Heft 3 S. 450 ff.

### Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Das Ziel der christlichen Entwickelung ist die Vollkommenheit. Zur Erreichung dieses Zieles ist ein Streben erforderlich, welches sich auf zuverlässige Grundlagen stützt und richtig geleitet wird durch das Wort gesunder Lehre und durch die Aufsicht und Zucht kirchlicher Gemeinschaft.

2. Das Grundlegende ist nicht die Lehre von göttlichen Dingen, sondern das persönliche Betreten des Heilswegs durch Abkehr von todten, d. h. kein Leben aus Gott in sich tragenden Werken, und Glaubenshinwendung zu dem allein wahren und lebendigen Gott der geschichtlichen Offenbarung und des Heiles. Hiermit beginnt, wie die Predigt Johannis des Täufers und Jesu Christi in der Geschichte (Mark. 1, 15; Matth. 3, 2; 4, 17; Apostg. 20, 21), so die Wirkung des Wortes Gottes an den Herzen der Menschen.

3. Die lebendige Kraft und Wirklichkeit eines solchen Anfangs gestattet nicht ein einfaches Stillestehn bei den Anfängen christlichen Lebens und Erkennens und schließt die bloße Wiederholung der grundlegenden, den Anfang als solchen setzenden Akte aus, sondern treibt und befähigt zur Bethätigung und Entfaltung des neuen, durch jene Grundlegung gewonnenen Verhältnisses zu Gott. Phil. 3, 14.

4. Buße und Glauben haben sich täglich im Leben des Christen zu bezeugen, in sofern er das Ziel der Vollkommenheit noch nicht erreicht hat, aber sich dahin führen läßt. Sie haben jedoch eine andere Bedeutung, wenn sie grundlegende, die Wiedergeburt ermöglichende Akte sind, und eine andere als der täglichen Erneuerung zugehörig.

5. Die Anfangslehre von Christo hat es schon mit sakramentalen Handlungen und eschatologischen Thatsachen zu thun, wie denn auch der Elementar-Unterricht im Christenthum vollständig in den Lehrartikeln sein muß und keine Lücken in den Hauptstücken enthalten darf. Wer aber nur elementarisch verfahren, oder nur so behandelt sein will, der hindert nicht blos die tiefere Einsicht und die reichere Erkenntniß, sondern setzt sich auch in Widerspruch zu den berechtigten Forderungen des fortschreitenden Lebens.

6. „Setzt die Taufe in die Gemeinschaft des in Christo Jesu vermittelten Verhältnisses zu Gott, indem sie der Gemeinde Gottes und Christi Jesu einverleibt, so wird durch Handauflegung dem ihr Einverleibten der für das Werk Christi ausrüstende Geist der mannigfaltigen Gnadengabe zugeeignet. Und ist die Taufe eine Besonderung aus der Welt, welche in dem für ewig entscheidenden Gerichte, der endlichen Scheidung von Gut und Bös, ihren Abschluß findet, wenn anders der Getaufte in dem Verhältnisse zu Gott verbleibt, in das sie ihn versetzt hat, so ist die Handauflegung Vorspiel und Unterpfand der zukünftigen Herstellung in ein verklärtes Naturleben, die sich in der Todtenauferstehung vollbringen wird." (v. Hofmann N. T. V, 235 ff.)

### Homiletische Andeutungen.

Leben und Lehre haben im Christenthum eine sehr zu beachtende Wechselwirkung. — Auf dem gelegten Grunde sollen wir uns, so lange es Gott gestattet, zur Vollkommenheit führen lassen. — Wer sich nicht gründlich zu Gott bekehrt hat, wird selbst mit der Anfangslehre von Christo später schwer durchkommen. — Das Vertrauen auf die Geduld und Güte Gottes darf uns nicht säumig machen im Trachten nach der Vollkommenheit. — Es gibt nur ein Versäumen im Gebrauch der Gnadenmittel zur Förderung des christlichen Lebens, welches nicht wieder gut zu machen ist, sondern Abfall und göttliches Gericht herbeiführt.

Starke: Es ist ein betrübt Zeichen des großen Verfalls im Christenthum, daß so wenige sind, welche einen rechten Grund in ihrer Erkenntniß legen und einen Eifer haben, weiter darin zu wachsen. — Wo uns Gott mit seiner Gnade nicht beispringt, können wir nichts Rechtes thun. — Schlechte, ja keine Christen, welche den Grund der christlichen Religion nicht wissen.

Rieger: Der muthige Entschluß: wir wollen zur Vollkommenheit fahren! muß noch jeden freuen, der ein wenig weiß, was uns beim Evangelio anvertraut ist. — Noch jetzt kann man oft erfahren, daß man nicht über ein Stück aus den Schätzen der Erkenntniß Gottes Macht hat, wie über das andere; auch nicht zu einer Zeit, wie zu der andern.

Hahn: Das Reich der Wahrheiten ist sehr weit; man stehe deshalb nicht still, sondern gehe zur Vollkommenheit.

Heubner: Es gibt einen Unterschied unter den christlichen Lehren, jedoch nicht in Ansehung der Wichtigkeit, wesentliche und unwesentliche, denn solche haben Jesus und die Apostel nicht vorgetragen, sondern Anfangs- oder Grundlehren, und weiter darauf gebaute, tiefer gehende Lehren. Es ist also ein Unterschied der Ordnung, des Zusammenhangs und der Faßlichkeit.

Hedinger: Manchen ist's gut, langsam steigen in der Wissenschaft der Lehre, damit sie desto reicher seien im Thun nach der Einfalt.

## III.

**Denn unmöglich ist es, die nach erfahrener Gnadenkraft des Christenthums doch wieder von demselben Abgefallenen in den Gnadenstand zurückzubringen.**

Kap. 6, 4—8.

4 Unmöglich nämlich ist es, solche, die einmal erleuchtet worden sind, auch die himmlische
5 Gabe gekostet haben, und theilhaftig geworden sind Heiligen Geistes *und geschmeckt haben
6 sowohl köstliches Gotteswort als zukünftiger Welt Kräfte, *und abgefallen sind, wiederum zur Sinnesänderung zu erneuern, sie, die sich selber den Sohn Gottes wiederum kreuzigen
7 und dem Hohne preisgeben. *Denn ein Land, welches den oft darauf herabgekommenen Regen getrunken hat und denen, um derentwillen es auch bebauet wird, ersprießliches
8 Gewächs gebieret, nimmt Theil am Segen von Seiten Gottes her; *bringt es aber Dornen und Disteln hervor, so ist es unprobehaltig und nahe am Fluch, dessen Ausgang zur Verbrennung führt.

### Exegetische Erläuterungen.

**1. Unmöglich nämlich ist es.** Das *γάρ* bezieht sich weder auf den zuletzt ausgesprochenen Bedingungssatz (Abresch), noch auf den Satz *μὴ πάλιν θεμέλιον καταβαλλ.* V. 1 (de W. nach Aeltern), noch auf beide zugleich (Schlichting), sondern auf die Hauptermahnung in V. 3 *τοῦτο ποιήσωμεν*, welche auf die Ermahnung (V. 1) zum Streben nach der Vollkommenheit zurückblickt. Rein willkürlich ist die Abschwächung des *ἀδύνατον* in perdifficile (Hieron., Erasm., Zwingli u. a.) unter der Behauptung, der Ausdruck sei eine rhetorische Uebertreibung. Auch ist nicht *παρ᾽ ἀνθρώποις* zu ergänzen nach Matth. 19, 26 (Ambros., Limb., Beng., Heubner u. a.). Es handelt sich gerade darum, den Lesern die ganze Größe der Gefahr und den vollen Ernst der Krisis, worin sie sich befinden, vor Augen zu stellen.

**2. Einmal erleuchtet.** Die patristischen Ausleger hatten meistens den Gegensatz gegen Montanisten und Novatianer im Auge, welche ihre Weigerung der Wiederaufnahme der lapsi durch diesen Ausspruch zu begründen suchten. Diese patristischen Ausleger und nach ihnen Thom. Aquin., Este, Corn. a Lapide, Michael., Ernesti u. a. nehmen *φωτίζειν* in dem Sinne, in welchem dies Wort bei Justinus Martyr (apol. I, 62. 65) von der Taufe gebraucht wird. Sie suchten dann zu zeigen, daß hier nicht von der Wiedergeburt im engern Sinn die Rede sei, sondern von der Aufnahme in die christliche Gemeinde vermittelst der Taufe, daß also nur die Wiederholung der Taufe bei der Wiederaufnahme tief Gefallener für unzulässig erklärt werde. Allein der Zusammenhang und der Gebrauch dieses Wortes (Kap. 10, 32) zeigen, daß hier an die durch die Predigt des Evangeliums vermittelte geistliche Erleuchtung zu denken ist, vgl. Joh. 1, 9; Eph. 3, 9; Ps. 36, 10. Das *ἅπαξ* steht im Gegensatze zu *πάλιν* V. 6. Der Mensch erlebt den Wendepunkt von der Finsterniß zum Lichte Eph. 5, 14 nur einmal und nicht wieder (Del.).

**2. Die himmlische Gabe gekostet haben.** Unter der himmlischen Gabe verstehen viele Ausleger mit Primasius das heil. Abendmahl, andere mit Chrys. die Rechtfertigungsgnade oder Sündenvergebung, einige mit Grotius den hieraus stammenden Seelenfrieden, manche mit Calmet den Heil. Geist, oder mit Seb. Schmidt und Bengel die Person Jesu Christi; Abresch und Bleek die eben erwähnte Erleuchtung oder das dieselbe bewirkende himmlische Licht, Morus u. a. die christliche Religion oder das Evangelium. Mit Recht erklären sich Tholuck und die Neuern gegen jede spezielle Deutung mit Verweisung auf 2 Kor. 10, 15, wo das Heil in Christo die unaussprechliche Gnadengabe heißt, und unter Betonung theils der engen Verknüpfung dieses Satzgliedes mit dem voraufgehenden durch die Partikel *τε* theils des nachdrücklich voraufgestellten *γευσαμένους*. Der Zusammenhang und Zweck der Rede fordert, dies letztere Wort nach rabbinischer Ausdrucksweise ebenso wie Kap. 2, 9 im Sinne von thatsächlicher Erfahrung durch wirklichen Genuß in persönlicher Aneignung aufzufassen. Die Struktur mit dem Genitiv statt wie V. 5 mit dem Akkusativ berechtigt nicht zu der in dogmatischem Interesse entstandenen calvinistischen Deutung eines bloßen Kostens und Schmeckens mit der Zungenspitze. Erstere Konstruktion ist die griechische, letztere die hellenistische. Vielleicht darf man auch sagen, daß durch die Wahl der ersteren Konstruktion die Vorstellung eines Genusses aus der Fülle des für die Gesammtheit bestimmten und dargebotenen himmlischen Gnadenreichthums hervorgerufen wird, während die zweite Konstruktion die Vorstellung erwirkt, „daß Gottes liebes Wort gleichsam das tägliche Brod der so Beschriebenen gewesen" (Del.).

**4. Sowohl köstliches Gotteswort, als zukünftiger Welt Kräfte.** Mit Chrys. und Primas. betrachten manche Ausleger den erstern Ausdruck nur als Beschreibung des Evangeliums überhaupt, Calvin und Braun heben wenigstens den Gegensatz gegen die richterliche Strenge des mosaischen

Gesetzes hervor, die meisten jedoch finden mit Theodoret unter Hinweisung auf Jos. 21, 43; Sach. 1, 13 und ähnliche Stellen eine besondere Beziehung auf die göttlichen Verheißungen einer glücklichen Zukunft und Friedensruhe im Lande der Verheißung ausgedrückt. Der *αἰὼν μέλλων* steht in demselben Sinne wie Kap. 2, 5 *μέλλουσα οἰκουμένη* und die *δυνάμεις* derselben sind die Kap. 2, 4 erwähnten. Zu eng ist also einerseits die Beziehung auf den Vorschmack zukünftiger Herrlichkeit (Prim., Böhme u. a.), andererseits auf die von den Gläubigen wahrgenommenen oder an ihrer eigenen Person erfahrenen Wunderthaten der Apostel (Wittich, Braune u. a.)

5. **Abgefallen.** Der Verfasser hat nicht einzelne grobe und wissentliche Sünden im Sinne, in welchem Mißverstande selbst Luther an dieser Aussage Anstoß nahm, sondern er denkt an den Abfall von der erkannten und erfahrenen Heilswahrheit als solchen, welcher mit der Sünde gegen den Heiligen Geist verwandt ist. Das partic. aor. weiset auf das Einmalige und in sich Abgeschlossene dieser nicht wieder gut zu machenden Aufhebung jeder Gemeinschaft mit Christo hin, während die folgenden part. praes. das hieraus folgende Verhalten der Abgefallenen angeben zur Charakterisirung ihres hoffnungslosen, aber selbstverschuldeten Zustandes.

5. **Wiederum zur Sinnesänderung zu erneuern.** Die Wortstellung spricht gegen die Verbindung des *πάλιν* mit *παραπεσόντας* (Heinf. u. a.). Die Annahme eines Pleonasmus (Grot.) bei der richtigen Beziehung auf das Folgende ist irrig. Denn *ἀνα-* im Kompos. drückt nicht immer die Rückkehr in einen schon dagewesenen Zustand aus, sondern die Handlung im Beginn gedacht. Es tritt dann der Begriff des „auf" hervor. So wird besonders *ἀνακαινίζειν* und *ἀνακαινοῦν* von der Versetzung aus dem Zustande des alten Menschen in den des neuen gedacht als ein Hinaufgerücktwerden in ein höheres Leben. Röm. 12, 2; 2 Kor. 4, 16; Kol. 3, 10. Die *μετάνοια* erscheint hier nicht als das Mittel (Chrys., Cornel. a Lapide u. a.), sondern als das Ergebniß der Erneuerung. Da die vergeltende Strafgerechtigkeit Gottes ausdrücklich hervorgehoben wird, sowohl hier V. 7 und 8 als später Kap. 10, 26 ff., so darf man das Aktiv *ἀνακαινίζειν* nicht so pressen, daß es auf die Bestrebungen menschlicher Lehrer zur Bekehrung anderer in dem Sinne bezogen wird, als sei das bei Menschen Unmögliche doch bei Gott möglich nach Matth. 19, 26 (Ambros., Beng., Heubner u. a.). Allerdings ist es weder mit dem Passiv zu vertauschen (Vulg., Calv. u. a.), noch reflexiv zu nehmen = sich selbst erneuern (Orig., Erasm., Lapid. u. a.). Aber das Aktiv erklärt sich aus der Beziehung auf die in der Gemeinde vorhandene Verwaltung der ordentlichen Gnadenmittel.

7. **Die sich selber den Sohn Gottes wiederum kreuzigen.** Bei den Griechen heißt *ἀνασταυροῦν* nur „ans Kreuz hinaufschlagen"; aber schon die griech. Ausleger finden hier den nahe liegenden Gedanken der Wiederholung durch *ἀνά* ausgedrückt. Das *ἑαυτοῖς* erklären mit Oekum. und Calvin viele Ausleger irrig durch „so viel an ihnen ist"; und Heinrichs durch „ein jeder für sich". Schulz denkt an den dat. instrum. = durch sich selbst. Passender ist der dat. loc. (Beng. Abresch, Thol.), wonach die Abgefallenen sich selbst auf den Standpunkt der ungläubigen Juden stellen; am nächsten liegt wohl der dat. commodi, nur nicht in dem Sinne von Klee, Stengel = sich selbst zum Vergnügen und zur Freude ihres verstockten Herzens, sondern im Sinne des dat. incommodi = sich selbst zum Verderben (Vatabl., Bl., Lün., Del.).

8. **Um derentwillen.** Falsch beziehen Vulg., Erasm., Luther, Calv. u. a. *δι' οὕς* auf die das Land bearbeitenden Personen. Es ist die Rede von den Besitzern, denen der Ertrag, auf welchen die Bebauung abzweckt, zu gute kommen soll. — Wir haben *τὸν ἐπ' αὐτῆς ἐρχόμενον* perfektisch übersetzt, weil *ἐπί* c. gen. bei verbis der Bewegung zugleich den Begriff des Verweilens einschließt (Winer, Gramm. 6 Aufl. S. 336).

9. **Dessen Ausgang zur Verbrennung führt.** Die Beziehung der Worte *ἧς τὸ τέλος εἰς καῦσιν* auf das unmittelbar vorhergehende Wort *κατάρας* drängt sich dem Leser zunächst auf (Camerar., Abr., Heinr., Bl.). Doch ist auch die von den meisten seit Chrys. vorgezogene Beziehung auf das Hauptsubjekt des Satzes *γῆς* ꝛc. sehr möglich. Jedenfalls ist an die Verbrennung mit Schwefel und Salz 5 Mos. 29, 22; Jes. 34, 9 zu denken, wodurch das Land für immer unbrauchbar gemacht wird. Ganz gegen den Kontext ist die Beziehung auf das den Acker reinigende und ihn neu befruchtende Abbrennen des Unkrauts (Schlichting u. a.). Im Interesse der Lehre von der Apokatastasis ist öfter diese Stelle so gedeutet worden.

### Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Es ist das Eintreten eines Zustandes religiöser Verwilderung und sittlicher Zerrüttung denkbar, aus welchem keine Errettung möglich ist, und welcher unabwendbar die ewige Verdammniß nach sich zieht. Alle Versuche, diesen Sinn aus unserer Stelle zu entfernen, thun den Worten Gewalt an und stammen aus theoretischen Vorurtheilen gegen die hier behauptete Wahrheit, die ihre nähere Erläuterung Kap. 10, 26 ff. empfängt. Es wird jedoch nicht gesagt, daß dieser Zustand schon bei irgend jemand eingetreten sei. Es wird nur, aber aufs erschütterndste, vor dem Versinken in denselben als in einen bedrohlichen gewarnt.

2. Dieser Zustand geht nicht der Wiedergeburt vorauf, sondern hat nothwendig dieselbe zur Voraussetzung, und zwar nicht in dem weiteren Sinn, in welchem die Wiedergeburt die Vergebung der Sünden und die Versetzung in den Stand der Kinder Gottes bedeutet, sondern in dem engeren Sinne,

in welchem sie zugleich subsequentem renovationem einschließt. (Form. Concord. III, 19; Joh. Gerhard loc. theol. T. VIII).

3. Die Möglichkeit eines solchen selbstverschuldeten Abfalls von Christo, welcher ein völliges Herausfallen aus dem Gnadenstande einschließt, ist von dem Herrn Jesu selbst, zwar nicht Luk. 22, 31 ff., doch jedenfalls Joh. 15, 1 ff. vorausgesetzt, und die Matth. 10, 38, Luk. 12, 9 erwähnte, mit der furchtbarsten Folge bedrohte Verleugnungssünde führt auf einen ähnlichen Zustand in einem früheren Bekenner. Auch Johannes kennt eine ἁμαρτία πρὸς θάνατον 1 Joh. 5, 16, welche selbst die Fürbitte nicht mehr zuläßt. Von einem Widerspruche unseres Briefes mit der sonst bekannten Lehre des Evangeliums darf also keine Rede mehr sein, und die calvinistische Theorie von der Identität des renatus und des electus erscheint auch von dieser Seite her als nicht schriftmäßig. Man vergleiche überdies Röm. 11, 21; 1 Kor. 10, 1—13; Gal. 5, 4; 1 Tim. 1, 19; 4, 1; 6, 10. 21; 2 Petr. 2, 20; Offenb. Joh. 3, 16.

4. Die völlige Gleichsetzung des hier erwähnten Abfalls mit der Sünde wider den Heiligen Geist, über welche die Schrift von Magn. Fr. Roos 1771 und von Phil. Schaf, 1841, Müllers Lehre von der Sünde, 4te Ausg., 1860, und Alex. von Oettingen de peccato in Spir. S., qua cum eschatologia christiana contineatur ratione 1856, zu vergleichen sind, wird dadurch bedenklich, daß die letztere auch von solchen begangen werden kann, welche sich von Anfang an gegen die Einwirkung des Heiligen Geistes verhärtet haben und dadurch bis zur Verstockung und Lästerung gekommen sind, Matth. 12, 31 ff., Mark. 3, 28 ff., Luk. 12, 10. Die meisten Ausleger betrachten deshalb seit Bleek den Begriff der Sünder wider den Heiligen Geist als den allgemeineren, cf. Riehm II, 764 ff. 818 ff.

5. Die Behauptung unseres Verfassers steht auch nicht in Widerspruch mit der Lehre von der Kraft der göttlichen Gnade oder von der Vollmacht der Kirche zur Vergebung aller Sünden. Denn die Gnade Gottes wirkt weder magisch noch gewaltsam; und die Vergebung der Sünden hat zu ihrer Bedingung Buße und Glauben. Das Wesen dieser Abfallssünde besteht aber gerade darin, die früher als heilskräftig gebrauchten und erfahrenen Gnadenmittel in prinzipieller Entgegensetzung gegen ihre Wahrheit und Heilskraft zu verwerfen und dadurch jede Einwirkung derselben von der objektiven Seite her unmöglich zu machen. Es ist ein fortwährendes Wiederkreuzigen des Sohnes Gottes vorhanden, wodurch derselbe dem Hohne der Welt aufs neue preisgegeben wird.

6. Die Bezeichnung dieser Sünde als Abfall schließt ebensowenig die allmähliche Entwickelung dieser Sünde in einer Seele aus, als die Beschreibung derselben als ἑκουσίως ἁμαρτάνειν Kap. 10, 26 die Einwirkung des Betruges der Sünde Kap. 3, 13 leugnet. „Sie ist die Frucht einer ganzen Reihe von einzelnen muthwilligen und unbereut gebliebenen Sünden, das schließliche Resultat einer ganzen Reihe von Unthaten und gewaltsamen Unterdrückungen der Antriebe des Heiligen Geistes“ (Riehm). Um so nöthiger sind die Warnungen und die Ermahnungen unseres Briefes für diejenigen, welche die Empfänglichkeit für die Einwirkungen des Geistes Gottes noch nicht in sich zerstört und sich selbst noch nicht zum Glauben wie zur Buße unfähig gemacht haben.

7. In der Zerstörung der Fähigkeit zur sittlichen und religiösen Wiedererneuerung des Menschen vollzieht sich aber nicht blos ein Gesetz psychologischer Entwickelung, sondern zugleich ein göttliches Strafgericht, welches seinen Grund in einem Verdammungsurtheil Gottes hat, welches endgültig festgestellt ist, jedoch nicht von Ewigkeit her rathschlußmäßig, sondern richterlich, nachdem Gott die Abgefallenen als unprobehaltig erfunden hat. Die völlige Durchführung dieses Gerichtes steht aber noch bevor. Hierdurch lasse sich niemand täuschen. Aber „wir müssen uns ebenso sehr hüten, die apostolische Warnung zu einer Marterbank der Verzweiflung, als sie zu einem Pfühle fleischlicher Sicherheit zu machen“ (Del.), cf. Spener, theol. Bedenken IV, 634; letzte theol. Bed. II, 398. Palmer, Pastoraltheologie (1860), 2te Ausgabe 1863. Valenti, Pastoralmedizin, 2 Thle., 1832 „über geistliche Anfechtungen“.

8. „Wer durch sittliche Untreue in den Wahn gerathen ist, durch die objektive Wahrheit getäuscht zu sein, kann nicht mehr gleichgültig gegen dieselbe werden, da er sie sich nicht ganz abzuleugnen vermag. Sie hat sich als Wahrheit in seinem Innern bewährt; so bleibt ein Stachel des Gewissens zurück, der zur Selbstrechtfertigung antreibt und damit zum innern und äußern Ankämpfen, — sei es durch Gründe, sei es durch bloße Lästerung — gegen diejenige Wahrheit, welche den Sünder, der einst ihr Eigenthum war, nicht mehr lassen will. Ziehen wir nun jene immer tiefer versinkende Gewalt des Bösen in Betracht, welche in dem Worte sich ausspricht: „Beim ersten Schritte seid ihr frei, beim zweiten seid ihr Knechte“, so wird gewiß in der Sphäre einer solchen wissentlichen, wenn auch nicht zugestandenen, Selbstbelügung eine Stufe der Verhärtung als möglich erkannt werden müssen, auf welcher eine Umkehr unmöglich ist“ (Tholuck).

## Homiletische Andeutungen.

Der Rückfall aus dem Stande der Gnade: a) nach seinem Ursprunge, b) in seinen Kennzeichen, c) nach seinen Folgen. — Wer aus der Gnade gefallen, ist schlimmer daran, als der sie noch nie erlangt. — Was uns zur Warnung geschrieben ist, und was uns zum Vorspiel geschiehet, sei es in der Natur oder in der Geschichte, das sollen wir nicht auf Muthwillen ziehen. — Die Empfänglichkeit für die wiederholten Einwirkungen der Gnade. —

Der Weg zum Himmel ist viel leichter und angenehmer als der zur Hölle; denn die auf ihm Wandelnden haben im Genuß der Heilsgüter schon einen Vorschmack der himmlischen Kräfte und Freuden.

Starke: Die unmögliche Bekehrung eines abgefallenen Sünders liegt nicht am Mangel der Gnade Gottes oder des Verdienstes Christi, oder der Wirkung des Heiligen Geistes, sondern an der Art und Beschaffenheit des Sünders, der muthwillig Christum und die Ordnung des Heils verwirft. — Der selige Gnadenstand der Gläubigen ist ein herrliches Kennzeichen von dem göttlichen Ursprunge, Wahrheit und Vortrefflichkeit der christlichen Religion. — Alle Rückfälle sind nicht von gleicher Gefahr, aber keiner ist ohne Gefahr. — Gottes Gnade widerfährt allen Menschen, aber mit großem Unterschiede der geistlichen Fruchtbringung nach der Beschaffenheit der Herzen. — Wir brauchen auch nach der Bekehrung beständigen Zufluß der Gnade Gottes und mehrere Salbung des Heiligen Geistes, müssen uns auch darnach sehnen und solche begierig annehmen, gleich einem wohlzubereiteten Acker. — Es mag auch für uns wohl heißen: der Pflug oder der Fluch.

Rieger: Wer nach Gottes Ordnung arbeitet, empfängt, was er nicht seiner Arbeit, sondern offenbar dem Segen Gottes zuschreiben muß. — Wie verborgen auch die Gnadenwirkungen sind, so könnte man doch auf die Spur kommen, wenn man nur soviel Achtsamkeit anwenden wollte, als man auf seine Haushaltung anwendet.

Heubner: Der Fall der Menschen ist desto gefährlicher, die Besserung ist desto schwieriger, je weiter sie vorher gewesen, je höher sie gestiegen waren. — Die schon erlangten Gnadengaben legen auch eine ernstliche Verpflichtung auf und der, welcher schon den Geist empfangen, hat eine schwere Verantwortlichkeit. — Der Abfall der gebesserten Christen ist Beschimpfung des Christenthums und Christi selbst, ist eine Erklärung, daß Christus mit Recht gekreuzigt sei. — Das Herz, das die angewandte Mühe vereitelt und nicht Frucht trägt, wird von Gott verworfen. — Verwilderung, Verwerfung sind die schwersten Strafen und Gerichte Gottes.

Stein: Die Sünder sind oftmals von der göttlichen Gnade heimgesucht worden. Bringen sie nur die rechtschaffenen Früchte der Buße, so dürfen sie sich immer wieder von neuem des göttlichen Wohlgefallens gewärtigen, während sie im entgegengesetzten Falle keine längere Schonung, und am wenigsten bei einem Abfall ein neues Erbarmen zu erwarten haben.

Fricke: Eine schauerliche Sünde und ein gräßliches Gericht. Hedinger: Der Teufel im Herzen, der Tod im Busen, die Hölle unter den Füßen und der Fluch im Geschlechte.

## IV.

**Die Leser sind aber noch in einem Zustande, welcher durch Gottes Gnade Erreichung des Zieles möglich macht, nach welchem ernstlich zu streben ist.**

Kap. 6, 9—12.

Wir sind jedoch hinsichtlich eurer, Geliebte, des Bessern und Heil-Verbundenen versichert, wenn wir auch also reden. *Denn nicht ungerecht ist Gott, daß er eures Werkes 9 10
vergäße und der Liebe [1]), die ihr gegen seinen Namen bewiesen habt, dadurch, daß ihr den Heiligen Dienstleistung erwieset und erweiset. *Wir wünschen aber sehnlichst, daß ein jeder 11
von euch denselben Eifer bezeige zur Glaubensfülle der Hoffnung bis ans Ende, *damit ihr nicht träge werdet, vielmehr Nachahmer derer, welche vermittelst Glaubens und Langmuth in 12
das Erbtheil der Verheißungen gelangen.

### Exegetische Erläuterungen.

**1. Wir sind jedoch hinsichtlich eurer, Geliebte** u. s. w. Die bei Paulus häufige Anrede ἀγαπητοί findet sich in unserm Briefe nur an dieser Stelle, wo der Verf. mit πεπείσμεθα nachdrücklich seine Ueberzeugung ausspricht, daß es mit den Lesern nicht zu dem Entsetzlichen kommen werde, welches er eben geschildert. Τὰ κρείσσονα wird von einigen auf das bessere Schicksal, von andern auf das bessere Verhalten bezogen. Die ersteren betrachten dann ἐχόμενα σωτηρίας meistens als Umschreibung von σωτηρία selbst, während die letzteren diesen Ausdruck auf das zum Heil Führende beziehen. Genauer bezeichnet ἐχόμενόν τινος das mit einem Gegenstand (sei es äußerlich oder innerlich, lokal oder temporell) Verbundene und zu ihm Gehörige. Die Worte sind also in umfassendem Sinne zu nehmen und stehen in Parallele zu κατάρας ἐγγύς.

**2. Denn nicht ungerecht ist Gott** u. s. w. Dieser den sachlichen Grund für die Ueberzeugung des Verf. enthaltende Satz spricht nicht von der richtenden und vergeltenden Gerechtigkeit Gottes oder von dem Lohne, welchen Gott etwa nach der römischen Lehre de merito condigno den aus seinem Gnadenbeistande hervorgegangenen guten Werken des Menschen ertheilte, sondern von jener mit der Treue Gottes unzertrennlich verbundenen Angemessenheit seines Verhaltens, 1 Joh. 1, 9, welche es als unmöglich erscheinen läßt, daß Gott seinen Gnadenbeistand denen entziehen könnte, welche in ihrem Leben, Wandel und Verhalten die Wahrheit und

1) Die schon von Beza, Mill, Bengel u. a. als unecht bezeichneten Worte τοῦ κόπου vor τῆς ἀγάπης sind seit Griesbach mit Recht getilgt worden als Glossem aus 1 Thess. 1, 3.

Kraft ihres Glaubens und den Ernst ihrer Bekehrung offenbaren. *Τὸ ἔργον* bezeichnet das sittliche Verhalten als Ganzes, 1 Thess. 1, 3; Gal. 6, 4 im Unterschiede von *τὰ ἔργα*, dessen mannigfaltigen Bethätigungen (vgl. Röm. 2, 6 mit 2, 15). *Εἰς τὸ ὄνομα* betrachtet Chrys. als Angabe des Zieles = zur Verherrlichung, so daß es auch = *διὰ τὸ ὄνομα* = um des Namens Gottes willen genommen werden könnte. Als Objekt der Liebe nehmen es aber mit Theophl. die meisten. Der inf. aor. *ἐπιλαθέσθαι* drückt weder das Präteritum (S. Schmidt) noch das Futurum (Bisp.) aus, sondern ohne Rücksicht auf das Zeitverhältniß den bloßen Verbalbegriff (Kühner II. §. 445, 2).

3. **Den Heiligen.** Köstlin (Tüb. theol. Jahrb. 1854. Heft 3, S. 373) behauptet nach Credners Vorgang, daß wegen des Ausdrucks *τοῖς ἁγίοις* die *Ἑβραῖοι*, an welche unser Brief gerichtet ist, für eine nicht palästinische Gemeinde gehalten werden müßten, welche die Palästiner unterstützt habe. Allein der für nöthig gehaltene Zusatz *τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ* Röm. 15. 26 zu *τῶν ἁγίων* widerlegt die ganze, auf die Meinung gestützte Hypothese, daß die paläst. und besonders die jerus. Christen als die *ἅγιοι κατ' ἐξοχήν* betrachtet worden seien; und Stellen, wie Röm. 16, 2; 1 Kor. 6, 1. 2, in Verbindung mit den paulinischen Briefadressen zeigen das Grundlose der Behauptung, daß keine andere als die Urgemeinde einfach als *οἱ ἅγιοι* habe bezeichnet werden können. Auch macht Del. darauf aufmerksam, daß diese Liebesbethätigung gar wohl innerhalb der Landesgrenzen der Leser hätte statthaben können, Kap. 10, 34; 13, 24; Apostg. 4, 32; 11, 29.

4. **Denselben Eifer.** Der Verf. will nicht sagen, daß alle Gemeindeglieder den gleichen Liebeseifer haben, auch nicht, daß sie denselben Liebeseifer, welchen sie bisher bewiesen haben, auch ferner unabläßig zeigen sollen (Chrys., Grot. u. a.), vielmehr daß sie den gleichen hinsichtlich der Liebe bewiesenen Eifer künftig auch in Bezug auf die *πληροφορία* der christlichen Hoffnung zeigen müssen (seit Bengel die meisten). Der Mangel an Glaubensfülle oder Ueberzeugungsgewißheit von der Wahrheit der spezifischen Christenhoffnung ist gerade der Grund des Schwankens der Leser, welche in Gefahr des Abfalls vom Christenthum stehen.

5. **Damit ihr nicht träge werdet** u. s. w. Hier ist vom Wachsen in der Glaubenshoffnung die Rede, dagegen Kap. 5, 11 von einem solchen im Verständniß der Glaubenswahrheit. Es liegt also kein Widerspruch darin, daß hier *γένησθε* steht und dort *γεγόνατε*, und man braucht nicht statt *νωθροί* mit Heinrichs *νόθοι* nach Kap. 12, 8 zu konjekturiren. Das *κληρονομεῖν τὰς ἐπαγγελίας* wird als Folge der *πίστις* und *μακροθυμία* bezeichnet. Es kann sich also nicht auf das Empfangen von Verheißungs*worten* beziehen (Bl.), sondern auf das Erlangen des Verheißungs*inhalts*. Das part. praes. gibt das konstante Verhältniß an, so daß man nicht an die Patriarchen als solche zu denken hat (Bl., de W., Thol., Bisp. u. a.). Erst im Folgenden wird durch das konkrete Beispiel des Abraham der allgemein gültige Satz für die Leser erläutert.

### Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Die persönliche Ueberzeugung, daß die Gemeindeglieder noch das im Bereich des Heils Liegende begehren und sich mit ihm zu thun machen, entbindet nicht den Lehrer von der Pflicht, aufs nachdrücklichste vor Untreue und Abfall zu warnen, die Ursachen und Folgen derselben wahrheitsgemäß aufzudecken und die Größe und Nähe der Gefahr so zu schildern, daß die Gewissen davon getroffen werden. Andererseits ist aber auch bei schon bedenklichen Zuständen in der Gemeinde doch nicht zu vergessen, daß Gott selbst dessen, was Anerkennung verdient, gern gedenkt, und dasselbe zum Segen hervorgezogen und benutzt wissen will. Solche Anknüpfungspunkte dürfen am wenigsten bei denen, die in Anfechtung und Gefahr stehen, übersehen werden; und die Bezeigung persönlicher Theilnahme bei liebevoller Hervorhebung der Zeugnisse und Spuren christlichen Sinnes und Lebens ist ganz am Orte bei denen, die zuvor aus dem Worte Gottes gestraft und von ihrem Schaden überführt worden sind.

2. Es findet sich nicht selten eine eifrige und ausdauernde *Bethätigung der Liebe*, nicht blos gegen Nothleidende überhaupt, sondern insbesondere gegen bedrängte Glaubensgenossen bei solchen Christen, die theils in der Erkenntniß der Glaubenswahrheit unsicher und schwach, theils in der Zuversicht der christlichen Heilshoffnung schwankend und matt, theils in dem Trachten nach spezifischer Glaubensfülle nachläßig und träge sind. Hier ist darauf zu dringen, daß man das eine zu thun hat, ohne das andere zu unterlassen; und es ist mit Sorgfalt die Anknüpfung zu benutzen, welche darin liegt, daß der Liebesdienst gegen Glieder der Gemeinde Jesu Christi von Gott angesehen wird, als *Liebesbezeugung gegen seinen eigenen Namen* Matth. 25, 31 ff.

3. Aus der heiligen Natur Gottes folgt eine solche Wirksamkeit Gottes, daß keine Bezeugung der Liebe zu ihm unvergolten bleibt, sondern eine Segnung zur geistlichen Lebensförderung *zurückempfängt*. Um dieses Verhältnisses willen kann man eine solche Segnung auch unter den Gesichtspunkt der *Gerechtigkeit* und der *Vergeltung* stellen, wie denn sogar von einer *Lohnvergeltung* (*μισθαποδοσία*) des Guten in der Schrift die Rede ist. Aber man hat kein Recht, dieselbe menschlicherseits als ein durch Leistungen erworbenes Anrecht auf Lohn geltend zu machen oder gar Seligkeitsansprüche deshalb zu erheben; denn jede menschliche Vollbringung des Gottwohlgefälligen und von Gott Gebotenen ist nur *schuldige Dienstleistung* (Luk. 17, 10). Sehr bezeichnend nennt Bernh. Weiß in seiner anregenden Abhandlung über die Lehre Christi vom Lohne (Deutsche Zeitschrift für christl. Wiss. und christl. Leben, 1855

Nr. 40—42) das Lohnverhältniß zwischen Gott und den Menschen „ein ökonomisches, ein von Gott zur Verwirklichung seines Heilsplanes gesetztes".

4. Die Beschaffenheit der Welt und der Zustand der christlichen Gemeinden können sehr dazu beitragen, die Erreichung des Zieles der Vollkommenheit und die Erlangung des zugesagten Erbes als unmöglich erscheinen zu lassen oder wenigstens als so schwierig, daß viele Christen träge werden und in dem früher bewiesenen und auch auf anderen Gebieten des Lebens noch bethätigten Eifer des Glaubens erkalten. Sehr erweçklich kann dann das Vorbild derer wirken, welche durch Glauben und ausdauernde Langmuth das Ziel errreichten.

5. Zur Wirksamkeit der Vorbilder gehört aber dies, daß sie nicht blos vorgehalten, betrachtet und bewundert, sondern daß sie nachgeahmt werden, und hierin liegt die Schwierigkeit und Seltenheit der Nachfolge. Denn der Glaube hat es mit Unsichtbarem, Himmlischem und Zukünftigem zu thun, welches er ergreifen und festhalten soll als das Allergewisseste und Zuverlässigste; und die Langmuth soll „ohne in Mißmuth und Verzagen zu verfallen, getrosten und sich gleich bleibenden Muthes dem verziehenden Heil entgegenharren".

### Homiletische Andeutungen.

Die Liebe darf nicht aufhören zu warnen, zu dienen und zu hoffen. — Wir sind nicht die ersten auf dem Wege zur Vollendung; lasset uns wohl zusehen, daß wir nicht hinter den letzten zurückbleiben. — Wo noch eine Anknüpfung zum Heil möglich ist, da hat Gott längst ihrer gedacht und will sie benutzen. — Die Liebe sucht keinen Lohn, aber sie findet ihn. — Dienstleistungen, den Glaubensgenossen erwiesen, sind ein Glaubenswerk, das Gott wohlgefällt, und eine Liebesarbeit, die Gott lohnen will. — Die zum Wohl des Nächsten arbeitende und opfernde Liebe ist auch ein Gottesdienst, doch dieses nur im Zusammenhang mit der Liebe zu dem Namen Gottes und mit dem Glauben der Heiligen. — Wie das Trachten nach dem gehofften Erbe der Verheißung in der Welt gehindert, aber in der Gemeinde Gottes gefordert und gefördert wird.

Starke: Man muß von jedermann Gutes hoffen und nicht leicht verzweifeln an jemandes Seligkeit; denn Gott pflegt auch wohl um die eilfte Stunde auszugehen. — Strafe deinen Nächsten, wenn es hoch noth ist, zu rechter Zeit und am rechten Orte, mit Erbarmung, ohne allzu harte Worte und ohne Verkleinerung in deinem oder eines anderen Herzen; vielleicht gewinnst du ihn. — Ein gläubiger Christ kann zwar seiner eigenen Seligkeit gewiß sein, aber doch nicht ohne eine heilige Sorgfalt für seine Beharrung und Beständigkeit im Guten. — Gott belohnt die guten Werke, die er von uns fordert, aus Gnaden. — Die Heiligen sind nicht erst im Himmel zu suchen und zu finden, sondern hier schon auf Erden. — Unsere Stärkung und Erhaltung kommt wohl vom Herrn, aber wir müssen uns fleißig der Mittel bedienen, die uns stärken und erhalten zum ewigen Leben. — Nichts befördert so sehr den Rückfall als Nachlässigkeit und Trägheit. — Glaube und christliche Langmuth gehören zusammen; jener wirket diese, und diese ist eine rechte Glaubensprobe. — Wohl dem, der nur des ewigen Erbes nicht verfehlet; er mag viel, wenig oder nichts von zeitlichen Dingen allhier haben; Gott haben ist alles haben.

Rieger: Wenn man auch der meisten halber gute Hoffnung haben könnte, so sollen uns doch auch einzelne anliegen, Apostg. 20, 31. — Es kann jemand oft noch eher willig sein, über einer guten Sache zu leiden und damit unterzuliegen, als daß er die Hoffnung eines siegreichen Ausgangs fest hielte. Daher ist Zuspruch zu gleichem Fleiß in der Hoffnung sehr nöthig; denn wenn die Hoffnung nicht erneuert würde, so löschte auch das Fünklein der Liebe vollends aus. — Aufsehen auf die Fußtapfen, die man vor sich hat, ist ein großer Vortheil in den Glaubensschranken. — Mit Glauben wird die Verheißung erstmals begriffen, mit Geduld und Langmuth wird sie ausgewartet.

Heubner: Die Vorstellung des Elends und Verderbens der Abtrünnigen ist auch für die Treuen sehr erweçklich und dient dazu, sie vor Sicherheit und Muthlosigkeit zu hüten. — Der Gedanke göttlicher Hülfe soll auch uns anspornen, erwecken zu Fleiß, Eifer und Ausdauer. — Weit entfernt, daß der Glaube die Thätigkeit lähmen sollte, bewahrt er vielmehr vor Trägheit und gibt Kraft zum Handeln.

## V.

**Abrahams Beispiel zeigt, daß Ausdauer im Glauben zur Erlangung des Verheißenen führt, welches durch einen Eidschwur Gottes verbürgt ist.**

Kap. 6, 13—15.

Dem Abraham nämlich, nachdem er Verheißung empfangen, hat Gott, da er bei keinem 13
Größeren zu schwören hatte, bei sich selbst geschworen mit den Worten: *„Wahrlich[1]), segnend 14
will ich dich segnen und mehrend dich mehren." *Und also erlangte er ausharrend die Ver- 15
heißung.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Dem Abraham nämlich.** Exemplum Abrahae adducitur, non quia unicum sit, sed quia prae aliis illustre. (Calv.)

2. **Nachdem er Verheißung empfangen u. s. w.** Lünem. faßt nach de Wette richtig ἐπαγγειλάμενος als der Zeit nach dem ὤμοσεν vorgängig auf und bezieht es auf die dem Abraham 1 Mos. 12, 7; 17, 5; 18, 18 schon gegebenen Verheißungen, welche

1) Statt ἢ μήν ist εἰ μήν zu lesen nach Sin. A. B. D. E. 17. 23. Dies ist die bei LXX häufige Formel, entsprungen aus der Vermischung des griechischen ἢ μήν mit dem hellenistischen εἰ μή, welches hier C. und J**. lesen und dem hebräischen אִם־לֹא nachgebildet ist.

dann 1 Mos. 22, 16—18 nicht blos wiederholt und durch einen Eidschwur bekräftigt, sondern zugleich auch in ihren Anfängen erfüllt wurden. Delitzsch will nur an die letztgenannte Stelle denken, in welcher nach der Darbringung Isaaks Verheißung und Schwur verbunden ist. Das partic. aor. drückte dann das mit dem verb. finit. Gleichzeitige aus. Abraham hatte aber schon vorher nichts, worauf er sich hätte stützen können, als die Verheißung. Diese ward ihm, nachdem er lange auf den verheißenen Sohn geharret und dann in die Opferung desselben gewilligt hatte, nicht blos erneut, sondern durch den göttlichen Schwur als zuverlässig bezeugt, jedoch eben hierdurch auch ebenso wie durch ihren Inhalt als eine solche bezeichnet, welche nur allmählich sich erfüllen und erst in ferner Zukunft sich vollenden könne. Deshalb blieb Abraham auf die durch die πίστις vermittelte μακροθυμία angewiesen bis ans Ende und ist gerade in dieser Stellung konkretes Beispiel der im vorigen Satze als gemeingültig ausgesprochenen Wahrheit und erweckliches Vorbild für die Leser, wie es auch Kap. 11, 13. 29 hervorgehoben wird, daß die Patriarchen die Erfüllung der Verheißung nicht erlebten, sondern nur von fern begrüßten.

3. **Und also erlangte er ausharrend die Verheißung.** Das οὕτως ist mit ἐπέτυχεν (Bl., de W., Lün.), nicht mit μακροθυμ. (Stein, Thol., Bisp.) zu verbinden, gehört auch nicht zu dem ganzen Satze (Del.), sondern weiset auf die so eben erzählte Verbürgung der göttlichen Verheißung durch einen Eid Gottes zurück. Es wird dadurch die objektive Geschichtsstellung angegeben, in welcher Abraham ἐπέτυχε τῆς ἐπαγγ., während durch μακροθυμήσας seine subjektive Beschaffenheit bemerklich gemacht wird. Es liegt in diesem Zusatze schon ein kleiner Fortschritt der Rede, selbst dann, wenn man unter ἐπαγγ. das Wort der Verheißung versteht; denn es wird jedenfalls das für die voraufgehende Ermahnung so wichtige Moment der μακροθυμία aus der vorbildlichen Geschichte Abrahams dem Leser entgegengehalten. Sucht man einen weiteren Fortschritt, so ist derselbe schwerlich in dem Zeitwort zu finden (Otto, welcher S. 103 das ἐπέτυχε als Besitzergreifung oder als nicht mehr von dem Subjekte, sofern dasselbe geprüft und bewährt erfunden worden ist, abhängige Erlangung der unwiderruflich verbürgten Verheißung bezieht); auch nicht darin, daß ἐπαγγελία speziell von der Verheißung des messianischen Heiles gedeutet wird (Bleek); sondern nur durch Deutung der ἐπαγγ. auf den Inhalt der Verheißung, dessen Erlangung mit der Rückgabe Isaaks beginnt, Kap. 11, 17—19, jedoch nicht auf dasjenige zu beschränken ist (de W., Lün.), was Abraham auf Erden von der Mehrung seines Samens schon erlebte. Es handelt sich um eine aus der Zeit in die Ewigkeit sich erstreckende Erfahrung Abrahams von der Erfüllung jener Verheißung, welche hier in konzentrirter Fassung πληθυνῶ σε statt πλ. τὸ σπέρμα σου der LXX setzt.

### Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Die Verheißungen Gottes haben, in sofern sie Zusagen des Wahrhaftigen und Worte des Allmächtigen sind, in sich selbst die Bürgschaft und die Kraft ihrer Erfüllung. In seiner Liebe aber läßt sich der Herzenskündiger zu der Bedürftigkeit der Menschen herab, nimmt Rücksicht auf die Schwäche der Angefochtenen und gibt ihnen zur Glaubensstärkung besondere Unterpfänder und Bürgschaften für die Zuverlässigkeit seiner Versprechungen. Gemäß der religiösen Natur des Verhältnisses, welches hiedurch befestigt und gefördert werden soll, sind aber diese Bürgschaften selbst religiöser und sittlicher Natur; sie weisen in die Ewigkeit, beziehen sich auf die heilige Natur Gottes und haben nur Werth und Bedeutung für den schon Glaubenden.

2. Da der Eid eine solche Form der Bekräftigung einer Aussage ist, in welcher die vorhin angegebenen Eigenschaften nicht etwa begleitend, sondern konstitutiv auftreten, da deshalb der Eid für den Menschen die höchste Form feierlicher Versicherung und heiliger Betheuerung bildet: so ist deutlich, weshalb gerade diese Art von Bürgschaft für die Herablassung Gottes die angemessenste und für die Erreichung des angegebenen Zweckes die einfachste und sicherste ist.

3. Aus Wesen und Form des Eides als einer feierlichen Berufung auf den allwissenden und heiligen Gott zur Bekräftigung der Wahrheit und Glaubwürdigkeit einer bestimmten Aussage folgt, daß Gott nur bei sich selbst (= so wahr ich lebe) schwören kann, daß aber eine Berufung auf dies Vorbild Gottes für den Gebrauch derselben Eidesformel unter Menschen nicht statthaft sein kann.

4. Die Verheißungen Gottes greifen bestimmend in den Gang der Geschichte ein. Sie sind keine bloßen Worte, sondern in die Seelen der Gläubigen gepflanzte Keime des Segens und Heiles, mit denen der Ausharrende immer lebendiger zusammenwächst und in den Reichthum der Verheißung hineingelangt.

### Homiletische Andeutungen.

Die unverdiente Güte Gottes gegen uns zeigt sich besonders 1) in den Verheißungen unermeßlichen Segens; 2) in der Bürgschaft für ihre Zuverlässigkeit; 3) in der Probe ihrer Erfüllung. — Nur die im Glauben Ausharrenden erlangen, was ihnen Gott in seiner Gnade verheißen. — Der Barmherzigkeit und Treue Gottes sollen wir im Glauben und mit Beharrlichkeit begegnen. — Die Weihe des Eides durch das Vorbild Gottes.

Starke: O selige Leute, um welcher willen Gott schwöret! Auch unselige, die seinem Eidschwur nicht glauben wollen. — Der leibliche Segen ist eine Wohlthat, aber der geistliche eine weit größere. Hast du diesen, so laß jenen gerne fahren; gibt dir aber Gott beides, so bist du doppelt glücklich. — Aufgeschoben ist nicht aufgehoben; Gott thut alles fein

zu rechter Zeit; warte getrost; was er dir versprochen, wird dir werden.

Rieger: Der ganze Weg Gottes von Anfang an ging durch das Warten. Gott gab Verheißungen, daran mußte der Glaube sich halten und durch alle Schwierigkeiten sich durchschlagen.

## VI.

### Ermunterung der Christen zum Festhalten an der ihnen auf solche Weise gesicherten Verheißung.

Kap. 6, 16—20.

Denn Menschen [zwar] [1]) schwören bei dem Größeren, und aller Widerrede Ende ist 16
ihnen zur Befestigung der Eid; *weshalb Gott, da er auf nachdrücklichere Weise den Erben 17
der Verheißung das Unwandelbare seines Rathschlusses zeigen wollte, mit einem Eid als
Mittler auftrat, *damit durch zwei unabänderliche Thatsachen, wobei unmöglich ist, daß 18
Gott gelogen, eine kräftige Ermunterung haben sollten wir, die wir Zuflucht genommen
haben zum Festhalten der vorliegenden Hoffnung, *welche wir als einen Anker der Seele 19
haben, sowohl einen sicheren als festen und einen in das Inwendige hinter dem Vorhange
hineingehenden, *wohin als Vorläufer uns zum Heile eingegangen ist Jesus, indem er nach 20
der Stellung Melchisedeks Hoherpriester geworden ist in Ewigkeit.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Denn Menschen schwören** u. s. w. Angabe des Grundes, warum Gott sich des Eidschwurs und zwar in der angegebenen Form bedient hat. Die Bedeutung dubitatio, Zweifel (Grot., Cram.) hat *ἀντιλογία* nie, wohl aber die des Rechtsstreites (Theophyl., Erasm., Schlichting u. a.). Doch ist hier die Bedeutung Widerrede mit Bleek vorzuziehen, weil die Glaubhaftigkeit der Verheißungen Gottes erläutert werden soll.

2. **Weshalb Gott** u. s. w. *Ἐν ᾧ* bezieht sich nicht auf den Schwur (Vulg., Primas.), auch nicht auf die Verhandlung zwischen Abraham und Gott (Beza u. a.), sondern führt die aus V. 16 gezogene Folgerung ein = gemäß welchen Verhältnisses, daß der Eid das höchste Bekräftigungsmittel ist, oder weshalb. — V. 18 zeigt, daß die Erben der Verheißung nicht blos die alttestam. Frommen (Calv., Thol. u. a.) sein können, aber es ist auch kein Grund vorhanden, blos an die Christen zu denken (Lün.). Hierdurch würde vielmehr die geschichtliche Unterlage der ganzen Aussage aus dem Gesichtskreise verschwinden. Es erweitert sich nur von ihr aus der Blick. Irrig nehmen Beza u. a. *περισσότερον* = zum Ueberfluß. Denn die Rede ist nicht davon, daß Gottes wahrhaftiges Wort an sich keiner Bekräftigung durch Eidschwur bedarf, sondern davon, daß Gott in Berücksichtigung der menschlichen Verhältnisse auf nachdrücklichere Weise als durch das bloße Versprechen seine Verheißung gegeben hat.

3. **Eine kräftige Ermunterung** u. s. w. Dem Charakter dieses Abschnitts gemäß darf *παράκλησις* hier nicht als Trost (Luther und die meisten nach Vulg.) gefaßt werden. *Κρατῆσαι* geht als inf. aor. auf die Absicht und ist nicht = Ergreifen (de W., Thol. u. a.), sondern = Festhalten. Die Leser haben ja Hoffnung, ihnen fehlt nur die *πληροφορία*. Aber dieser Infin. ist nicht abhängig von *παράκλησιν ἔχωμεν*, bei welcher Auffassung *οἱ καταφυγόντες* = die Geflüchteten, die Geborgenen gedeutet und absolut genommen wird (Oek., Theoph., Grot., Bl., Lün.) als selbständiger Begriff, mag man *εἰς Θεόν* ergänzen oder nicht. Die *προκειμένη ἐλπίς* ist dann die in der Seele in Bereitschaft liegende Hoffnung. Läßt man dagegen mit Primas., Erasm., Beza, Grot., de W., Ebr., Del. u. a. *κρατῆσαι* von *οἱ καταφυγ.* abhangen, dann behält *καταφεύγειν* die gesicherte Bedeutung profugere und die *προκειμ. ἐλπ.* ist die den Christen überhaupt eigene und objektiv vorliegende Hoffnung. Haben Verf. und Leser als Christen prinzipiell ihre Zuflucht zum Festhalten derselben schon genommen, weil sie ein Anker der Seele ist, so müssen sie eine kräftige Ermunterung zu diesem Festhalten durch die beschworenen Verheißungen Gottes empfangen. Zu der objektiven Bedeutung von *ἐλπίς* paßt auch am besten der folgende Satz, in welchem zwei Bilder, vom Meere und vom Tempel, so verbunden werden, daß der Verf. den Rückgang zu seinem Thema gewinnt. Der Anker, der sonst in der Heil. Schrift nicht erwähnt wird, findet sich oft bei klassischen Schriftstellern und auf Münzen des Alterthums als Sinnbild der Hoffnung. Sämmtliche Prädikate, vornehmlich das letzte, weisen darauf hin, daß sich der Anker nicht blos in der Seele, sondern zugleich im Himmel befindet und zwar nicht, wie gewöhnlich behauptet wird, dadurch, daß die Seele ihren Hoffnungsanker dorthin geworfen hat, sondern dadurch, daß Christus als unser Hoherpriester dorthin vorausgegangen ist und die Seele, obwohl sie ihn, den im Allerheiligsten Befindlichen und mit seinem Leben in Gott Verborgenen noch nicht sieht, in Glauben mit ihm verbunden ist und durch diese Verbindung einerseits zur Ruhe in der unruhigen Welt, wie das vor Anker liegende Schiff, andererseits zur Möglichkeit

1) *μέν* fehlt in Sin. A. B. D*. 47. 53.

und Zuversicht gelangt, eben dahin gezogen zu werden, wo der Anker sich schon befindet und den festen Anhalt gewährt. Zur Annahme einer Vermischung der subjektiven und der objektiven Bedeutung von ἐλπίς ist aber keine hinreichende Veranlassung; auch ist προκειμ. ἐλπ. nicht = ἐλπὶς τῶν προκειμένων (Bl., de W., Thol.). Nur muß man ἐλπίς im objektiven Sinne nicht als res sperata auffassen (Grot. u. a.), sondern in dem Sinne, in welchem man auch von spezifischem Christenglauben redet. — Ὅπου statt ὅποι markirt den Begriff des Verweilens bei erreichtem Ziele und ὑπὲρ ἡμῶν ist nicht mit πρόδρομος zu verbinden (Heinr. Böhm., Thol., Ebr.), sondern mit εἰσῆλθεν.

### Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Die stärkste Versicherung unseres von Gott beabsichtigten Heiles und die kräftigste Ermunterung zum gläubigen Festhalten der Christenhoffnung liegt theils in der Zuverlässigkeit, welche die wahrhaftigen, durch einen Eidschwur zu unserer Befestigung von Gott bekräftigten Verheißungen haben, theils in der Thatsache, daß Jesus uns zum Heile schon in den Himmel als Vorläufer eingegangen ist und auf ewige Weise dort für uns das Heil vermittelt, indem er nicht blos das aaronitische, sondern das melchisedekische Hohepriesterthum verwirklicht und den Typus desselben zur Vollendung bringt.

2. Was von dem an Abraham gelangten, durch einen Eidschwur Gottes bekräftigten Verheißungsworte gilt, das gilt auch von dem gleichfalls beschworenen und uns Christen besonders wichtigen Verheißungswort über das ewige Hohepriesterthum Christi Ps. 110, 4.

3. Die Zuläßigkeit des promissorischen sowohl als des assertorischen Eides innerhalb der christlichen Welt ist durch diese Schriftstelle unzweifelhaft gesichert, welche gerade die Stärke der Ermunterung aus der zwiefachen Verbürgung der Verheißung durch Wort und Eid Gottes herleitet und den letzteren als die berechtigte Form mitlerischen Handelns betrachtet, welche durch die Berufung auf Gott dem Widerspruch gegen die betreffende Aussage ein Ende macht, so daß infolge dessen die βεβαίωσις eintritt. „Und die Sache steht so, daß unsere Meinung durch den Eid, der Eid selbst aber durch Gott beglaubigt wird; denn weit entfernt, daß Gott glaubwürdig wäre um des Eides willen, ist vielmehr der Eid fest eben um Gottes willen" (Philo). Der Gedanke, daß Gott sich bei sich selber für den Menschen verbürgen könne, tritt auch Hiob 17, 3; Jes. 38, 14 hervor.

4. Der Inhalt der christlichen Hoffnung ist das Erbe der Verheißung, ihr Ziel die Vereinigung mit dem triumphirenden Christus, ihre Grundlage das Wort Gottes, ihre Wurzel der lebendige Glaube. Sie bildet also nicht blos ein unentbehrliches, sondern auch ein kräftig wirksames Mittelglied für die Erhaltung unserer Verbindung mit dem Jenseits und für die Erlangung der uns verheißenen himmlischen Güter.

5. „Wie der aaronitische Hohepriester, nachdem er im Vorhof den Sündopferstier für sich und sein Haus und dann den Sündopferbock für die Gemeinde geschlachtet, mit dem Blute der geschlachteten Opfer in das vorbildliche Allerheiligste einging, so ist Jesus nach diesseits erlittenem Selbstopfertode und diesseits vergossenem eigenen Blute in das jenseitige Allerheiligste eingegangen, um dadurch ein für allemal unsere Versöhnung zu vollenden und daselbst fort und fort uns zu vertreten, zugleich aber (Kap. 10, 19—21), um uns, die wir ewig da sein sollen, wo er ist, die Bahn zu brechen und den Weg zu öffnen. Daß er also in seinem Eingange für uns zugleich unser πρόδρομος ist, das ist's, was ihn von dem gesetzlichen Hohenpriester einer vom Allerheiligsten schlechthin ausgeschlossenen Gemeinde unterscheidet. Aber nicht allein dies. Er ist nicht blos Hoherpriester, sondern auch König; und er ist Hoherpriester nicht blos auf eine Zeitlang, sondern auf ewig" (Delitzsch).

6. „Welch ein fester Ankergrund der Hoffnung ist Gottes ewiger Himmel, von dem unser Jesus umfangen ist! Denn nachdem er für uns gelitten, ist er für uns auch so erhöhet. Wir sehen ihn nicht, denn der Ort Gottes, wohin er gegangen, ist vor unsern fleischlichen Augen verborgen und insofern ist zwischen uns und ihm noch ein Vorhang. Aber der Anker unserer Hoffnung reicht, unaufgehalten durch diese Schranke, in die stillen jenseitigen Tiefen, wohin er unsern Sinnen entschwunden, und hält inmitten der wilden Wogen hienieden unsere Seelen feste" (Delitzsch).

### Homiletische Andeutungen.

Die Unwandelbarkeit des Rathschlusses Gottes: a) worauf sich der Rathschluß bezieht; b) wodurch seine Unwandelbarkeit verbürgt wird; c) wozu uns diese Gewißheit ermuntern soll. — Beschaffenheit, Zweck und Berechtigung des christlichen Eides. — Das Festhalten der christlichen Hoffnung: 1) wie es erschwert wird a) durch Glaubensunsicherheit; b) durch den Zustand der Welt; c) durch den Vorhang vor dem Jenseits; 2) wie es erleichtert wird a) durch das Wort der Verheißung; b) durch den Eid Gottes; c) durch den Eingang Jesu in den Himmel. — Der Gewinn des Eingangs Jesu in das himmlische Heiligthum a) für ihn, b) für uns.

Starke: Die Gläubigen können bei ihrem beharrlichen Glauben gewiß sein des ewigen Lebens. — Gottes Rathschlüsse sind zum Theil ohne Bedingung und werden also ausgeführt; aber die zur Ordnung des Heils gehören, sind unter einer gewissen Bedingung festgesetzt und an solche Ordnung gebunden. — Des Glaubens erste Eigenschaft ist, aus dem Gefühl des Mangels alles Guten und der äußersten Dürftigkeit sich nach Jesu umsehen, um bei ihm Hülfe und Rath zu suchen. Die andere Eigenschaft ist, die durch Christum erworbene Seligkeit ergreifen und die einmal ergriffene Seligkeit mit männlicher Stärke und Kraft festhalten, und sie wegen keiner Drohung und Gefahr, es komme wie

wie es wolle, aus Zaghaftigkeit wegwerfen. — Gott meint es väterlich gut mit uns; denn weil er unsere Schwachheit weiß, daß uns wie dem alten Mosi die beiden Arme bald sinken, matt und müde werden, so unterstützt er uns mit diesen beiden festen Säulen, nämlich mit seiner unwandelbaren Wahrheit und mit seinem theuren Eidschwur. — Wort, Glaube und Hoffnung müssen beisammen stehen; das Wort leget den Grund, der Glaube bauet darauf, und die Hoffnung erstreckt sich in der Auswartung aus der Zeit in die Ewigkeit.

Rieger: Durch Vorhaltung des Eides Gottes über seine Gnadenzusage werden wir zur Nachfolge im Glauben und Geduld gelocket. — Die christliche Hoffnung ist ein sicherer Anker, wobei wir nicht Schaden nehmen können; und ein fester, der ganz aus Gottes festem und mit Eid verwahrtem Rath besteht.

Heubner: Die Hoffnung des Christen reicht bis in die Unendlichkeit, extensiv in die Ewigkeit, intensiv in das Heiligthum Gottes. — Der Bürge unserer Hoffnung ist Christus. Sein Eingang in das Heiligthum ist Grund unserer Nachfolge.

Ahlfeld: Die Himmelfahrt Christi ist die letzte Bürgschaft unseres Eingangs in das Reich der Herrlichkeit. 1) Es gibt ein verborgenes Reich der Herrlichkeit. 2) In dasselbe wirft unsere Hoffnung ihren Anker. 3) Christi Eingang in dasselbe macht diese Hoffnung zur Gewißheit.

## Zweiter Abschnitt.

## Das ewige und vollkommene Hohepriesterthum Jesu Christi.

### I.

### Die Person Melchisedeks hat als Typus Christi einen dreifachen Vorzug vor den levitischen Priestern.

Kap. 7, 1—10.

Dieser Melchisedek nämlich, König von Salem, Priester Gottes des Höchsten[1]), welcher 1
dem von der Niederlage der Könige heimkehrenden Abraham entgegenging und ihn segnete,
*welchem auch [2]) den Zehnten von allem Abraham zutheilte, welcher zuvörderst verdolmetscht 2
König der Gerechtigkeit ist, dann aber auch König von Salem d. i. König des Friedens,
*ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlechtsregister, weder Anfang der Tage noch Lebensende 3
habend, vielmehr dem Sohne Gottes gleich dargestellt, bleibet Priester für beständig.
*Schauet aber, wie erhaben dieser [ist], welchem auch den Zehnten Abraham gab aus der 4
Beute Bestem, er, der Patriarch. *Auch die aus den Kindern Levi das Priesterthum Em- 5
pfangenden haben zwar ein Gebot, das Volk zu bezehnten nach dem Gesetz, d. h. ihre Brüder,
obschon hervorgegangen aus der Lende Abrahams; *er aber, dessen Geschlecht nicht von ihnen 6
abgeleitet wird, hat den Abraham[3]) bezehntet und den die Verheißung inne habenden gesegnet.
*Ohne alle Widerrede aber wird das Geringere von dem Höheren gesegnet. *Und zwar 7
empfangen hier den Zehnten dahinsterbende Menschen, dort aber einer, welcher das Zeugniß 8
hat, daß er lebet. *Und so zu sagen ist durch Abraham auch Levi[4]), welcher die Zehnten 9
empfängt, bezehntet worden. *Denn er war noch in der Lende seines Stammvaters, als 10
diesem Melchisedek[5]) entgegenging.

#### Exegetische Erläuterungen.

**1. Dieser Melchisedek nämlich u. s. w.** Zur Begründung des Rechtes, mit welchem, nicht zur bloßen Erläuterung des Sinnes, in welchem sich der Verf. Kap. 6, 20 auf die Psalmstelle 110, 1 bezogen hat, zeigt er zunächst, daß Melchisedek ein höherer Priester als der levitische war, weil er in der Geschichtserzählung 1 Mos. 14, 18—20 den Typus des ewigen Priesters empfangen hat und weil er in Abraham vom Levi den Zehnten erhob. Daß der Verf. die Darbietung von Brod und Wein nicht erwähnt, hat seinen Grund nicht darin, daß er das angeblich hiermit vorgebildete heil. Abendmahl etwa weniger hoch als Paulus geschätzt hat (Kurtz), sondern einfach darin, daß die Hervorhebung dieser gastfreundlichen Handlung für seinen Zweck nicht erforderlich war. Die Verse 1—3 bilden eine Periode mit dem verb. finit. *μένει*, so daß nicht zu den ersten Worten *ἦν* zu ergänzen ist (Erasm., Luth., Calv. u. a.). Zuerst stellt der Verf. die geschichtlichen Züge nach der Schrift zusammen, dann gibt er von *πρῶτον*

1) Der Artikel vor *ὑψίστου* ist bezeugt durch Sin. A. C. D. E. K. L. 28. 44. 46. 48.

2) Das *καί* wird gegen B. D*. E*. geschützt durch Sin. A. C. D***. E**. K. L. und die Minuskeln.

3) Den Artikel vor *Ἀβραάμ* tilgen einige nach B. C. D*. 23. 57. 109. Im Sin. hat ihn erst ein Späterer zugesetzt.

4) Die Form *Λευΐς* findet sich in A. B. C*. *Λευει* im Sin., wo dann der Korrektor *Λευεις* gesetzt hat, was Tischendorf VII aufnahm.

5) Der Artikel vor Melchisedek ist nach Sin. B. C*. D*. 73, 118 wegzulassen.

μέν an seine Deutung derselben, zu welcher er durch den Vorgang des Psalmisten berechtigt ist. Nicht in der Wirklichkeit ist Melchisedek dem Sohne Gottes gleich, sondern in der Darstellung der Schrift ist er nach Absicht des Heiligen Geistes, damit er Typus des Messias sei, demselben gleichgemacht worden. Diese Bedeutung hat ἀφομοιοῦν bei Plato (Staat VII, 517, B. VIII, 564 B.). Auch heißt ἀπάτωρ, ἀμήτωρ nicht, daß jemand übernatürlich in die Welt gekommen sei, sondern daß seine Eltern entweder geringen Herkommens oder unbekannt sind oder in einer Geschichtserzählung nicht erwähnt werden oder für Rechtsverhältnisse nicht in Betracht kommen. (Beispiele bei Bleek). Und ἀγενεαλόγητος heißt nicht (wie ἀγένητος) ohne Geschlecht, sondern ohne Geschlechtsregister. Deshalb bezeichnen auch die folgenden Worte weder ein Kommen aus dem Himmel, noch eine Entrückung in denselben (Braun, Akersloot, Nagel in den Stud. u. Krit. 1849, II, 332 ff., Nickel in Reuters Repert. 1858 S. 102 ff., Alford u. a.). Ein ewiges Dasein wird dem Melchisedek nicht zugeschrieben. Aber die Ausdrücke sind auch nicht auf Anfang und Ende seiner Priesterschaft zu beschränken (Camero, Seb. Schmidt, Limb., Kuin., Hofm.), denn seine Person ist zum Typus des Sohnes Gottes gemacht. Unter Salem ist wahrscheinlich Jerusalem verstanden, welches jenen abgekürzten Namen auch Ps. 76, 3 hat, cf. Knobel, Genesis, 2. Aufl., S. 149 ff.), obgleich der ältere Name für Jerusalem nach Richt. 19, 10 Jebus war und in der spätern Tradition bei Hieronym. (ep. 126 ad Evagrium) als Residenz des Melchisedek das Joh. 3, 23 erwähnte Saleim oder Salumias, acht römische Meilen südlich von Skythopolis gelegen, galt, wofür sich Bl., Tuch, Ewald, Alford nach Primasius, Reland, Rosenmüller u. a. entscheiden, und welches wahrscheinlich auch Judith 4, 4 erwähnt ist. Der Verf. sagt absichtlich, nicht εἰς τὸν αἰῶνα, sondern εἰς τὸ διηνεκές = stetiglich, weil das Priesterthum, welches er in der heiligen Geschichte hat, von Anfang bis zu Ende ohne Unterbrechung und ohne Forterbung auf einen andern das seinige ist (Hofm. Schriftb. I, 402, 2. Ausg. II, 1, 550, Del., Stier u. a. nach Theod. Mops.), nicht weil sein Priesterthum in Christo fortdauert, in sofern der Typus im Antitypus bleibt (Tholuck nach Primas., Haymo, Thom. Aquin.), oder sofern nach Offenb. Joh. von allen Seligen dieses gilt (Auberl. Stud. u. Krit. 1857, III, 497).

2. **Schauet aber** u. s. w. Das metabatische δέ führt zur Betrachtung der andern Seite der Sache. Die schwungvolle Rede spricht dafür, daß θεωρεῖτε imper. und nicht indic. sei. Πηλίκος bezieht sich gewöhnlich auf Bestimmung des Alters, der räumlichen, der sittlichen Größe, je nach dem Zusammenhang, hier auf die Erhabenheit und Würde der Stellung. Das καί ist nicht auf Abraham zu beziehen (Luth., Grot. u. a.), sondern auf δεκάτην, dies fordert die Wortfolge. Ἀκροθίνια, wörtlich: das Oberste des Haufens, bezeichnet gewöhnlich die der Gottheit dargebrachten Erstlinge der Feldfrüchte, oft auch das aus der Kriegsbeute als Weihgeschenk für die Gottheit ausgesonderte Beste. Aus solchen erlesenen Stücken bestand der von Abraham gelieferte Zehnte der ganzen Beute, welche nicht mit dem Worte ἀκροθίνια bezeichnet sein kann, wie Chrys., Erasm., Luth., Calvin und die meisten annehmen. Der Ehrenname ὁ πατριάρχης, welcher den Stammvater und Ahnherrn des israelitischen Volkes bezeichnet, wird Apostg. 2, 29 auf David und Apostg. 7, 8. 9 auf die zwölf Söhne Jakobs angewendet.

3. **Auch die aus den Kindern Levi** u. s. w. In den Worten ἐκ τῶν υἱῶν Λευΐ nehmen Bl., de W., Lün. u. a. das ἐκ partitiv, besser aber wird es entweder kausal genommen (Hofm. früher, Del., Kurtz) oder so, daß es die Gattung benennt, als deren Angehörige sie den Priesterstand überkommen haben (Hofm. jetzt); denn es sollen nicht diejenigen, welche als Aarons Nachkommen Priester wurden, von denen unterschieden werden, welche bloße Leviten waren, sondern die levitischen Priester werden in einen Gegensatz zu Melchisedek gestellt, welcher den Abraham bezehntet hat μὴ γενεαλογούμενος ἐξ αὐτῶν, d. h. ohne daß sein Geschlecht von den Leviten abgeleitet wurde. Falsch beziehen einige ἐξ αὐτῶν auf die Israeliten, und Grotius auf Levi und Abraham zugleich. Ein zweiter Gegensatz ist der, daß die Leviten auf Grund einer gesetzlichen Verordnung den Zehnten erhoben, während Melchisedek ihn freiwillig erhielt. Dazu kommt, daß die Leviten es mit ihren Volksgenossen zu thun hatten, denen sie, obgleich dieselben ihre Brüder waren, übergeordnet und doch zugleich auf sie beschränkt waren, während das Verhältniß des Melchisedek zu Abraham ein ganz anderes ist. Endlich kommt das Verhältniß des Segnenden zu dem Manne in Betracht, der als Patriarch der geschichtliche Träger der den Segen einschließenden Verheißungen Gottes ist. Ἱερατεία bezeichnet nicht jeden Dienst am Heiligthum, den der nicht aaronischen Leviten eingeschlossen (Kurtz), sondern den Priesterdienst und das Priesterrecht. An allen andern Stellen unseres Briefes steht ἱερωσύνη = Priesterthum, d. h. Priesteramt und Priesterwürde (vgl. Sir. 45, 7 mit 45, 24). Doch gehen schon bei LXX die Bedeutungen in einander über. Da nun 4 Mos. 18, 1 gerade ἱερατεία als Name des aaronitischen Dienstes gebraucht wird und Jehovah die Leviten in Verhältniß zu Aaron τοὺς ἀδελφούς σου nennt, so macht Biesenthal (bei Del. S. 278 Anm.) die sinnreiche Konjektur, unser Verf. beziehe sich auf 4 Mos. 18, 25—32, wo die Leviten verpflichtet werden, den Priestern den Zehnten vom Zehnten zu geben, und statt ἀποδεκατοῦν τὸν λαόν Hebr. 7, 5 sei zu lesen ἀ. τ. Λευΐν. Es würde hiedurch die Schwierigkeit beseitigt werden, daß an unserer Stelle der Verf. den Priestern zuschreibt, was den Leviten zukam nach 3 Mos. 27, 30, nämlich alle Zehnten in Israel von Jehovah zu empfangen, welchem alle Zehnten des Landes gehören. Es läßt sich nämlich nicht mit

Bleek (dem Bisping folgt, während die meisten neuern Ausleger die vorliegende Schwierigkeit gar nicht berühren und Ebrard dieselbe durch eine mit der Wortfolge unvereinbare Uebersetzung zu umgehen trachtet), annehmen, daß in der nachexilischen Zeit die Priester wohl den ganzen Zehnten für ihre eigene Subsistenz und zur Unterhaltung des Tempeldienstes eingezogen und von den übrigen Mitgliedern des Stammes Levi nur denen, welche wirklich im Tempel Dienste verrichteten, das zu ihrem Unterhalt Erforderliche abgegeben hätten. Die Stellen Nehemia 10, 38 ff.; 12, 44; 13, 10; Tob. 1, 6—8 berichten das gerade Gegentheil. Gesetzt aber auch, daß die Priester in der nachexilischen Zeit den Zehnten unmittelbar erhoben hätten (Delitzsch in Zeitschr. f. luth. Kirche u. Theol. 1863 Heft 1 S. 16 f.), so ist doch zu bedenken, daß der Verf. unseres Briefes nirgend auf Einrichtungen der spätern Zeit, sondern immer auf das vom Gesetz Verordnete Bezug nimmt (Hofm.). Die einfachste Lösung gaben die Aelteren (Drusius, Seb. Schmidt u. a.) durch die Annahme, *ἀποδεκατοῦν* sei von der mittelbaren Zehntung des Volkes durch die Priester zu verstehen, indem sie vom Zehnten der Leviten ihren Zehnten erhoben. Weniger zutreffend ist die Annahme von Ribera, die Leviten habe der Verf. unter *τὸν λαόν* mit einbegriffen, oder von Thom. Aquin., es gehe der Verf. von der Voraussetzung aus, das Institut des Priesterthums sei der Grund und Zweck aller Zehnterhebung gewesen, indem nur sie Zehnten erhoben, ohne ihn zu geben. Die von Tischendorf aufgenommene Infinitivform *ἀποδεκατοῖν* nach B. D* (welche Handschriften auch Matth. 13, 32 *κατασκηνοῖν* lesen) scheint eine alexandrinische Form zu sein; vergl. *ξηλοῖν* als Variante bei Dressel Patr. apost. p. 322 n. 4 und *στεφανοῖν* nach einer Inschrift bei Krüger (I, 1, §. 32, Anm. 7.). — Seb. Schmidt, Böhme, Hofmann ziehen *κατὰ τὸν νόμον* zu *τὸν λαόν*, Bleek, Bisp., Lün., Kurtz zu *ἐντολὴν ἔχουσιν*, die meisten zu *ἀποδεκατοῦν*.

4. **Welcher das Zeugniß hat, daß er lebet.** Weil der geschichtliche Melchisedek doch jedenfalls gestorben sei, der Verf. aber nicht von einem Amte, sondern von einer Person rede, deshalb nehmen Cappell., Heinf., Storr ganz gegen den Kontext an, das Subjekt sei Christus. Ebenso wenig darf man sich mit Theodoret, Bleek u. a. auf Ps. 110 berufen, welcher von dem Antitypus des Melchisedek handelt, sondern nur auf 1 Mos. 14 (Oek., Calv., Este u. a.) in dem Sinne, in welchem der Verf. schon V. 3 gesagt hat, daß Melchisedek kein Lebensende habe. Er behandelt die Person zwar als historische, aber nur insofern sie von Gott in der Heil. Schrift zum Typus des Messias gemacht ist. Hofmann bezieht den Ausdruck darauf, daß die Zehnterhebung des Melchisedek ein rein persönliches Thun gewesen.

5. **Und so zu sagen u. s. w.** Für sich kann *ὡς ἔπος εἰπεῖν* heißen: „um es mit einem Wort (= kurz) zu sagen" und „so zu sagen" (Theophyl.). Die erstere Bedeutung, welche Camerar., Beng. u. a. hier annehmen, paßt viel weniger als die zweite, von den meisten mit Vulg. und Luther festgehaltene. Der Verf. bekennt, daß er sich nicht adäquat, sondern nur approximativ ausdrücke. *Δι' Ἀβραάμ* heißt nicht „wegen Abrahams" (Augustin, Photius). Es ist nicht der Akkusativ, sondern der Genitiv anzunehmen.

### Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. In der Lebensgeschichte der Personen, welche in der Heiligen Schrift selbst eine typische Bedeutung empfangen haben, ist nicht blos das über sie Berichtete, sondern auch das absichtsvoll hinsichtlich ihrer Verschwiegene zu beachten. So das Schweigen der Heiligen Schrift über Herkunft und Ende des Melchisedek, welcher mit Brod und Wein in den Händen aus seiner Königsburg dem Abraham segnend entgegentrat im Thale Schave oder dem Königsgrunde, welcher 2 Sam. 18, 18 als der Ort erwähnt wird, an welchem Absalom sich ein Denkmal errichtete, und in der Gegend von Jerusalem gesucht wird (Joseph. Alterth. I, 10, 2). Die Vermuthungen jüdischer und christlicher Ausleger bei Deyling (observv. sacr. II, 71, sq.), welche den Melchisedek mit Sem, Ham oder Henoch identifiziren, sind ebenso gegen die Geschichte als der Einfall von Nork (Bibl. Mythologie I, 154), welcher hier den phönizischen Gott Sydik, d. i. צַדִּיק = Kronos, Saturn findet. Es ist ein sonst unbekannter König, dessen Begegnung mit Abraham aber für die Heilsgeschichte von größter, sowohl historischer als typischer Wichtigkeit ist.

2. In dieser Geschichte selbst liegt die Berechtigung zu ihrer typischen Auffassung. Denn dieser König ist als כֹּהֵן des אֵל עֶלְיוֹן 1 Mos. 14, 19. 22 bezeichnet. Er verrichtete also nicht blos priesterliche Handlungen, wie auch Abraham als fürstliches Haupt, wie jeder Familienvater dergleichen vollzog. Jener Ausdruck weiset auf ein vom Königthum und von der patriarchalischen Stellung unterschiedenes Priesterthum hin, welches nur in der Person des Melchisedek mit dem Königthum vereinigt war. Indem nun Abraham sich vor diesem Priesterkönig beugt, sich von ihm segnen läßt und ihm den Zehnten gibt, erkennt er nicht blos die Verwandtschaft der beiderseitigen Glaubensweisen in der gemeinsamen, vom Götzendienst freien Verehrung des Gottes, der die Welt erschaffen hat, an (wobei er seinerseits nur noch die spezifische Beziehung seines Glaubens auf Jehovah, den Gott der heilsgeschichtlichen Offenbarung, betont), sondern stellt sich auch persönlich in ein Verhältniß der Unterordnung hinsichtlich des Amtes zu diesem Priesterkönig, welches ganz geeignet ist, typische Bedeutung und messianische Beziehung zu empfangen. Historisch ist das Auftreten einer solchen Erscheinung dadurch erklärlich, daß auch nach der Darstellung der Heiligen Schrift der den Abrahamiden eigenthümliche Jehovahglaube 1 Mos. 28, 13; 2 Mos. 3, 6 nicht erst durch

Abraham seine Entstehung gefunden hat. Abraham ist nicht der erste Bekenner dieses Glaubens, sondern nur der Vermittler desselben innerhalb der Noachischen Menschheit, wie Seth es innerhalb der Adamischen war. Gerade so wie später im Gegensatz gegen falschen Partikularismus der Juden Jehovah als der Gott bezeichnet wird, welcher מְעוֹלָם, Ps. 90, 2; 93, 2; 103, 17 oder מֵאָז Habak. 1, 12 ist, so wird im ersten Buche Mosis der von Abraham verehrte Jehovah als der schon von den ersten Menschen auf Grund seiner positiven Selbstoffenbarung verehrte Weltschöpfer dargestellt; und die Thätigkeit Abrahams für die Erhaltung der Kenntniß und Verehrung dieses Gottes wird mit denselben Worten bezeichnet, wie die des Seth 1 Mos. 4, 26. Der Erzähler kann aber mit der Bemerkung, daß man zur Zeit Seths anfing, קָרָא בְּשֵׁם יי, nicht sagen wollen, daß damals der Name Jehovahs überhaupt erst aufgekommen sei; denn kurz vorher war derselbe schon der Eva in den Mund gelegt. Er gebraucht ihn von der religiösen Verehrung Jehovahs, welche mit diesem Ausdruck auch Ps. 79, 6; 116, 17; Jes. 12, 4 entschieden bezeichnet wird.

3. Das Dasein eines zur Segnung und Zehnterhebung berechtigten und in dieser Stellung von Abraham anerkannten Priesterkönigs, der seine Stellung auch nicht auf irgend welche geschlechtliche Abstammung oder gesetzliche Einrichtung gründet, sondern blos durch sein persönliches Auftreten wirkt, wobei man nicht sieht, woher er kommt und wie er endet, bietet die Anknüpfungspunkte für den Gedanken dar, daß ein nichtlevitisches Priesterthum zwar nicht innerhalb der mosaischen Gesetzesbestimmungen, wohl aber nach Gottes Willen für die Abrahamiden eine berechtigte Stelle habe, ja daß der als ein Priester nach der Stellung Melchisedeks innerhalb des Mosaismus selbst durch Ps. 110 geweißagte Messias in seinem Königspriesterthum ebensowohl als in seiner persönlichen Beschaffenheit eine unendliche Erhabenheit über die levitischen Priester und aaronitischen Hohenpriester besitze und daß es Glaubenspflicht der Hebräer sei, dieses anzuerkennen.

4. Auf das Typische in der historischen Erscheinung des Melchisedek weiset nicht blos die Art seiner Vorführung in der biblischen Geschichtserzählung hin, sondern auch die Bedeutung seiner Namen. Durch dieselben erweiset er sich als Vorbild des Friedefürsten Jes. 9, 5 und Gerechtigkeitssprosses Jer. 23, 5; 33, 15, welcher als ein Jehovah nahestehender Herrscher Jer. 30, 21 aus der Mitte Israels hervorgegangen, Gerechtigkeit und Frieden im Lande verbreitet Ps. 72; Mich. 2, 13; Jer. 23, 5 ff. nach dem göttlichen Willen einrichtet Ezech. 34, 24; 37, 25, indem er unter den Völkern Frieden schafft, Sach. 9, 10, und selbst der Friede ist Mich. 5, 4. Dies typische Verhältniß wird ganz von denen verkannt, welche unserm Verf. die Vorstellung zuschreiben, daß Melchisedek wunderbar ins Leben gekommen und wunderbar daraus entrückt worden sei (Nagel zur Charakteristik der Auffassung des A. T. im N. T. 1850), oder daß er die Inkarnation eines Engels (Orig., Didym.) oder des Heiligen Geistes (der Verf. der quaest in V. et N. T. bei Hilarius und der Egypter Hierakas bei Epiph. haer. 67) oder einer Christum an Erhabenheit noch übertreffenden göttlichen Kraft (die Melchisedekiten, eine Fraktion der Theodotianer) oder des Sohnes Gottes selbst (Molinäus, Cunäus, Hottinger, d'Outrein, Starke u. a. nach einigen orthodoxen Vätern bei Epiph. haer. 55) gewesen sei.

5. „Der weltgeschichtliche Melchisedek ist freilich gestorben, aber jener heilsgeschichtliche Melchisedek lebt, ohne zu sterben, von dem heiligen Griffel der Heilsgeschichtschreibung auf immer als Lebendiger fixirt und dadurch zum Typus des Sohnes des ewiglebendigen Priesters gestempelt" (Del). — „Gleichgemacht, sagt er, dem Sohne Gottes. Und worin zeigt sich diese Gleichheit? Darin daß wir von diesem wie jenem weder das Ende noch den Anfang wissen, aber von diesem nicht von wegen des Nichtgeschriebenseins, von jenem nicht von wegen des Nichtseins" (Chrys.) — „Christus war als Mensch ohne Vater und als Gott ohne Mutter; als Hoherpriester war er ohne Genealogie, und als ewiger Sohn Gottes ohne Anfang und ohne Ende der Tage" (Bisp.). — „Christus ist in den göttlichen Rathschlüssen vor allen Figuren und Typen; er ist das Original, alle anderen Kopien. Sie sind nach ihm, er nicht nach ihnen zugerichtet; so auch Melchisedek nach Jesu Christo, nicht Christus nach Melchisedek" (Heubner).

6. Da das berührte Ereigniß vor die Geburt irgend eines der Söhne Abrahams fällt, aber nach Empfang der Verheißung, so läßt sich die Huldigung, welche Abraham dem Melchisedek erzeigte, als eine solche betrachten, welche auf alle seine Nachkommen, mithin auch speziell auf die Leviten Anwendung leidet. Eine direkte Stütze des Traduzianismus läßt sich jedoch auf dieser Stelle nicht machen, da der Verf. selbst den physikalischen Ausdruck für den Gedanken der ebenso realen als idealen, in der Person des Stammvaters nicht blos repräsentirten, sondern grundleglich und rathschlußmäßig zusammengefaßten Einheit der Glieder eines Stammes für inadäquat erklärt.

### Homiletische Andeutungen.

Auf die Erscheinung und das Werk Jesu Christi ist im A. T. nicht blos durch Worte der Weißagung hingewiesen, sondern auch durch Vorbilder in Personen und Handlungen. — Wir verstehen die Weltgeschichte nur, wenn wir sie unter heilsgeschichtlichem Gesichtspunkte auffassen und nach der Anleitung der Heil. Schrift deuten. — Wozu soll uns der Gedanke bewegen, daß unsere Handlungen einen tiefgreifenden Einfluß auf das Schicksal unserer Nachkommen haben?

— Wie die schon Gesegneten immer neuen Segen empfangen. — Fromme Menschen dienen sich gegenseitig zur Ehre Gottes.

Starke: Helden und streitbaren Männern, die ihr Leben wagen, Land und Leute zu beschützen, gehört Hochachtung, Erquickung und Fürbitte. — Wohl den Königen, die Könige der Gerechtigkeit und des Friedens sind. — Die göttliche Regierung hat durch die Erzväter manchmal etwas gethan, nicht allein ihretwegen, sondern auch ihrer Nachkommen wegen.

Heubner: Das Priesterthum Christi, nicht das des Gesetzes, ist die Quelle alles Segens. — Unserm Melchisedek gebührt alles zum Opfer, weil wir alles von ihm und durch ihn haben. — Lasset uns lernen, daß unser wahrer Adel nicht von Menschen, sondern daß er vom Himmel stamme, daß wir die Zeit vergessen und nur an die Ewigkeit gedenken sollen. — Die Leviten nehmen Zehnten von ihren Brüdern, Melchisedek von Abraham, Christus aber empfängt die Verehrung, den Dienst der ganzen Welt.

## II.

### Das Alte Testament selbst weißagt die Aufhebung des auf das mosaische Gesetz gestützten levitischen Hohenpriesterthums in dem messianischen Priesterthume als dem ewigen.

### Kap. 7, 11—19.

Wenn also Vollendung vermittelst des levitischen Priesterthums wäre — denn das Volk 11
hat unter Bedingung desselben das Gesetz empfangen[1]) — welches Bedürfniß wäre dann noch,
daß ein andersartiger Priester aufstünde nach der Stellung Melchisedeks und nicht nach der
Stellung Aarons genannt würde? *Denn wenn das Priesterthum verändert wird, so geschieht 12
mit Nothwendigkeit auch eine Veränderung des Gesetzes. *Denn derjenige, auf welchen hin 13
solches gesagt wird, hat einem anderen Stamme angehört, von welchem keiner je des Altars
gewartet hat. *Denn offenkundig ist es, daß aus Juda unser Herr aufgegangen ist, für wel- 14
chen Stamm Moses nichts über Priester[2]) geredet hat. *Und in noch höherem Grade deutlich 15
ist dies, wenn nach der Aehnlichkeit Melchisedeks ein andersartiger Priester aufsteht, *welcher 16
nicht nach dem Gesetz eines die Fleischnatur[3]) an sich tragenden Gebotes geworden ist, sondern
nach der Kraft unauflöslichen Lebens. *Denn er hat das Zeugniß[4]): Du bist Priester in 17
Ewigkeit nach der Stellung Melchisedeks. *Denn Abschaffung geschieht da zwar vorangehen- 18
den Gebotes wegen der Schwäche und Untauglichkeit desselben — *denn nichts hat das Gesetz 19
zur Vollendung gebracht — aber darüber hinaus Einführung einer vorzüglicheren Hoffnung,
vermittelst deren wir Gott nahen.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Wenn also Vollendung wäre** u. s. w. *Εἰ μὲν οὖν ἦν* ist echt griechische Verbindungsweise für die hypothetische Setzung eines in Wirklichkeit unmöglichen Falles. Das *οὖν* bezieht sich nicht auf Kap. 6, 20 zurück (de W., Bisp.). Das *γάρ* in dem parenthetischen Satze geht auf den naheliegenden aber nicht ausgesprochenen Gedanken, daß man eine Vollendung anzunehmen geneigt sein könnte, welche durch das levitische Priesterthum vermittelt würde, weil dieses wirklich organisch mit dem mosaischen Gesetze verbunden sei. Der Annahme, es sei nur gesagt, das Volk habe über das Priesterthum gesetzliche Anordnungen empfangen (Schlicht., Grot., Bl.), steht nicht blos das Ueberflüssige einer solchen Bemerkung, sondern vornehmlich dies entgegen, daß *ἐπί* in solchem Sinne = über nur bei verbis dicendi steht (Bernhardy, Syntax S. 248). Manche, wie Seb. Schmidt, Rambach u. a. dachten sogar blos an Verordnungen über die *τελείωσις*. — Nach den die Nothwendigkeit ausdrückenden Phrasen steht gewöhnlich *μή* (Hartung, Partikellehre II, 125). Wo jedoch, wie hier, die Negation nicht auf den ganzen Satz, sondern auf einen einzelnen Begriff geht, steht auch *οὐ* (Madvig, gr. Synt. §. 205. Kühner §. 214, Anmerkung 2). Luther läßt *λέγεσθαι* von *χρεία* und alles dazwischen Liegende von *λέγεσθαι* abhangen. Natürlicher ist es, den zweiten Infinitivsatz als Parallele des ersten und beide in Abhängigkeit von *χρεία* aufzufassen. *Ἕτερον* macht die Verschiedenartigkeit der Beschaffenheit bemerklich.

2. **Denn wenn das Priesterthum verändert wird** u. s. w. Das *γάρ* bezieht sich nicht auf den Zwischensatz (Lün.), sondern führt die erste Begründung des Hauptgedankens V. 11 ein, daß die Aufstellung eines melchisedekischen Priesters mit der Annahme

[1]) Statt *ἐπ' αὐτῇ* ist zu lesen *ἐπ' αὐτῆς* nach Sin. A. B. C. D*. E*. 17. 31. 46 und statt des plusquamperfectum *νενομοθέτητο* das perfectum *νενομοθέτηται* nach Sin. A. B. C. D*. 17. 47. 73.

[2]) Statt *οὐδὲν περὶ ἱερωσύνης* ist zu lesen *περὶ ἱερέων οὐδέν* nach A. B. C*. D*. E. 17. 47. So auch im Sin., nur daß dort ursprünglich *οὐδέν* erst hinter *Μωυσῆς* gestanden hat, vom Korrektor aber vorgesetzt worden ist.

[3]) Statt *σαρκικῆς* ist zu lesen *σαρκίνης* nach Sin. A. B. C. D*. L.

[4]) Statt *μαρτυρεῖ* ist zu lesen *μαρτυρεῖται* nach Sin. A. B. D*. E. 17. 31.

der Zulänglichkeit des levitischen Priesterthums unvereinbar sei. *Νόμος* ist weder auf das Priestergesetz (Bez., Grot. u. a.), noch auf das Ceremonialgesetz (Calv., a Lapide, Carpz. u. a.) zu beschränken, obgleich V. 13 nur den Beweis führt, daß die V. 12 behauptete, von der Veränderung des Gesetzes unabtrennbare Veränderung des Priesterthums historisch darin vor Augen liege, daß innerhalb des Alten Bundes selbst der melchisedekische Priester als ein nicht levitisch-aaronitischer geweißagt sei, worauf V. 14 den historischen Beweis der Erfüllung dieser Weißagung in der Person Jesu anschließt. Aber da vorher schon gesagt ist, daß das israelitische Volk seinen *νόμος* in organischem Zusammenhange mit der Institution des Priesterthums empfangen habe, so darf die berührte Veränderung nicht als eine blos partielle betrachtet werden. *Ταῦτα* V. 14 bezieht sich auf die Psalmworte Ps. 110, 4. Die Perfekta *μετέσχηκεν, προσέσχηκεν, ἀνατέταλκεν* weisen auf die in sich abgeschlossenen geschichtlichen Thatsachen hin. *Ἀφ' ἧς* drückt die Herstammung von der *φυλή* aus. *Προσέχειν τινί* = seine Aufmerksamkeit oder seine Thätigkeit auf etwas richten. Die Lesart *προσέστηκε* bei Erasmus ist eine patristische Glosse. Das *πρό* in *πρόδηλον* ist nicht temporell (Peirce), sondern verstärkt den Begriff des offen vor Augen Liegenden bei Thatsachen, während das *κατάδηλον* V. 15 diese Verstärkung bei Folgerungen gibt.

3. **Und in noch höherem Grade deutlich ist dies** u. s. w. Ganz falsch bezieht Ebrard dies auf den Satz V. 14, daß Jesus aus Juda stamme. Mit Chrys. u. a. denkt Bisp. an die Größe des Unterschieds zwischen levitischem und neutestam. Priesterthum; Klee mit Primas., Just., Rambach u. a. an die wirklich geschehene Aenderung des Priesterthums; Del. mit J. Capell., Beng. an die Unzulänglichkeit des levitischen Priesterthums; während Bl., de W., Thol., Lün. auf den Satz blicken, daß die Veränderung des Priesterthums die Veränderung des Gesetzes einschließe. Dieser Satz diente aber selbst nur zum ersten Beweise des V. 11 ausgesprochenen Hauptgedankens der vorliegenden Entwickelung und ward selbst wieder durch die Thatsache der wirklich geschehenen Aenderung begründet. Jetzt wird der zweite Beweis desselben angetreten, aus welchem die Unzulänglichkeit des levitischen Priesterthums sich ebenso ergibt als die Größe des Unterschieds zwischen levitischem und neutestamentlichem Priesterthume. In dem ersten Beweise war das Gewicht der thatsächlich mit der Aenderung des Priesterthums verknüpften Aenderung des mosaischen Gesetzes geltend gemacht. Jetzt wird hervorgehoben, was sich aus dem Begriff und Wesen eines melchisedekischen Priesters ergibt. Dieser ist Subjekt des Satzes. Hätte der Vers. Jesum als solchen gedacht, so würde er das Subjekt, dessen Prädikat dann der andersartige Priester wäre, bezeichnet haben. Die größere Evidenz dieses Beweises liegt aber darin, daß die Abstammung von einem anderen Stamme Israels als dem levitischen noch nicht den levitischen Messias in dem Sinne zu einem *ἕτερος ἱερεύς* macht, als die *ὁμοιότης* mit Melchisedek. Diese stellt ihn nicht blos in eine andere *τάξις* von Priestern, sondern gibt ihm ein Priesterthum *εἰς τὸν αἰῶνα*, und ein solches allein vermag die *τελείωσις* zu bewirken, cf. V. 25.

4. **Welcher nicht nach dem Gesetz** u. s. w. Unter *νόμος* verstehen hier Chrys., Calv., Beng., Böhm., Thol. u. a. das mosaische Gesetz, dessen Bestandtheile kollektivisch als fleischliche Satzung bezeichnet seien. Allein der Ausdruck *κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης* im Gegensatze zu *κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου* führt doch darauf, *νόμος* im Sinne einer Norm wie Röm. 7, 21. 23 zu nehmen. Hieraus folgt jedoch nicht, daß *ἐντολὴ σαρκίνη* die spezielle Vorschrift des mosaischen Gesetzes über das levitische Priesterthum sei (Lün.), und so bezeichnet werde, weil sie nur auf äußere, irdische Dinge, welche der Vergänglichkeit zum Raube werden, wie auf Abstammung u. s. w. Gewicht lege und nur sterbliche Menschen zu Priestern einsetze (Theod., Grot., Bl., de W. u. a.). Noch weniger möchte ich mich darauf berufen, daß im spätern Griechisch der Unterschied der Adjektivendung *ινος* und *ικός* verwischt worden sei (Winer, Thol. u. a.). Denn niemals würde ein neutestamentlicher Schriftsteller das mosaische Gesetz, sei es ein Ganzes, sei es in irgend einer seiner Anordnungen, ein fleischliches nennen können, weil sie sämmtlich auf Gottes Willen zurückgeführt werden und deshalb Paulus auch ausdrücklich die pneumatische Natur sowohl des *νόμος* als der *ἐντολή* betont, Röm. 7, 12. 14. Wohl aber ist die schon von Beng., Carpz. u. a. in *σαρκικός* hineingetragene Bedeutung der Vergänglichkeit für *σάρκινος* = fleischern, möglich. Lieber jedoch möchte ich an die Aeußerlichkeit, Hinfälligkeit und Ohnmacht denken, welche zur Natur der *σάρξ* gehören und auch sogleich von der Satzungsnatur des mosaischen Gesetzes ausgesagt werden. Diese Beschaffenheit des Gesetzes finde ich hier mit *ἐντολὴ σαρκίνη* ausgedrückt. Dem entspricht, daß auch gegensätzlich hier nicht von dem historischen Jesus, sondern von dem durch ihn verwirklichten *ἕτερος ἱερεύς* die Rede ist, dessen Charakteristik aus den Psalmworten genommen wird, wie V. 18 zeigt. An eine Fähigkeit Christi zur Lebensmittheilung an andere (Cam., Dorsch., Calov u. a.) ist hier vollends nicht zu denken. Wie vorhin *κατὰ τὴν τάξιν Μελχ.* durch *κατὰ τὴν ὁμοιότητα M.* erklärt ward, so hier *εἰς τὸν αἰῶνα* durch *κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου*. Die Rede ist also auch nicht von der Menschwerdung des Messias, sondern von seiner Aufstellung als melchised. Priester vor dem Angesicht Gottes in seiner persönlichen Lebensvollendung. Er ist auch das Subjekt von *μαρτυρεῖται*, welches Bleek u. a. impersonell nehmen. *Ὅτι* ist das recitative, wie Kap. 10, 8; 11, 18.

5. **Denn Abschaffung geschieht da zwar** u. s. w. Es wird gezeigt, daß in der Psalmstelle der V. 15 und 16 ausgesprochene Gedanke liege. Auf diese Psalmstelle weiset das Präsens *γίνεται*, welches zu

den beiden, durch eine Parentheſe getrennten Theilen des Satzes gehört. Falſch nehmen einige Ausleger mit Beſeitigung der Parentheſe den ganzen V. 19 als einen ſelbſtändigen Satz, indem ſie entweder ἐπεισαγωγή als Prädikat zu ὁ νόμος faſſen und ἐστίν oder ἦν ergänzen (Erasm., Calv., Ebr. u. a.) oder ἐπεισαγ. als Subjekt nehmen und dazu ἐτελείωσεν wiederholen (Beza, Grot. u. a.). Im erſtern Falle wäre der Sinn „wohl aber iſt oder war das Geſetz Heranführung zu einer beſſern Hoffnung“; im zweiten „wohl aber hat die ἐπεισαγωγή die Vollendung gebracht“. Gegen dieſe letztere Auffaſſung ſpricht das Fehlen des Artikels vor ἐπεισαγ., welcher vor νόμος ſich findet, und das Subjekt markiren müßte; gegen die erſtere, daß μὲν γάρ ohne entſprechendes δέ nicht = nämlich, ſondern nur = denn freilich, denn wenigſtens (Hartung, Partik. II, 914), was hier nicht paßt, und daß ἐπεισαγωγή nicht = εἰσαγωγή, ſondern = Hereinführung von etwas Neuem entweder zu einem bereits vorhandenen Gegenſtande herzu oder über denſelben hinaus. Dieſer Gegenſtand iſt hier προάγουσα ἐντολή, deren Begriff durch den Zuſammenhang beſtimmt iſt, weshalb das Fehlen des Artikels nicht die Auffaſſung des Satzes als eines allgemeinen (Schlicht., de W.) fordert, aber auch die Gleichſetzung der ἐντολή mit dem moſaiſchen νόμος (Primaſ., Chryſ., Theod., Calv., Grot. u. a.) hindert. Die Rede iſt aber nicht von jener Verordnung im Geſetz, welche das Prieſterthum auf den Namen Levi beſchränkte (Kurtz), ſondern von der das geſetzliche levitiſche Prieſterthum ſtiftenden und regelnden. Der in der Parentheſe, welche Luther früher richtig, in der ſpätern Ueberſetzung aber falſch abgrenzte, ausgeſprochene Gedanke wird durch die Umſetzung des Neutr. οὐδέν in das mascul. οὐδένα (Chryſ., Schlicht., Grot., Carpz., Bisp. u. a.) abgeſchwächt.

### Dogmatiſch-chriſtologiſche Grundgedanken.

1. Aus dieſer Stelle nimmt Chr. Ferd. Baur (Das Chriſtenthum und die Kirche der drei erſten Jahrh., S. 99) Anlaß zu der Behauptung, daß unſer Verf. eine „weſentlich andere Stellung zum Geſetz“ habe als Paulus, indem er ſagt: „Dem Apoſtel Paulus iſt das Judenthum weſentlich Geſetz, aber am Geſetz ſtellt ſich nur ſein negatives Verhältniß zum Chriſtenthum dar; dem Verf. des Hebräerbriefs iſt das Judenthum weſentlich ein Prieſterthum. Das Prieſterthum iſt ihm das Primäre, von welchem die ganze Betrachtung ausgeht, das Geſetz iſt das Sekundäre; das letztere muß nach dem erſtern ſich richten.“ Nur aus dem Zuſammenhang geriſſen kann unſere Stelle ſo gedeutet werden. Sie weiſet vielmehr auf die geſchichtlich bekannte Thatſache hin, daß das moſaiſche Geſetz, durch welches die Iſraeliten überhaupt zu einem Volke und ſpeziell zum Gottesvolke verfaßt wurden, denſelben mit direkter Beziehung auf und unter Bedingung der Wirkſamkeit des zugleich mit der Verfaſſung geſtifteten und in Thätigkeit geſetzten Prieſterthums gegeben worden iſt. Hieraus konnte dann der Schluß gezogen werden, daß die Veränderung einer ſo weſentlichen Inſtitution wie die des Prieſterthums die Veränderung des Geſetzes ſelbſt einſchließe und nach ſich ziehe. Wenn dann ferner als geſchichtliche Thatſache anerkannt werden mußte, daß innerhalb des Alten Teſtamentes ſelbſt durch das Gotteswort der Weißagung dieſe Veränderung des Prieſterthums als eine von Gott beabſichtigte und mit Sicherheit durch den Meſſias herbeizuführende verkündigt ſei, ſo konnte daraus der weitere Schluß gezogen werden, daß das ganze Geſetz und das geſetzliche Bundesverhältniß überhaupt als eine nur tranſitoriſche, anderwärts als pädagogiſch bezeichnete, Bedeutung in dem Plane Gottes ſelbſt habe. Erwieſen war dadurch der Gedanke, daß die göttliche Stiftung des Geſetzes und ſeiner Inſtitutionen durchaus nicht die Erreichung der geforderten und beabſichtigten Vollkommenheit ſchon innerhalb des Geſetzes-Bundes und ſeiner Gnadenmittel verſpreche nnd verbürge, dieſe Vollkommenheit vielmehr durch andere, gleichfalls von Gott verkündigte und ſchon herbeigeführte Mittel erlangt werden müſſe und erlangt werden könne.

2. Das Geſetz kann als Wortausdruck des göttlichen Willens die Vollkommenheit nur beſchreiben, aber nicht perſönlich darſtellen. Es kann ferner als Gebot Gottes an ſein Volk die menſchliche Vollkommenheit nur von demſelben fordern, aber nicht in demſelben erzeugen. Es kann endlich als Geſetz des heiligen Gottes die überall vermißte Vollkommenheit nicht überſehen oder an den dazu Verpflichteten ungeahndet laſſen; es muß vielmehr die überall von ihm aufgedeckte Sünde verurtheilen und kann deshalb, da alle Menſchen ſich als Sünder erweiſen, nur verdammen, aber nicht losſprechen. Dies iſt die in der Natur des Geſetzes liegende Unvollkommenheit und Schwäche oder ſeine Untauglichkeit zur Vollendung, cf. Röm. 8, 3; Gal. 4, 9, wo Paulus das Geſetz τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα nennt.

3. Soll bei dieſer Sachlage ein poſitives Bundesverhältniß zwiſchen Gott und ſeinem auf das Geſetz feierlich verpflichteten Volke möglich ſein, ſo kann dies nur unter Vorausſetzung einer Sühne geſchehen, auf deren Grundlage eine Verſöhnung ſtattfindet zur Vergebung der Sünden und zur Herbeiführung des unentbehrlichen Friedensheils und Segens. Da der Menſch als Sünder hierzu unvermögend iſt, ſo ruht die Hoffnung allein auf der göttlichen Veranſtaltung einer ſolchen Sühne.

4. Dieſe göttliche Veranſtaltung iſt nicht blos durch das Wort der Weißagung verheißen, ſondern zunächſt durch eine geſetzliche Einrichtung, durch die Stiftung des levitiſchen Prieſterthums und Opferkultus, vorbereitet und vorgebildet worden. An eine Herbeiführung der Vollendung durch dieſe Inſtitution iſt ſo wenig gedacht worden, daß vielmehr nicht blos ihr typiſcher und ſymboliſcher Charakter bemerklich gemacht, ſondern

auch ihre transitorische Bedeutung durch die direkte Weißagung eines Priesterthums von anderer Art nachdrücklich im Alten Testament selbst ausgedrückt ist, wo absichtsvoll der Messias nicht blos als Priester-König geschildert, sondern auch als nicht aaronitischer, sondern melchisedekartiger Priester bezeichnet ist.

5. Allerdings ist Christus auch Gegenbild des Hohenpriesters Aaron, jedoch nur insofern sein Kreuzestod, welcher eine ewige Loskaufung bewirkt hat, mit dem jährlichen Sühnopfer, welches nur der Hohepriester nach geschehener Entsündigung seiner selbst darbringen durfte, verglichen wird. Wenn dagegen die Rede ist von der Herkunft, oder von der Würde, oder von der fürbittenden und segnenden, das ein für allemal auf Erden gebrachte Opfer im Himmel und von dorther wirksam machenden Thätigkeit des auf ewig vollendeten, zur Rechten des Vaters thronenden Sohnes, dann ist er Gegenbild des Priesterkönigs Melchisedek.

6. In dieser Stellung übt Christus auf ewig seine vermittelnde Thätigkeit aus, weil seine Person ein unzerstörbares Leben hat. Er ist Priester nicht infolge irgend eines Gebotes, oder auf Grund einer Abkunft von priesterlichem Geschlechte, sondern in Kraft seiner Persönlichkeit, welche ihn zum Träger eines ewigen und nicht auf andere Personen übergehenden Priesterthums macht auf Grund seiner Selbstopferung am Kreuz und infolge der Stellung, welche er als Auferstandener, über alle Himmel zum Throne Gottes erhöheter, ewiger lebendiger Gottmensch einnimmt.

7. Die Abstammung Jesu aus dem Stamme Juda (Off. Joh. 5, 5) durch Vermittelung seiner Abstammung aus dem Hause Davids (Apostg. 2, 30; Röm. 1, 3; 2 Tim. 2, 8), welche einerseits gleich ist dem Aufgang eines Sternes 4 Mos. 24, 17 oder des Lichts aus der Höhe Jes. 60, 1; Mal. 3, 20; Luk. 1, 78, andererseits gleich dem sprossenden Reis Jes. 4, 2; Jer. 23, 5; 33, 15; Sach. 3, 8; 6, 12 zeigt, daß Jesu Priesterthum nicht das levitisch-aaronitische, sondern das melchisedekische ist, daß mithin die im A. T. geweißagte Aenderung geschichtlich schon eingetreten ist und eben damit das Abthun des mosaischen Gesetzes seinen begründeten Anfang genommen hat. In dieser Verbindung der Gedanken ist die Bemerkung des Verf., diese Abstammung Jesu sei eine offenkundige Thatsache, so daß er von ihr als von einer unbestreitbaren Grundlage für eine höchst wichtige Folgerung gerade seinen Lesern gegenüber den entscheidendsten Gebrauch machen darf, von großer geschichtlicher Wichtigkeit, zumal bei dem Umstande, daß dieser Brief noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ward.

8. Im Alten Bunde waren die levitischen Priester die Mittler zwischen Gott und dem Volke, sie hatten die ehrenvolle Bezeichnung „die zu Jehovah Nahenden" 3 Mos. 10, 3. Seit der Wirksamkeit Christi als des alleinigen und ewigen Mittlers hat das ganze Gottesvolk die Bestimmung eines königlichen Priesterthums empfangen; ein freier Zugang zu dem Vater ist allen Gläubigen geöffnet worden, und die Verwirklichung einer besseren Hoffnung hat begonnen, welche in der Weißagung des A. T. von dem melchisedekischen Priester zu dem Gesetze hinzukam und darüber hinausführte.

9. Auch die Hoffnung der Gläubigen des Alten Bundes war nicht blos auf irdische Güter, auf langes Leben und Besitz des gelobten Landes, auf Sicherheit gegen Feinde und Herrschaft über die Ungläubigen gerichtet. Die Hoffnung des Jenseits hat nach Kap. 11, 10. 13. 14 den Patriarchen keineswegs gefehlt, und die messianische Hoffnung gab denselben nicht blos einen konkreten Inhalt, sondern führte auch auf bessere Mittel zur Vollkommenheit, als die gesetzlichen Institutionen darbieten konnten.

16. Der Begriff der Vollkommenheit umfaßt alle Momente des Zustandes der Vollendung, in welchem das von Gott gesetzte Ziel erreicht ist, zu welchem Christus durch Leiden geführt ward Kap. 2, 10, und wohin der Mensch nur Kap. 10, 1 durch diesen ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας auf Grund des Opfers dieses neutestamentlichen Hohenpriesters gelangen kann Kap. 10, 14. Dieser Zustand ist aber nicht mit Reuß (hist. de la théol. II, 551) auf die subjektive und moralische Vollkommenheit zu beschränken. Er hat vielmehr nur seinen Anfang in der das Gewissen betreffenden Reinigung Kap. 9, 9, seinen Fortgang in dem Nahen zu Gott Kap. 7, 19, worin sich der zunächst objektiv und prinzipiell bei der Heiligung Kap. 10, 14 eingetretene Zustand in den Gläubigen als wirksam zeigt, seinen Abschluß im ewigen Leben zunächst an den Geistern der Gerechten Kap. 12, 23, dann nach der Auferstehung in der Theilnahme an der Herrlichkeit Kap. 11, 40.

## Homiletische Andeutungen.

Die Aehnlichkeit und die Unähnlichkeit, welche Christus mit den Priestern des Gesetzes hat. — Worin besteht die Stärke und worin die Schwäche des Gesetzes? — Die Hoffnung, durch welche wir zu Gott nahen, war innerhalb des Alten Testamentes schon geweißagt, durch die Mittel des Alten Bundes jedoch nicht zu erfüllen. — Gott ändert nicht seinen Plan, wohl aber zuweilen die Mittel der Ausführung desselben. — Die herrliche Zusammenstimmung von Weißagung und Geschichte in der Person Jesu Christi. — Wie verhalten sich Gesetz und Evangelium zu einander? — Die Hoffnung, zu welcher wir berufen sind: a. nach ihrem Inhalte; b. nach ihrer Begründung; c. nach ihrer Pflege. — Christus, ein Priester anderer Art, als es sonst die Priester sind. — Christus zugleich Gott und Mensch, Priester und König, dem Gesetz unterthan und von dessen Satzung frei. — Die Wechselbeziehung von Gesetz und Priesterthum.

Starke: Das Alte Testament, als welches an sich selbst viel zu schwach war, mußte nothwendig

verändert, und durchs Neue Testament eine bessere Hoffnung eingeführt werden durch das vollgültige Opfer und Fürbitte Jesu Christi, als des vollkommenen Hohenpriesters, der allein uns selig macht. — Das levitische Priesterthum ist durch das messianische erfüllet und damit gar abgethan worden. — Der heilige und weise Gott hat in seinem Worte das Geheimniß Christi auf mancherlei Art mit so vielen Gründen, deren einer vor dem andern sowohl heller als bündiger ist, den Menschen zum Besten vorgestellet. — Was die Propheten vor so viel hundert Jahren geweißagt haben von Christo, ist so genau an ihm erfüllet worden. Wer siehet nicht auch hieraus die Göttlichkeit der Heiligen Schrift? — Dürfen alle gläubigen Christen sich selbst zu Gott nahen in Christo, so sind sie auch alle geistliche Priester, deren Würde und Pflicht es ist, daß sie sich Gott aufopfern Röm. 12, 1; 1 Petr. 2, 5. 9, als welche mit dem Geist Christi gesalbet und mit dem weißen Priesterkleide der Gerechtigkeit gezieret sind Jes. 61, 10. — Wohl dem, der sich bei Zeiten im Glauben zu Christo und in Christo zu Gott nahet und sein ganzes Leben nichts anderes sein läßt als gleichsam ein stetiges Ausgehen von sich selbst und von der Welt und Eingehen zu Gott. Jak. 4, 8. — Wer sich, da er auf Erden lebet, nicht zu Gott nahet im Glauben und Gebet, wird auch nach dem Tode zu Gott nicht kommen. Kap. 4, 16; Röm. 5, 1. 2.

Hahn: Als Priester hilft Christus von innen, macht Luft, gibt Freiheit und Freudigkeit. Als König hilft er auch von außen und räumt alles hinweg, was dem innern Leben der Seinigen hinderlich sein kann, und vernichtet die feindlichen Anfälle.

Rieger: Aus dem, daß ein anderer Priester aufkommen soll, ist auf eine ganz veränderte Haushaltung Gottes zu schließen.

Heubner: Das heutige Wesen der Juden ist ein höchst defekter Mosaismus; sie nehmen einige Stücke an und das Wichtigste ist unausführbar. — Alle Mysterien, Orden, Gesellschaften, die neben der Kirche Christi gleichen Rang oder gar Vorrang haben wollen, versündigen sich an der hohenpriesterlichen Würde Christi.

Stein: Das Christenthum ist insofern der vollkommnere Bund, als er einmal durch den Bund Gottes mit den Menschen im Alten Testament blos vorbereitet und angedeutet wurde; und als er dann Unvollkommenheiten entfernt, welche jener nicht zu entfernen vermochte; endlich sind es auch die seligen Aussichten auf die Zukunft, welche das Christenthum als den vollkommnern Bund bezeichnen.

## III.

### Der Neue Bund ist um so vorzüglicher, als die Person Jesu Christi selbst Bürge dafür ist.

### Kap. 7, 20—22.

Und inwiefern nicht ohne Eidschwur [dies geschah] — denn jene ihrerseits sind ohne 20
Eidschwur Priester geworden, *dieser aber mit einem Eidschwur durch den, der zu ihm 21
sprach: geschworen hat der Herr und wird es nicht bereuen: »du [bist] Priester in Ewigkeit
nach der Stellung Melchisedeks«[1]) * — : eines insofern[2]) vorzüglicheren Bundes Bürge ge- 22
worden ist Jesus.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Und inwiefern.** Luther übersetzt irrig: „und dazu, was viel ist" im Mißverstand der Worte der Vulgata et quantum est. Er verbindet ebenso wie Chrysostomus, Theodoret, Erasmus, Calv. u. a. diese Worte mit den vorhergehenden. Zwar wird wirklich im Texte mehr hervorgehoben, daß jene Hoffnung nicht ohne Eidschwur eingeführt wurde, aber der Form nach liegt ein dem *κατὰ τοσοῦτο* entsprechender Vordersatz vor, welcher nicht durch *ἱερεὺς γέγονεν* zu ergänzen ist (Dek., Beng., Böhm., Lün.), noch weniger durch *ἔγγυος γέγονεν*, sondern durch *γίνεται τοῦτο* (Bl., de Wette, Thol., Hofm., Del.).

2. **Bundes Bürge.** Luther versteht unter *διαθήκη* hier irrig ein Testament und übersetzt sprachwidrig *ἔγγυος* „Ausrichter" = executor. Im klassischen Griechisch bezeichnet *διαθήκη* stets eine Stiftung, überhaupt eine Verfügung oder Disposition, wovon das Vermächtniß = Testament eine besondere Form ist. Die LXX gebrauchen das Wort jedoch regelmäßig statt *συνθήκη* als Uebersetzung von בְּרִית, so daß es auch im Neuen Testamente als dogmatischer terminus = Bund zu betrachten ist, von welcher Bedeutung nur dann abzugehen ist, wenn der Zusammenhang dazu zwingt. Das Recht der LXX und der neutestamentlichen Schriftsteller für diesen Sprachgebrauch liegt darin, daß der Bund Gottes mit den Menschen nicht ein von zwei gleichberechtigten und freien Parteien geschlossener Vertrag, sondern wesentlich eine göttliche Stiftung und Disposition gegen die Sünde und für das menschliche Heil ist, in welche die Berufenen unter religiöser Verbindlichkeit eintreten und an welche Gott nach seiner Wahrhaftigkeit und Treue sich selbst bindet. Der hebr. Ausdruck dagegen scheint aus dieser letzteren Anschauung herzukommen, da für das Wort בָּרִית die Bedeutung „bestimmen, festsetzen", welche Hofmann annimmt, nicht nachgewiesen ist, sondern nur entweder die Bedeutung „aussondern, erwählen" 1 Sam.

[1]) Die Worte *κατὰ τὴν τάξιν Μελχ.* fehlen in Sin. B. C. 17. 80. Im Sin. fehlen auch die vorhergehenden Worte *εἰς τὸν αἰῶνα.*

[2]) Statt der Rec. *τοσοῦτον* ist *τοσοῦτο* zu lesen nach Sin. A. B. C. D*. Im Sin. ist das *ν* erst durch Korrektur hinzugefügt, wie auch vorher die Worte *εἰς τὸν αἰῶνα* bis *Μελχ.*

17, 8 zulässig ist, oder die Bedeutung „schneiden" mit Beziehung auf die uralte Bundesschließungssitte, zu der sich Jehovah 1 Mos. 15 anbequemungsweise herabläßt. — Ἔγγυος ist nicht durch μεσίτης zu erläutern, obgleich dies im Neuen Testament sonst nicht vorkommende Wort mit der Anspielung auf das vorher erwähnte ἐγγίζειν gewählt sein mag. Auch ist die streng juristische Auffassung der Uebersetzung fidejussor und die Beziehung auf die stellvertretende Genugthuung (Thom. Aq., Calov. u. a.), ebenso die Einmischung des Gedankens an sein Leiden überhaupt als Besiegelung des Bundes (Bl., de W., Lün.) gegen den Kontext, welcher in dem ewigen, zur Rechten Gottes erhöhten Christus den Bürgen für den ewigen Bestand des durch ihn vermittelten Bundes erkennt.

### Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Die levitischen Priester sind durch einen einfachen Befehl, Christus aber ist durch eine mit einem Eide Gottes bekräftigte Anordnung in die Priesterstellung gekommen. Hierin liegt eine nicht anzuzweifelnde Bürgschaft 1) für die durch den Messias auszuführende Erfüllung der göttlichen Verheißung, 2) für die Erhabenheit der neuen Bundesstiftung über die frühern, 3) für die ewige Dauer derselben.

2. Jesus ist der verheißene ewige Priester-König, dessen persönliche Beschaffenheit, Stellung und Würde dem durch ihn vermittelten Bunde einen hiermit in direktem Verhältnisse stehenden Vorzug gibt.

3. In der Natur eines königlichen Befehles über eine Anordnung und Stiftung, deren Dauer nicht näher angezeigt, noch weniger verheißen und verbürgt ist, liegt an sich schon die Möglichkeit einer Zurücknahme des Befehles, einer Aufhebung der Stiftung, einer Aenderung der Anordnung durch den Herrscher selbst, ohne daß dieser hierdurch wortbrüchig, ungerecht und unzuverlässig zu werden, in Widerspruch mit sich zu gerathen oder seine eigenen Schöpfungen wieder zu zerstören braucht.

### Homiletische Andeutungen.

Jesus Christus, der Mittler des Neuen Bundes, ist zugleich der Bürge a. seiner ewigen Dauer, b. seiner gottwohlgefälligen Beschaffenheit und c. der stetigen Erfüllung seiner Verheißungen. — Wie der Vorzug des Neuen Bundes vor dem Alten verbürgt ist a. durch das beschworene Wort seines Stifters und b. durch die Person seines priesterlichen Mittlers. — Aus dem Alten Testamente selbst läßt sich die Erhabenheit des Priesters der Verheißung über die Priester des Gesetzes und über deren Dienst erweisen. — Die Verheißung verbindet Gesetz und Evangelium miteinander und führt zugleich aus der Zeit in die Ewigkeit.

Starke: Wie es im Rath der hochgelobten Dreieinigkeit zuvor bedacht und beschlossen ist, so hat es Jesus alles ausgeführt, daß in ihm alles selig werden soll, und was da will, selig werden kann.

Rieger: Aus dem Eid beweiset der Apostel mit Recht den großen Ernst, das wichtige Anliegen und das sonderliche Wohlgefallen, womit Gott dieser seiner Einsetzung zugethan ist. — Sonst schwört der, der das Amt übernimmt, damit man sich zu ihm das Beste versehe; hier aber schwört der, so das Amt überträgt, zum Zeugniß seiner großen Absichten und seines unabänderlichen Willens.

## IV.

## Christus lebt ewig und kann deshalb in seinem unwandelbaren Priesterthum ewig die Erlöseten bei Gott vertreten.

Kap. 7, 23—25.

23 Und zwar sind jene als mehrere zu Priestern geworden [1]), deshalb weil sie durch den
24 Tod gehindert werden zu bleiben; *dieser aber hat, weil er auf ewig bleibet, als ein unwan-
25 delbares das Priesterthum, *weshalb auch er aufs vollkommenste diejenigen retten kann, welche durch ihn zu Gott nahen, allezeit lebendig, um vermittelnd für uns einzutreten.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Und zwar sind jene als mehrere** u. s. w. Der Zusammenhang zeigt, daß nicht an die simultane (Erasm. in der Paraphr., Braun., Del.) Vielheit von Priestern zu denken ist, sondern an die successive. Die Behauptung von Del., daß auf den Einsetzungs- und Einweihungsakt 2 Mos. 28, 29 zurückgewiesen werde, wo Aaron nicht für sich allein, sondern zugleich mit seinen Söhnen gewählt und geweihet wurde, und daß nur durch die Mehrzähligkeit der Priester die Kontinuität des Priesterthums gesichert worden sei, ist theils unerwiesen, theils verdeckt sie den Gegensatz. Ebenso ist es mit der von ihm gebilligten Deutung des παραμένειν vom Verbleiben beim Priesterdienst (Oek., Grot. u. a.). Nicht den Priestern überhaupt, sondern den Hohenpriestern wird Christus gegenübergestellt; und dem παραμένειν entspricht das folgende μένειν.

2. **Unwandelbares.** Ἀπαράβατος, der spätern Gräzität angehörig, wird mit Theodoret, Oekum., Theophyl., Erasm. von den meisten aktivisch ge-

[1]) Statt γεγονότες ἱερεῖς ist zu lesen ἱερεῖς γεγονότες nach A. C. D. E. Doch hat Sin. die erstgenannte Wortfolge.

nommen = nicht übergehend auf einen andern, wobei dann Este und Justiniani erklären, die Priester der katholischen Kirche seien nicht successores, sondern vicarii et ministri Christi. Dem Sprachgebrauch gemäßer ist aber die passivische Bedeutung = was nicht überschritten werden darf, daher unverletzlich, unwandelbar.

3. **Aufs vollkommenste.** *Εἰς τὸ παντελές* wird fälschlich auf die Zeit bezogen von Peschito, Vulg., Chrys., Luth., Calv., Schlicht., Grot. u. a. *Ὅθεν καί* zeigt, daß das in diesem Satze Ausgesagte als die Folge und zwar als die naturgemäße Folge des in dem vorausgehenden Satze Ausgesprochenen betrachtet werden soll. Eine Beschränkung des *σώζειν* auf Durchhülfe der in Anfechtungen zu Gott im Gebet nahenden Gläubigen (v. Hofmann) ist eben so unzulässig als die gewöhnliche Beziehung auf die schließliche Errettung zur ewigen Seligkeit.

### Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Ein weiterer Vorzug des Neuen Bundes liegt in der Unwandelbarkeit des an eine und dieselbe Person geknüpften und von ihr auf die vollkommenste Weise in Ewigkeit durchgeführten Priesterthums. Der Grund hiervon liegt darin, daß Christus zwar den Tod geschmeckt, aber daß er ihn auch für immer überwunden hat und daß er dies beides, sein Leiden und seinen Sieg, unabläßig, wie es für uns übernommen und durchgeführt ward, so auch im Himmel geltend und von dort her wirksam macht.

2. Das ewig sich selbst gleiche, hoheprieſterlich-königliche Walten des verklärten Menschensohnes ist die Ursache unserer vollständigen Rettung, indem wir vermittelst desselben als Versöhnte zu Gott nahen und in beständiger Gemeinschaft des Lebens mit Gott erhalten werden.

3. Das Priesterthum Jesu Christi beginnt nicht erst mit seiner Wirksamkeit im Himmel. Dort macht er, der ewig Lebendige, vielmehr als Gegenbild des melchisedekischen Priesterkönigs allseitig das Opfer geltend und wirksam (Röm. 8, 34), welches er als Gegenbild des aaronitischen Hohenpriesters durch das Opfer seiner selbst im Kreuzestode gebracht hat.

### Homiletische Andeutungen.

Seligmachen ist der höchste Zweck des Priesterthums Jesu Christi. — Das Priesterthum Christi ist ebenso wirksam als bleibend und allumfassend. — Das Nahen zu Gott ist nur möglich durch den Sohn, gelangt aber durch ihn auch zur seligen Vollendung. — Worin liegt einerseits die Unentbehrlichkeit, andererseits die Unvergänglichkeit des Priesterthums Christi? — Worin besteht, worauf beruhet und wodurch geschieht die vollkommene Rettung der Menschen durch Jesum Christum? — Christus hat in seinem Priesterthum keinen Nachfolger, weil er ewig lebt, und keinen Stellvertreter, weil er selbst das Amt allgenügend bei Gott verwaltet.

Starke: Der erhöhete Jesus bittet wirklich vor dem Thron seines himmlischen Vaters für die Menschen auf eine ihm anständige Art, so lange das Reich der Gnaden währt, da er die Menschen noch selig machen kann. — Wahre Glieder Christi erweisen ihr geistliches Priesterthum gegen andere auch darin, daß sie für sie fleißig beten, obgleich nicht auf eine verdienstliche Art, wie Christus für uns bittet, doch erhörlich und zum Segen. — Priester, Bischof und Prälat, alles nichts. Christus ist der rechte Erzpriester und Erzhirte, dem alles dienet und durch den alles weidet und lebet leiblich, geistlich und ewig.

Rieger: Der Tod Jesu Christi hat ihn nicht an der Fortsetzung seines priesterlichen Amts und Geschäfts verhindert, sondern war vielmehr selbst ein Stück davon. — Daß Christus immerdar lebet, ist nicht nur ein Vorzug für diesen Lebendigen selbst, sondern auch ein Segen für uns. — Viele zu meiner Seligkeit auch förderlichen Umstände können sich verändern; aber dieser Hauptumstand nicht: er lebet immerdar und bittet für uns. — Wer gelangte sonst zum Ziel, wenn nicht immer im Heiligthume Gottes so priesterlich über uns gehandelt würde?

Heubner: Zu Gott kommen heißt nicht blos, im Gebet ihm nahen, sondern Gottes Gnade auf Erden erlangen und einst sein himmlisches Reich. — Christus ist nicht blos Fürbitter der zu Begnadigenden, sondern auch der schon Bekehrten bei ihren Schwachheitssünden. — Alle menschlichen Würden, Stiftungen, Schulen vergehen; Christi Würde und Amt ist unvergänglich.

Hahn: Im Himmel wird oft an uns gedacht, mehr als wir glauben; und im Herzen des Vaters und des Sohnes geht unsertwegen manches vor.

## V.

**Als der sündlose Gottessohn hat Jesus Christus sich selbst ein für allemal zum Opfer für die Sünden der Welt dargebracht.**

Kap. 7, 26—28.

Denn ein solcher Hoherpriester ziemte uns auch[1]), er, der heilig ist, unschuldig, unbe- 26
fleckt, abgesondert von den Sündern und höher als die Himmel geworden, *welcher nicht 27
täglich nöthig hat, wie die Hohenpriester, zuerst für die eigenen Sünden Opfer darzubringen, dann für die des Volkes; denn dies hat er ein für allemal gethan, indem er sich selbst darbrachte. *Denn das Gesetz stellt als Hohepriester Menschen auf, die mit Schwachheit behaftet 28
sind, das Wort des nachgesetzlichen Eidschwurs aber den auf ewig vollendeten Sohn.

[1]) Statt des bloßen *ἔπρεπεν* ist zu lesen *καὶ ἔπρεπεν* nach A. B. D. E., obwohl Sin. *καί* nicht hat.

## Exegetische Erläuterungen.

1. **Denn ein solcher** u. s. w. Mit τοιοῦτος wird auf den in V. 25 beschriebenen Hohenpriester zurückgewiesen, mit γάρ das Vorhandensein eines solchen durch seine Angemessenheit zu unseren Bedürfnissen begründet, mit καί das Naturgemäße und Berechtigte einer solchen Beziehung hervorgehoben und in den folgenden Prädikaten die spezielle Charakteristik unseres melchisedekartigen Hohenpriesters gegeben. Ὅσιος, bei LXX gewöhnlich Uebersetzung von חָסִיד, wird gewöhnlich auf das Verhalten gegen Gott bezogen, ἄκακος auf das gegen Menschen, ἀμίαντος auf die persönliche ununterbrochene Befähigung zu priesterlichem Dienst, λελογισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν auf sein Entrücktsein von jeder störenden Berührung mit den Lasterhaften, Joh. 7, 32—36; Jes. 53, 8; nicht auf seine innerliche Reinheit bei äußerem Verkehr mit den Sündern während seines Erdenlebens (Ebr.), ὑψηλότερος — — γενόμενος auf seine nach der Erhöhung eingetretene schlechthin überweltliche Daseinsweise. Doch ist zu bemerken, daß ὅσιος Offb. Joh. 15, 4; 16, 5 auch von Gott selbst gesagt wird und ἄκακος den LXX öfter im allgemeineren Sinne zur Uebersetzung von תָּם dient, daher wohl die Bejahung sittlicher Weihe und die Verneinung alles Argen gemeint ist (Hofm.)

2. **Welcher nicht täglich nöthig hat** ꝛc. Da καθ' ἡμέραν nicht heißen kann „am bestimmten Tage im Jahreswechsel" (Schlicht., Michael.), auch nicht mit διαπαντός zur Bezeichnung der jährlichen Wiederholung gleich zu setzen ist = immer und immer wieder (Grot., Böhm., de W., Ebr.), so nehmen mit Calov und den besten älteren Auslegern Bleek, Wieseler, Thol., Lün. an, daß der Vers., dem es auf den Gegensatz gegen das einmalige Opfer Christi angekommen, in ungenauem Ausdrucke die priesterlichen Opfer überhaupt mit dem hohenpriesterlichen Hauptopfer am jährlichen Sühntage zusammengefaßt habe. Man unterstützt diese Annahme durch die Hinweisung darauf, daß der Hohepriester nicht blos befugt war, am täglichen Brandopfer Theil zu nehmen, so oft er wollte (Mischn. tract. Thamid VII, 3), sondern daß er von diesem Rechte auch häufig Gebrauch machte, besonders an Sabbathen, Neumonden und bei festlichen Gelegenheiten (Joseph. jüd. Krieg V, 5, 5), und daß dasselbe von dem täglichen Räucheropfer gilt, welchem gerade eine sühnende Bedeutung zugeschrieben wurde, 3 Mos. 17, 11. 12; 4 Mos. 33, 10, LXX. Da dieses Opfer ursprünglich von Aaron persönlich Morgens und Abends dargebracht werden soll, 2 Mos. 30, 7; der Vers. unseres Briefes aber mehrfach auf die ursprünglichen Festsetzungen zurückgeht, welche ja die Bestimmung hatten, für alle Geschlechter Israels zu gelten, 2 Mos. 12, 14; 30, 8: so leidet der Ausdruck ἀνάγκην ἔχει um so mehr diese Erklärung, als schon Sir. 45, 14. 16 der Opferdienst überhaupt als Dienst Aarons bezeichnet ist und auch Philo (ed. Mang. II, 321) den Hohenpriester nennt: εὐχὰς καὶ θυσίας τελῶν καθ' ἑκάστην ἡμέραν. Gegen die Annahme aber, daß diese Stelle einen nur in dem egyptischen Oniastempel gebräuchlichen Ritus bezeuge (Wieseler), spricht entschieden die Thatsache, daß auch im jerus. Talmud, tr. Chagiga II, 4 und im babyl. Talmud tr. Pesachim 57 a vom Hohenpriester gesagt wird, daß er täglich opfere (Delitzsch, talmudische Studien XIII; in Rudelb. und Guerike Zeitschrift für die luth. Theol. und Kirche 1860, IV, 593 f.). Ebenso kann man daran erinnern, daß nach Philo I, 497 bei den täglichen Opfern die Priester ein Speisopfer für sich selbst, das Lammes-Opfer aber für das Volk darbrachten. Hierdurch würde auch für das πρότερον und ἔπειτα in seiner Beziehung auf das tägliche Opfer ein Anhalt gewonnen. Um so weniger Veranlassung hat man, ausschließlich an die hohepriesterliche Mincha, d. h. an das vegetabilische Ganzopfer zu denken, welches nach 3 Mos. 6, 13—16 der Hohepriester vom Tage seiner Salbung an täglich Morgens und Abends zu opfern hat, und zwar nicht für das Volk, sondern für sich selbst zur täglichen Weihe; und den Nachdruck darauf zu legen, daß dieses Speisopfer, Sirach 45, 14; Philo I, 497, 26; II, 321. 38; Joseph. Alterth. III, 10, 7 als θυσία bezeichnet und auch von Origenes (homil. IV. in Levit.) erwähnt wird (Lundius, jüd. Heiligth. III, 9 §. 19, neuerlich Thalhofer, die unblutigen Opfer des mosaischen Kultus S. 139—156). Wohl aber kann man den Umstand geltend machen, daß unser Vers. Kap. 5, 1 alles Opfern mit Einschluß der δῶρα im engern Sinn als ein in seinem letzten Grunde und Zwecke ὑπὲρ ἁμαρτιῶν geschehendes bezeichnet. Man muß nur nicht leugnen, daß zunächst die Vergleichung unserer Stelle mit Kap. 5, 3 doch auf ein eigentliches vom Hohenpriester περὶ ἑαυτοῦ dargebrachtes Sündopfer führt und daß die Folge der beiden Sündopfer zu keinem anderen Tage so gut paßt als zu dem jährlichen Sühnfeste. Unsere obige Darlegung zeigt jedoch, daß man nicht nöthig hat, deshalb der Auffassung von Hofmann (Schriftb. II, 1, 287; 2. Ausg. II, 1, 404) mit Riehm, Alford, Delitzsch im Komm. beizustimmen: „Nicht wird, was Christus zu thun hätte, mit dem verglichen, was die Hohenpriester tagtäglich zu thun haben, sondern das, was die Hohenpriester zu thun haben, mit dem, was Christus tagtäglich zu thun hätte: er müßte, weil es sich um immer neue, um stetige Sühnung handelte, Tag für Tag thun, was er nun ein für allemal gethan hat." Del. bemerkt, daß dieser Auffassung die feine Stellung des καθ' ἡμέραν, sowie der pluralische Ausdruck ὥσπερ οἱ ἀρχιερεῖς entspreche, hat aber seine Beistimmung zurückgenommen (Rudelbach, Zeitschrift 1860, IV, 595). Hofmann bezieht das τοῦτο ἐποίησεν auf den ganzen Satz πρότερον — — — λαοῦ, was auch Schlicht., Grot., Hammond, obwohl in anderem Sinne als er, thaten, indem Hofm. als Gegenbild zu dem vom Hohenpriester περὶ

ἑαυτοῦ dargebrachten Sündopfer das Flehen Jesu in Gethsemane betrachtet Kap. 5, 7. 8; während gegen den Sprachgebrauch Schlichting unter ἁμαρτίαι Christi infirmitates et perpessiones, Grotius die von Christo als Strafe für die Sünde der Menschheit übernommenen dolores versteht, von denen er durch den Tod befreiet ward. Delitzsch aber bezieht es mit den meisten [auf das hohepriesterliche θυσίας ἀναφέρειν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν τοῦ λαοῦ. Hofmann legt (N. T. V, 294) einen starken Nachdruck darauf, daß hier nicht προσφέρειν gesagt sei, welches mit τῷ θεῷ sich vervollständige, sondern ἀναφέρειν, welches sich vervollständige durch ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον, wodurch die Deutung von Darbringung des Sühnebluts im Allerheiligsten (Kurtz) von selbst ausgeschlossen sei. Auch betont er stark das Präsens für den angeblichen Gedanken, daß Christus jetzt nicht mehr täglich in der Nothwendigkeit sich befinde, das den Hohenpriestern eigenthümliche Opfer zu bringen. Mit γάρ V. 28 wird der sachliche Grund für das eben besprochene Verhältniß Christi zu den mosaischen Priestern eingeführt.

### Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Der Tod Jesu Christi am Kreuz ist seiner wesentlichen Bedeutung nach als eine dem Rathschluß Gottes entsprechende freiwillige Selbstopferung aufzufassen, jedoch nicht blos im Sinne einer sittlichen Aufopferung für anderer Wohl, sondern als ein stellvertretendes, die Sündenschuld des gesammten Menschengeschlechts sühnendes, die Sündenstrafe hinwegnehmendes, die Versöhnung mit Gott bewirkendes Opfer.

2. Seine Befähigung zu solcher Wirksamkeit hat dieser Tod durch die Beschaffenheit der Person, welche zugleich Priester und Opfer ist und alle Eigenschaften, welche im levitischen Kultus zwischen Priester und Opfer vertheilt sind und nur symbolische Geltung haben, in sich vereinigt und nach ihrer Wahrheit besitzt.

3. Die Natur dieses Selbstopfers Christi schließt den Fortbestand des symbolisch-typischen Priesterthums und Opferwesens ebenso aus, wie die ewige Geltendmachung desselben keine Wiederholung dieses vollkommenen Opfers und keine Stellvertretung oder die Darbringung irgend eines anderen Opfers von gleicher Würde und Bedeutung mit dem Opfer des auf ewig vollendeten Sohnes zuläßt.

4. Die Schwäche, mit welcher die Menschen behaftet sind, ist theils eine kreatürliche Beschränktheit, theils eine angeborne Sündhaftigkeit, theils eine persönliche Verschuldung. Hieraus ergibt sich der Partikularismus des gesetzlichen Hohenpriesterthums, seine nur symbolische Bedeutung und die Nothwendigkeit einer Mehrzahl einander ablösender Personen und sich wiederholender Handlungen mit gegenseitig sich ergänzenden Akten. Aber innerhalb der alttestamentlichen Offenbarung selbst weist das von Gott beschworene Verheißungswort auf den Universalismus, auf die Realität und auf die Faktizität der durch den auf ewig vollendeten Sohn vollzogenen Versöhnung hin.

### Homiletische Andeutungen.

Der Charakter des Priesterthums Jesu Christi in seiner Abhängigkeit von der Beschaffenheit der Person des Herrn. — Das alleinige Hohepriesterthum Jesu Christi entspricht vollständig den Bedürfnissen des menschlichen Geschlechts und dem geoffenbarten Rathschluß und Willen Gottes. — Die Schwachheit der Menschen und die ewige Vollendung des Sohnes. — Christus zugleich Priester und Opfer. — Die Ursachen des Opfers Jesu Christi sind a. die Sünde der Welt, b. der Rathschluß Gottes, c. der Liebesgehorsam des Sohnes. — Die Wirkungen des Selbstopfers Jesu Christi a. auf die Vollendung seiner eigenen Person, b. auf das Verhältniß der Welt zu Gott, c. auf die Beschaffenheit des von Menschen verwalteten Priesterthums. — Worin besteht der Vorzug des Hohenpriesterthums Jesu Christi?

Starke: Die Prediger tragen ihren Schatz in irdischen Gefäßen. Fehlen sie, keiner stoße sich daran, sie müssen auch für sich selbst das Opfer der Buße bringen. — Christus hat einmal ein Opfer gethan, dabei soll und muß es bleiben, und also ist es seinem Opfer verkleinerlich, ihn noch täglich opfern zu wollen, wie die päpstlichen Priester sich unterfangen. — Das einmal geschehene Opfer Christi dienet uns, wie zur Stärkung des Glaubens, also auch zur Heiligung des Wandels, daß wir darin beharren und nicht zurückweichen. — Siehe den Grund von der Gültigkeit und Vollkommenheit des einmaligen Versöhnopfers Christi; er ist Gottes Sohn, den der Vater vom Tode wieder auferwecket, in seine Herrlichkeit aufgenommen und zur Rechten seiner Majestät gesetzet hat.

Rieger: Die Tiefe unserer Noth und die Höhe der Absichten, auf die es Gott mit uns angefangen hat, erforderte einen solchen Hohenpriester, wie uns Gott an diesem einen bereitet hat. — Einen solchen Hohenpriester sollten wir haben, der bei dem reinsten Eifer für Gottes Ehre ihm doch eine Welt voll Sünder geziemend zuführen konnte. — Jesus hat genugsam gezeigt, daß er zwar der Sünder wahrer Freund aber der Sünde herzlich feind sei. —

Heubner: Der Grund der priesterlichen Würde Christi liegt in seiner Unschuld, Gerechtigkeit und Heiligkeit. — Die Wiederholung der Opfer war eine Erinnerung an die Schwäche und Sündhaftigkeit der Menschen.

Menken: Heiligkeit der Gesinnung und des Verhaltens schreibt die Schrift sterblichen Menschen zu, während dem sie im Fleisch und auf Erden leben, wie sie denn auch von den Gläubigen und Gerechten fordert, daß sie die Heiligkeit in dieser, nicht erst in der zukünftigen Welt in ihrem Herzen hegen und in ihrem Wandel beweisen sollen. Aber sie nennt keinen sterblichen Menschen vollkommen.

## Dritter Abschnitt.

### Dies Priesterthum vollzieht Christus als himmlischer König und Mittler des Neuen, im Alten Testament geweißagten Bundes.

### I.

**Als Hoherpriester des wahrhaften Heiligthums, welches Gott aufgerichtet hat und nicht ein Mensch, ist Christus hingesessen zur Rechten der Majestät im Himmel.**

Kap. 8, 1—5.

1 Hauptsache in Betreff des in Rede Stehenden ist: einen solchen Hohenpriester haben
2 wir, der hingesessen ist zur Rechten des Thrones der Majestät in den Himmeln *als Ver-
walter des Heiligthums und des wahrhaften Stiftszeltes, welches der Herr gefertigt, [und][1]
3 nicht ein Mensch. *Denn jeder Hoherpriester wird aufgestellt, sowohl Gaben als auch
Opfer darzubringen; weshalb es nothwendig ist, daß auch dieser etwas habe, was er dar-
4 brächte *Wäre er nun[2] auf Erden, so wäre er gar nicht Priester, da solche, welche die
5 Gaben nach dem Gesetz darbringen[3], vorhanden sind, *als welche einem Abbilde und Schatten-
riß des Himmlischen dienen gemäß dem Spruch, welchen Moses erhielt, als er im Begriffe
war, das Zelt zu Stande zu bringen; denn: »siehe zu«, spricht er, »daß du alles macheſt[4]
gemäß dem dir auf dem Berge gezeigten Bilde.«

#### Exegetische Erläuterungen.

1. **Hauptsache in Betreff des in Rede Stehenden ist.** Da der Verf. zu etwas noch nicht speziell Dargelegtem kommt, indem er zu der Vergleichung der in der mosaischen Stiftshütte dienenden Priester mit dem im Himmel als dem wahren Heiligthume fungirenden König-Priester Christus fortschreitet, so kann κεφάλαιον hier nicht die „Summa" bedeuten (Erasm., Luth., Calv. u. a.), sondern nur die „Hauptsache". Auch zeigt die Form des Beisatzes ἐπὶ τοῖς λεγομένοις, daß nicht von einem zusammenfassenden Inbegriff oder einer Rekapitulation des schon Besprochenen (Hofm.) die Rede ist, was durch κεφ. τῶν εἰρημένων ausgedrückt sein würde. Aber die Ausdrucksform im partic. praes. zeigt auch, daß es sich nicht um ein zu dem Früheren Hinzukommendes handeln kann (Calov, Ebrard u. a.), sondern um den Haupt- und Höhenpunkt der ganzen in Rede stehenden Entwickelung, der wegen der Beschaffenheit der Leser besonders bemerklich gemacht wird. Dieser Hauptpunkt ist die Qualitäts-Bestimmung unseres Hohenpriesters Christi, welcher als der zur Rechten Gottes hingesessene Messias nur in dem Heiligthume fungiren kann, als dessen irdisches Abbild das Mosaische zu betrachten ist. Deshalb ist V. 2 ohne Komma an V. 1 anzuschließen. Für den Sinn gleichgültig ist es, ob die das Kapitel beginnenden Worte als Acc. absol. oder als im Nomin. vorausgeschickte Appositon des ganzen nachfolgenden Satzes betrachtet werden. Ganz verfehlt ist die Erklärung Hofmanns, welcher hinter κεφ. δέ ein Kolon setzt: zu denen hinzu, welche Hoheprieſter hießen, haben wir u. s. w.

2. **Als Verwalter des Heiligthums und des wahrhaften Stiftszeltes.** Gewöhnlich wird das Adjekt. ἀληθινῆς durch Zeugma auch auf ἁγίων bezogen. Allein dann entsteht entweder eine Tautologie oder die Schwierigkeit einer Unterscheidung von ἁγίων und σκηνῆς, wenn ersteres Wort neutral genommen wird. Ganz willkürlich ist die Auffassung von Chr. F. Schmid, τὰ ἅγια bezeichne den ganzen Tempel und σκηνή das Allerheiligste. Die umgekehrte Deutung wäre sprachlich die am nächsten liegende, da unser Verf. stets mit Ausnahme von Kap. 9, 3 das Allerheiligste mit dem einfachen ἅγια bezeichnet. Aber was wäre das für eine Unterscheidung des Theils vom Ganzen, wenn dieser Theil doch wieder bei dem Ganzen mit einbegriffen werden müßte? Es würde vielmehr folgen, daß die σκηνή auch nur einen Theil des ganzen Heiligthums bezeichnen könnte und zwar den vom Allerheiligsten unterschiedenen Theil, welcher Kap. 9, 2 σκηνὴ ἡ πρώτη heißt. Aber welche Anwendung soll man von dieser Unterscheidung machen? Nach Delitzsch soll τὰ ἅγια den jenseits aller Himmel

[1]) Das καί ist zu tilgen nach Sin. B. D*. E*. 17.

[2]) Statt εἰ μὲν γάρ ist εἰ μὲν οὖν zu lesen nach Sin. A. B. D*. 17. 73. 80. 137.

[3]) Die Worte τῶν ἱερέων vor τῶν προσφερόντων finden sich nicht in Sin. A. B. D*. E*. 17. 73. 137 und sind als Glossem zu betrachten, zu dessen Tilgung schon Grotius, Mill und Griesbach geneigt waren. Der Artikel vor νόμον fehlt Sin. A. B. 57. 80.

[4]) Statt ποιήσῃς ist nach allen Auktoritäten ποιήσεις zu lesen.

befindlichen Thron Gottes bedeuten, die ewige Doxa Gottes selbst, in welche Christus eingegangen ist und wo er uns mittlerisch vertritt, die σκηνή aber den Herrlichkeitshimmel der Engel und aller Seligen bezeichnen, in welchem Christus mittlerisch waltet. Dieser Deutung widerspricht, von allem Uebrigen abgesehen, der unmittelbare Sprachgebrauch unserer Stelle selbst, nach welcher Christus als τῶν ἁγίων λειτουργός hingesessen ist zur Rechten des Throns der Majestät ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Schwerlich wird aber jemand geneigt sein, mit Hofmann (Weiß. II, 189 ff.; Schriftbeweis II, 1, 405) unter σκηνή nach Beza, Gerhard u. a. den Leib Christi und im weiteren Sinne nach Calov, Braun u. a. die christliche Gemeinde oder nach seiner jetzigen Deutung (N. T. V, 305) unter ἅγια den überweltlichen Ort Gottes, unter σκηνή die Stätte seiner Weltgegenwart zu verstehen. Viel näher läge es, τὰ ἅγια, wenn auch nicht mit Seb. Schmidt, Braun, Rambach auf die zum Priesterdienst erforderlichen Geschäfte und Geräthe, oder mit Kurtz auf die Opfer, doch mit Luther u. a. auf die heiligen und wahrhaften Güter zu beziehen. Aber dieser Auffassung ist die Verbindung einerseits mit σκηνή, andererseits mit λειτουργός nicht günstig, welches letztere Wort in diesem Zusammenhange doch wohl statt der ursprünglichen Bedeutung eines öffentlichen Beamten zum Besten des Volkes die durch LXX vermittelte spezielle Beziehung auf priesterliche Stellung und Verrichtung hat. Gibt man nun den Gedanken an ein Zeugma auf, so folgt weder, daß man mit Hofmann zu der unnatürlichen Verbindung der Worte ἐν τοῖς οὐρανοῖς mit τῶν ἁγίων λειτουργός gedrängt werde, noch daß nur die schon von Primas. und Oekum. vorgeschlagene maskuline Auffassung von τῶν ἁγίων übrig bliebe, wozu die Bezeichnung Christi als des λειτουργός nicht paßt. Man braucht nur das καί explikativ zu nehmen und alles ist in Ordnung. — „Ἀληθής schließt das Unwahre und Unwirkliche, ἀληθινός das seiner Idee nicht entsprechende aus. Das Maß des ἀληθής ist die Wirklichkeit, das des ἀληθινός die Idee. Bei ἀληθής entspricht die Idee der Sache, bei ἀληθινός die Sache der Idee." (Kahnis, Abendmahl S. 119.) Sachparallele Weish. 9, 8.

3. **Denn jeder Hoherpriester** ꝛc. Manche Ausleger nehmen V. 3, welchen Camero, Bengel u. a. sogar in Parenthese schließen, für eine Zwischenbemerkung, welche fehlen könne (Michael.), oder die Gedankenreihe störe (de W.), oder eine durch andere Gedanken wieder verdrängte Wendung nehme (Thol.), oder zur Erläuterung des Ausdrucks λειτουργός diene (Lün.). Allein das Interesse des Verf. ist nicht, darzulegen, daß Christus ein Opferpriester sein muß, weil das λειτουργεῖν oder die Opferhandlung etwas Wesentliches in der Amtsverrichtung eines jeglichen Hohenpriesters ist (Lün.), sondern er leitet den Beweis für die Behauptung ein, daß die λειτουργία Christi nur in einem himmlischen Heiligthume, welches der Idee des in der mosaischen Stiftshütte abbildlich und typisch dargestellten Heiligthums entspricht, vollzogen werden könne. Erwiesen war schon aus der Schrift, daß der Messias von Gott wie zum Könige so zum Hohenpriester bestimmt sei. Als Hoherpriester muß er nothwendig ἔχειν τι ὃ προσενέγκῃ. Unausgesprochen bleibt hier noch, worin dies besteht; und es ist reine, überdies Schwierigkeiten erzeugende Willkür, das λειτουργεῖν und das προσφέρειν auf Opferhandlung als solche zu beschränken. Es ist nur die Rede von der Nothwendigkeit priesterlicher, durch Christum zu vollziehender Verrichtungen, wie schon Justiniani, Este u. a. sahen. An der gesetzlichen Kultusstätte, wo die levitischen Priester fungiren, hätte aber Christus gar nicht Priester sein können; folglich bedarf er für die Vollziehung seines priesterlichen Berufes eines himmlischen und seiner Idee entsprechenden Heiligthums. Hieraus ergibt sich, daß zu ἀναγκαῖον nicht ἦν zu ergänzen ist (Peschito, Beza, Beng., Bl., de W., Lün.), sondern ἐστίν (Vulg., Luth., Calv. u. a.), und daß nicht von dem ein für allemal dargebrachten Opfer des Leibes Christi am Kreuz die Rede ist. Der Aorist zwingt weder mit Lün. zu übersetzen: „weshalb nothwendig war, daß auch dieser etwas hatte, was er darbrächte", noch mit Hofm.: „weshalb nothwendig ist, daß er etwas habe, was er dargebracht". Statt ὅ zu lesen ᾧ = wo, ist gar keine Veranlassung.

4. **Wäre er nun auf Erden, so wäre er gar nicht Priester.** Εἰ ἦν kann hier nicht heißen: „gewesen wäre" (Böhme, Kuinöl), auch ist nichts zu ergänzen, weder μόνον (Grot. u. a.) noch ἱερεύς (Zeger, Beng., Carpz. u. a.). Das οὐδέ gehört zu ἦν, nicht zu ἱερεύς. Hätte der Verf. sagen wollen, daß Christus in dem angenommenen Falle nicht einmal Priester, geschweige denn Hoherpriester sein könnte (Bl., Bisp., Hofm.), dann würde er geschrieben haben οὐδ' ἱερεὺς ἂν ἦν.

5. **Als welche einem Abbild und Schattenriß des Himmlischen dienen.** Λατρεύειν steht zwar gewöhnlich mit dem Dativ der Person, welcher man dient, doch findet sich der Dativ der Sache, an welcher (nicht: durch welche) man dient, auch Kap. 13, 10. Die eigentliche Bedeutung von ὑπόδειγμα ist die eines veranschaulichenden Bildes, weshalb dieses Wort Kap. 4, 11 = παράδειγμα, Beispiel, Vorbild gebraucht werden konnte, hier aber wie Kap. 9, 23 und gewöhnlich „das Abbild" bezeichnet mit dem Nebenbegriffe des nur andeutenden Abrisses. Der Gegensatz von σκιά ist nicht blos σῶμα, wodurch auf das Wesenlose hingewiesen wird (Kol. 2, 17), sondern auch εἰκών Kap. 10, 1, wodurch das Dunkle des Schattenrisses vor die Seele geführt wird. Zu τῶν ἐπουρανίων ist nicht ἁγίων zu ergänzen (Lün.); denn die folgenden Kapitel zeigen deutlich, daß nicht himmlische Lokalitäten, sondern himmlische Verhältnisse und göttliche Gedanken als das durch Christum realisirte, durch das mosaische Heiligthum sym-

bolisirte Urbild betrachtet werden. So ist auch 2 Mos. 25, 40 weder von einem wirklichen Tempel als Urbild der Stiftshütte die Rede, welchen Mose vom Sinai aus als im Himmel stehend geschauet habe, noch von einem Originalbau, den Gott selbst als Modell auf den Sinai hingesetzt hätte, wo er nach den späteren Rabbinen für ewig stehen soll, sondern von einem Bauvorbilde, das dem Mose im prophetischen Gesichte gezeigt und mit göttlichem Worte beschrieben wird 2 Mos. 26, 26—30. Diese Bedeutung „Bau-Muster" paßt für das Wort תַּבְנִית, welches Jos. 22, 28 Bauwerk und 5 Mos. 4, 17 Bildwerk jeder Art bezeichnet und Ps. 144, 12 auf ein plastisches Muster hinweiset, sehr gut 2 Mos. 25, 40. Der prophetischen Anschauung aber eines Bauvorbildes, welches himmlische Verhältnisse ausdrückt, entspricht es nicht, mit Ebrard an eine bloße Zeichnung oder einen Bauriß zu denken, obgleich diese Bedeutung an sich dem betreffenden Worte zukommen kann nach 2 Kön. 16, 10, wo es „Abriß", und 1 Chron. 28, 11 ff., wo es „Grundriß" bedeutet. Das Vorbildliche tritt besonders stark Jesaj. 44, 13 hervor, weil dort V. 14 das Holz gesucht werden soll zur Ausführung des V. 13 angegebenen Baumusters.

### Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Nachdem Christus als Hoherpriester sein Leben am Kreuz zum Sühnopfer gegeben und mit diesem sühnenden Blut ins Allerheiligste des Himmels eingegangen, ist er nicht wieder aus dem Himmel zur Erde zurückgekehrt, wie der aaronitische Hohepriester nach vollbrachter Blutsprengung das Allerheiligste wieder verlassen mußte. Die Stellung und Verrichtung der levitischen Priester reicht nicht aus zum Typus des Versöhnungswerkes Christi und seiner Mittlerstellung. Christus ist ein Priester anderer Art und hat hierfür zum Typus den Melchisedek. Bei dieser Vergleichung ist die Hauptsache die Erkenntniß, daß Christus König-Priester im Himmel ist, d. h. nach seiner Erhöhung zur Rechten der Majestät nicht aufhört, priesterlich zu walten.

2. Da das melchisedekische Priesterthum ein anders geartetes als das levitisch-aaronitische ist, so kann sich dasselbe nicht auf eine Opferung Christi im Himmel beziehen, sondern nur auf ein priesterliches Walten, durch welches das zuvor schon am Kreuz und zwar ein für allemal gebrachte hohepriesterliche Opfer vor Gott geltend und an den Menschen wirksam gemacht wird. Dies priesterliche Walten in Darbringung von Fürbitten und in Segnungen vollzieht Christus aber als Hoherpriester, der auf dem Thron Gottes sitzt, d. h. auf Grund seines Opfers am Kreuz und in Kraft seiner Stellung als verklärter Gottmensch. „Christi Blut ist zwar bei seiner Schlachtung auf Erden vergossen und so von dem Opferleib, wie im Vorbilde mit den Thieren geschah, geschieden worden. Aber es gehörte doch nicht blos auf den Erdboden, sondern ins Heiligthum Gottes hinein, den Gnadenthron zu besprengen. Und nachdem es einmal dahingebracht und auf göttliche Weise gesprenget ist: so gehört dies nun zu dem Amte unseres Hohenpriesters, den wir im Heiligthum haben, daß er's auch auf unsere Herzen und Gewissen sprenge und unser zwar noch im Blute, aber nicht in Gottes Liebe wallendes Leben wiederum an das wahre Leben der göttlichen Liebe knüpfe" (Steinhofer).

3. Da nach der Schrift das Priesterthum dem Messias wesentlich eigen ist, so muß derselbe nothwendig priesterliche Funktionen von wesentlicher Bedeutung stets vollbringen; aber es folgt auch hieraus durchaus nicht, daß er in einer beständigen Opferthätigkeit gedacht werden müsse, wie diejenigen thun, welche unter dem himmlischen Opfer entweder die Person des verklärten Gottmenschen verstehen und so auf das Meßopfer kommen (zuletzt noch Thalhofer), oder die Gläubigen aller Geschlechter als die von Christo Gott dargebrachte Opfergabe betrachten (Theodor Mops., Chrys., Cyrillus Alex.). Selbst dies folgt nicht, daß bei der Darbringung speziell an das Blut gedacht werden müsse (Del.). Denn wenn man diesen Akt auch mit Recht von der Schlachtung unterscheidet und bei einer ausgeführten Vergleichung Christi mit dem aaronitischen Hohenpriester, wie Kap. 9 und 10, die Schlachtung speziell auf die Kreuzigung und die Darbringung auf die Besprengung des Gottesthrones mit dem Opferblut bezieht, so darf man die dann entstehende sinnliche Schilderung des Hergangs bei der durch Christi Tod bewirkten Sühne doch nicht zu weit ausdehnen und namentlich nicht vergessen, daß diese Akte unmittelbar auf einander am Sühntage folgten, sachlich untrennbar zusammen gehören und eine Sühne im objektiven Sinne bewirken, welche wesentlich von der nur auf Grund und in Folge derselben von den Subjekten zu erlangenden Versöhnung unterschieden ist. In dieser Beziehung ist die Darbringung Christi durch sein Selbstopfer am Kreuz eine nur einmalige, wodurch er eine ewige Erlösung zu Stande gebracht hat.

4. Zu den priesterlichen Funktionen gehört aber auch ein Heiligthum. Das irdische, von Menschenhand gebaute kann jedoch nicht dasjenige sein, an welchem Christus sein Priesterthum hat. Dort dienen Menschen aus einem Stamme, welchem Jesus, welcher Christus ist, nicht angehört. Auch ist dieses Heiligthum schon bei seiner Errichtung als ein bloßes Abbild bezeichnet worden. Es muß also ein himmlisches Heiligthum sein, zu welchem der messianische Priesterkönig gehört und in welchem er priesterlich waltet. Alle Versuche jedoch, ein solches als eine besondere Lokalität im Himmel festzuhalten, welche das reale Urbild der mosaischen Stiftshütte sei, scheitern daran, daß „die verschiedenen Christo hier gegebenen Prädikationen, sinnlich gefaßt, sich einander ausschließen (Tholuck), und daß nach 2 Mos. 25 nicht blos die Stiftshütte, sondern auch sämmtliche Geräthschaften

derselben nach dem himmlischen Bauvorbilde gemacht werden sollen. Man muß also diesen Ausdruck zur Einkleidung des Gedankens der durch Christum bewirkten Versöhnung und Herstellung unserer Gemeinschaft mit Gott rechnen, herbeigeführt durch die Bezeichnung der Thätigkeit Christi als einer priesterlichen; weshalb auch Luther mit den meisten Alten an die Güter des Reiches Gottes dachte.

### Homiletische Andeutungen.

Die Urbilder, nach denen wir unser Leben und unsere Verfassung einzurichten haben, sind uns von Gott gezeigt und in der Heiligen Schrift beschrieben. — Durch sein königliches Thronen im Himmel wird uns die hohepriesterliche Würde, Macht und Thätigkeit Jesu erst recht verständlich, bewundernswürdig und eindringlich. — Ob wir den Hohenpriester, welchen wir haben, auch zu unserem Heile auf uns wirken lassen? — Als Volk des Neuen Testaments gehören wir zum himmlischen Heiligthum und haben dadurch große Vorrechte; wie halten wir es mit den entsprechenden Pflichten?

Starke: Gottlob, daß wir einen Hohenpriester haben, der zur Rechten der Majestät in der Höhe sitzet und dessen Opfer und Fürbitte demnach unendliche Kraft hat. — Christus ist seiner Kirche Pfleger, er theilet selbst die heiligen Himmelsgaben aus. O daß wir nur mit völligem Glauben zu diesem treuen Hohenpriester eileten und aus der Fülle seiner Gnade einen rechten Schatz und Reichthum himmlischer Güter holeten! — Eben darum, daß Christus nach vollendetem einem Opfer zur Rechten Gottes sitzet, erfüllet er alles in allem. — Wer Gott nur das Aeußerliche und den Körper opfert, opfert ein jüdisch und kein christlich Opfer.

Rieger: Wir haben einen Priester, wie wir ihn bedürfen. Der Vater hat ihn bereitet; Liebe und Gehorsam hat ihn in das Amt gezogen; nach allem, was zuvor auf ihn geschrieben war, ist er vollendet; im Evangelium wird er uns vorgestellt, und der Glaube hält sich an ihm. — Wie Gott sich einen Stuhl der Majestät, einen Mittelpunkt seiner Regierung und der Mittheilung seines Lebens und seiner Herrlichkeit bereitet hat, so hat er sich auch eine Wohnung oder heilige Hütte zugerichtet, worin dieser Stuhl der Majestät ist und worin er sich priesterlich bedienen und anbeten läßt von denen, die zu ihm nahen. — Des Tempels, als seines Vaters Haus, hat sich der Heiland zum Lehren bedient, auch dies Bethaus für alle Völker von allen Mißbräuchen gereinigt; aber auf Golgatha, nicht an des Altars Boden, floß sein am Stamm des Kreuzes vergossenes Blut.

Hahn: Man muß dem lieben Heiland bei seinem Leidenslauf ganz nachsehen bis in den Himmel hinein. —

Heubner: Wäre Christus nicht in dieser überschwänglich genauen Verbindung mit Gott im Himmel, so könnte er nicht in eigner Vollmacht die Sündenvergebung ertheilen, die Sünden wahrhaft tilgen und die Folgen der Sünde hemmen. — Unser Gottesdienst und Priesterthum soll ein Nachbild des himmlischen Gottesdienstes sein.

## II.

### Christi Priesterdienst ist um so vorzüglicher, als ja auch der Bund, dessen Mittler er ist, auf besseren Verheißungen ruht, als der zum Untergang bestimmte Alte Bund nach dem eigenen Zeugniß desselben.

Kap. 8, 6—13.

Nun aber ist ihm um so viel vorzüglichere Priesterverrichtung zu Theil geworden[1]), 6
als er auch eines vorzüglicheren Bundes Mittler geworden ist, als welcher ja auf Grundlage
vorzüglicherer Verheißungen festgesetzt worden ist. *Denn wäre erst jener erste [Bund] 7
tadellos, so würde nicht für einen zweiten Platz gesucht werden. *Denn tadelnd sagt er 8
ihnen: »Siehe, Tage kommen, spricht der Herr, und ich werde auf das Haus Israel und
auf das Haus Jakob hin einen neuen Bund abschließen, *nicht nach der Art des Bundes, 9
den ich ihren Vätern gemacht habe am Tage, wo ich ihre Hand ergriff, sie aus dem
Lande Egypten auszuführen; denn sie ihrerseits blieben nicht in meinem Bunde, und ich
meinerseits gab die Fürsorge für sie auf, spricht der Herr. *Denn das ist der[2]) Bund, den 10
ich schließen werde mit dem Hause Israel nach jenen Tagen, spricht der Herr, gebend meine
Gesetze in ihren Sinn, und ich werde sie auf ihre Herzen aufschreiben, und ich werde
ihnen Gott sein, und sie werden mein Volk sein. *Und nicht mehr werden sie lehren ein 11
jeglicher seinen Mitbürger[3]) und ein jeglicher seinen Bruder und sagen: lerne den Herrn

[1]) Die attische Form τετύχηκε statt der Rec. τέτευχε findet sich in den Minusc. 47. 72. 73. 74. Am besten bezeugt aber durch A. D*. K. L. 80. 116. 117 ist die Form τέτυχεν. Im Sin. steht τέτυχε, der Korr. setzt τέτευχε.

[2]) Zwar fügen A. D. E. noch μου hinzu, was auch viele Codd. der LXX lesen. Aber gerade Cod. Alex. der LXX und Sin. haben es nicht.

[3]) Statt τὸν πλησίον ist nach allen Auktoritäten zu lesen τὸν πολίτην.

kennen. Denn alle werden mich kennen vom Kleinsten[1]) bis zum Größesten unter ihnen.
12 *Denn versöhnlich will ich sein ihren Ungerechtigkeiten, und ihrer Sünden und ihrer
13 Uebertretungen[2]) will ich nicht mehr gedenken.« — *Indem er sagt »einen neuen«, hat er alt gemacht den ersten, das Veraltende aber und das Alternde ist nahe dem Verschwinden.

## Exegetische Erläuterungen.

1. **Nun aber** ꝛc. Es wird im Gegensatz gegen die V. 4. aufgestellte Annahme das wirkliche Sachverhältniß dargelegt und bemerklich gemacht, daß der Priesterdienst Christi, obgleich für ihn am mosaischen Heiligthum keine Stelle ist, doch nicht etwa geringeren Werth als der so hoch gehaltene levitische habe, sondern vielmehr diesen um so viel übertreffe, als der Neue Bund, dessen Mittler Christus ist, den Alten Bund übertrifft, als einen solchen, der zwar auch auf göttliche Verheißungen gegründet ist, aber gerade durch diese auf seine noch unvollkommene Beschaffenheit und transitorische Bedeutung hingewiesen wird. Das *νυνὶ δέ* ist also nicht temporell, sondern logisch zu nehmen, jedoch nicht folgernd, sondern gegensätzlich fortschreitend.

2. **Festgesetzt.** Der Ausdruck *νενομοθέτηται* zeigt, daß der Verf. den Neuen Bund theils als eine geschichtlich zum Abschluß gekommene Thatsache, theils als eine von Gott festgestellte und deshalb nicht blos gültige, sondern auch nach festen Normen wirkende Heils- und Lebensordnung betrachtet wissen will, wie solches auch Paulus thut Röm. 3, 27; 8, 2; 9, 31.

3. **Platz gesucht werden.** Bleek findet den Gedanken ausgedrückt, daß Gott dann nicht nöthig gehabt hätte, in den Herzen der Menschen nach einem besseren Platz für seinen Bund zu suchen, als der Platz auf den steinernen Tafeln gewesen war. Allein wenn auch die Aussage, daß der erste Bund nicht tadellos war, auf den äußeren Charakter der alttestamentlichen Institutionen geht, so hätte der Verf. doch, wenn jener Gedanke ihm im Sinn gelegen, schwerlich die Worte *ἐν ταῖς καρδίαις* fehlen lassen. Auch liegt der Nachdruck sicher nicht auf *τόπος*, sondern auf *δευτέρας*. Falsch ist die Uebersetzung „gesucht worden sein" (Erasm., Calv., Bez. u. a.). Diese hätte das plusquamperf. erfordert. Die folgende Schriftstelle, welche die Verheißung eines neuen Bundes enthält, soll nach Delitzsch zeigen, daß Gott in seinem Rathschluß für einen solchen schon eine Stelle hatte und deshalb in der Weltgeschichte den Platz für die Verwirklichung desselben suchte. Tholuck nimmt an, daß *τόπον ζητεῖν* hier im Sinne von *τόπον λαμβάνειν* Apostg. 25, 16 = Veranlassung nehmen stehe. Ebrard und Lün. denken an die Vermischung der beiden Sätze *οὐκ ἂν ἦν τόπος δευτέρας* = es wäre kein Platz für einen zweiten gewesen und *οὐκ ἂν ἐζητεῖτο δευτέρα* = man hätte nicht einen zweiten gesucht.

4. **Denn tadelnd sagt er ihnen.** Lachmann liest nach A. D*. K. 17, 39 *αὐτούς*. Diese Beziehung auf die Israeliten ist jedoch auch bei der mehr bezeugten Lesart *αὐτοῖς* möglich, da *μέμφεσθαι* ebensowohl mit Dat. als mit Akk. konstruirt wird. Diese Auffassung ziehen mit Peschito, Vulgata, Chrys., Luther und Calvin die meisten, auch Bisping und Delitzsch vor. Feiner jedoch ist es, wenn der Gegenstand des Tadelns hier unbestimmt gelassen (de W., Ebr.) und *αὐτοῖς* zu *λέγει* gezogen wird mit Faber, Stapul., Piscator, Schlichting, Grot., Bl., Lün., Reiche u. a. Man darf nur nicht geradezu *αὐτήν* ergänzen und behaupten, daß *μεμφόμενος* offenbar dem *ἄμεμπτος* V. 7 korrespondire. Dies entspricht nicht den aus Jer. 31, 31—34 citirten Worten, in welchen der positive Tadel sich auf das Volk bezieht und nur indirekt den Bund trifft, der nicht im Stande war, das richtige Verhalten des Volks herbeizuführen. Ganz dasselbe sagt hier die Bezeichnung desselben als nicht *ἄμεμπτος*, und es ist gewiß nicht zulässig, den negativen Ausdruck dem positiven gleichzusetzen. Auf der anderen Seite geht Delitzsch zu weit, wenn er die Nichtbezeichnung des Gegenstandes des Tadelns eine zweideutige Schwebe nennt. Es wird vielmehr die Anwendbarkeit des Tadelns nach zwei Seiten hin angedeutet, und dies ist ganz dem Sachverhältniß entsprechend. In dem Citate selbst, welches den Schriftbeweis der voraufgehenden Aussage beibringt, hat der Verf. *συντελέσω* gesetzt statt *διαθήσομαι*, und *ἐποίησα* statt *διεθέμην*, offenbar in der Absicht, den Neuen Bund als von Seiten Gottes her vollendeten auch durch den Ausdruck bemerklich zu machen.

5. **Gebend.** *Διδούς* steht nicht statt *δώσω* (Beng. u. a.), auch ist weder dies Wort zu ergänzen (Heinr., Steng. u. a.), obgleich Cod. Alex. der LXX *διδοὺς δώσω* liest, noch *εἰμί* oder *ἔσομαι*. Will man etwas ergänzen, so könnte es nur *διαθήσομαι* sein (Del.), an welches voraufgehende Wort man auch anschließen kann (Lün.), wenn man nicht vorzieht, daran zu erinnern, daß Beispiele eines Uebergangs vom partic. in das temp. finit. nichts Seltenes sind (Winer). Sprachlich möglich ist auch die Verbindung mit dem folgenden *ἐπιγράψω*, dann ist *καί* = auch (Böhm., Paul.).

[1]) Das *αὐτῶν* hinter *ἀπὸ μικροῦ* ist zu tilgen nach Sin. A. B. D*. E*. K. 17. 31. 61. 73. 80.

[2]) Für die Beibehaltung der Worte *καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν* sprechen A. D. E. K. L. Im Sin. hat sie jedoch erst der späteren Korrektor zgesetzt. In B. 17. 23. Vulg. und anderen Uebersetzungen fehlen sie.

6. **Indem er sagt „einen neuen“ u. s. w.** Aus der angezogenen Schriftstelle zieht unser Verfasser mit Betonung des Wortes καινή = nova den Schluß, daß der mosaische Kultus schon bei seinem Bestehen für den alten erklärt sei, der sich im Hinsiechen ohne Aussicht auf Verjüngung befinde. Παλαιοῦν heißt ursprünglich nicht antiquiren = als alt und unbrauchbar abschaffen (Beza, Erasm. u. a.), sondern antiquum reddere, der Vergangenheit überweisen und in Gegensatz stellen zu dem novum, dem bisher noch nicht Dagewesenen. Diese transitive Bedeutung hat es auch Hiob 9, 5; 32, 15; Klagelieder 3, 5; welche Dan. 7, 25 in den Sinn übergeht: als veraltet beseitigen. Denn das der Vergangenheit Ueberwiesene fällt auch dem Veralten, dem vetus anheim, und dies ist bei Lebendigem ein senescere. Die intransitive Bedeutung „alt werden“ findet sich nur Jes. 65, 22. In der außerbiblischen Literatur ist von diesem überhaupt nur der spätern Gräcität angehörenden Worte nur das med. oder pass. gebräuchlich. Das perfect. in unserer Stelle weist auf die vollendete Thatsache hin.

### Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Aus der Erhabenheit des Priesters ward Kap. 7, 22 auf die Erhabenheit des durch ihn in seinem ewigen Bestande verbürgten Bundes geschlossen, weil die durch Befehl des Gesetzes aufgestellten sterblichen Priester keinen Vergleich aushalten können mit dem durch ein beschworenes Gotteswort verheißenen, in Kraft seines unauflöslichen Lebens wirksamen König = Priester, welcher der auf ewig vollendete Sohn ist. Es entsteht also nicht eine bloße Umkehrung des Verhältnisses, noch weniger ein Zirkelbeweis, wenn hier aus der Vorzüglichkeit des auf bessere Verheißungen gegründeten Bundes auf die Vorzüglichkeit der Priesterverrichtungen dessen geschlossen wird, der nicht blos Bürge, sondern auch Mittler, d. h. Stifter, Erhalter, Beleber dieses Bundes ist.

2. Auch der Neue Bund hat eine durch Offenbarung des göttlichen Willens festgestellte Einrichtung und Ordnung, deren Grundlagen sich in den messianischen Weißagungen des Alten Testaments finden. Unter ihnen tritt besonders in der hier berührten Beziehung die Weißagung Jer. 31, 31—34 hervor, deren Seitenstück Ezech. 36, 25—27 ist, und welche am deutlichsten innerhalb des Alten Testaments selbst den besonders von Paulus 2 Kor. 3, 6—9 scharf betonten Gegensatz der gesetzlichen und der evangelischen Oekonomie und den blos pädagogisch-temporären Charakter der Gesetzesinstitutionen ausspricht.

3. Es wird in dieser Weißagung ein Neuer Bund verheißen, welchen Jehovah mit Israel und mit Juda, also mit dem gesammten Volke, dessen Wiederherstellung und Wiedervereinigung auf dem Boden des gelobten Landes von dem Propheten auch verheißen wird, schließen will und mit welchem es sich anders als mit dem nach der Ausführung des Volkes aus Egypten geschlossenen verhalten soll. Das alte Verhältniß zu dem bundbrüchigen Volke hebt der heil. Gott nach seiner Gerechtigkeit auf, aber nach seiner Gnade will er durch einen Neuen Bund, zu welchem er jetzt schon den Grund durch vorzüglichere Verheißungen legt, ein Rettungsmittel bereiten.

4. Das Vorzüglichere dieser Verheißungen besteht darin, daß der göttliche Wille dem Volke nicht mehr als ein bloßes Gebot äußerlich gegenüber stehen, sondern in seinem Herzen leben und wirken soll; ferner, daß infolge dessen lebendige Gotteserkenntniß das Gemeingut aller Bundesglieder werden und der Unterschied zwischen Propheten und Nichtpropheten, Priestern und Nichtpriestern wegfallen soll; endlich, daß der Grund hievon die ohne menschliche Leistungen durch Gottes Gnade zu bewirkende Vergebung der Sünden sein werde. Eben deshalb konnte Jer. 3, 16. 17 sogar weißagen, daß nach der ganzen gesetzlichen Stiftung, ja selbst nach der Bundeslade einst kein Verlangen mehr im Volke sein werde. Anklänge an diese Auffassung Joel 3, 1 ff.; Jes. 11, 9; 54, 13; Ezech. 11, 19.

5. Aus dem Gegensatze gegen den Opferkultus, welcher innerhalb des Alten Testamentes selbst oft und stark hervortritt, z. B. 1 Sam. 15, 22 ff.; Ps. 40, 7 ff.; 50; 51, 18 ff., Hos. 6, 6; Jer. 7, 21—23; Sprüche 21, 3 läßt sich jedoch nicht schließen, daß die Auffassung des Todes Jesu Christi als eines Sühnopfers ein Rückfall ins Judenthum sei; in welchem Sinne Holdheim (über das Ceremonialgesetz im Messiasreich, 1845) sagt: „Der rabbinische Standpunkt ist auch insofern mit dem Christenthum nahe verwandt, als sie beide auf der gemeinsamen Anschauung beruhen, daß die durch das mosaische Gesetz aufgestellte Idee der Sühne durch Opfer als eine ewig wahre festzuhalten sei. Das Christenthum begründet darauf das Faktum, daß durch ein einziges großes Opfer das Werk der Sühne ein für allemal für alle, die daran glauben, vollbracht sei, während das rabbinische Judenthum von derselben Idee aus den Opferkultus für nur zeitweise aufgehoben hält und seiner Restauration entgegensieht.“ Dies moderne Judenthum ist ebenso vom Glauben an das Alte Testament los, wie es vom Glauben an das Evangelium entfernt ist, und bleibt dadurch gleich unfähig zum Verständniß des einen wie des andern. Die willkürliche, eigenmächtige und selbstsüchtige Ablösung vom gesetzlichen Kultus wird von denselben Propheten scharf gestraft, welche von der Aeußerlichkeit des gesetzlichen Ceremoniells und Werkdienstes abgewendet die Erfüllung des im Gesetze geoffenbarten Willens fordern und weißagen. Gott hat aber im Gesetze theils nicht blos sittliche, sondern auch solche Vorschriften gegeben, welche die gesammten Lebensverhältnisse seines Volkes zu ordnen bestimmt waren, theils Anordnungen über die Mittel zu ihrer Erfüllung und zur Sühne der Uebertretungen seiner

Gebote in einer die Israeliten unbedingt verpflichtenden Weise getroffen. Zu diesen Mitteln gehörte vor allem der Kultus, dessen Mittelpunkt der Opferdienst ist. Nach der Stellung aber, welche Gott dem Alten Testamente in der Heilsökonomie gegeben, haben all seine Einrichtungen theils einen pädagogischen, theils einen typisch-symbolischen Charakter. Es ist deshalb ebenso verkehrt, die Realität der Idee, welche auf diesem Standpunkte nur vorbildlich und sinnbildlich ausgedrückt werden konnte, zu leugnen, als in der Periode der Erfüllung zu den Typen und Symbolen der früheren Periode zurückzugreifen; mag dies im Sinne der Rabbinen geschehen, welche eine einfache Restitution des mosaischen Kultus erwarten, oder in dem der Mormonen, welche die Einführung von Thieropfern innerhalb des christlichen Kultus neuerlich vorgeschlagen haben. Vor Eintritt der Periode der Vollendung kann zwar auch das Christenthum der Symbole nicht entbehren und hat selbst noch einen das Ewige und Himmlische im Zeitlichen und Irdischen abbildenden Charakter. Aber seine Symbole haben nicht mehr den Schein eines selbständigen Werthes und sein Typus ist der der Vollendung der Offenbarung.

6. Von besonderer Wichtigkeit ist der Umstand, daß nicht außerhalb, sondern innerhalb des Alten Bundes selbst, und zwar durch unzweideutige Gottesworte, der in dem Mangel von Anstalten zur Herbeiführung einer wirklichen Sündenvergebung und wahren Gottesgemeinschaft beruhende Hauptmangel des durch Mosis Vermittlung zu Stande gekommenen Bundes ausgesprochen und durch die Verheißung eines Neuen Bundes der bisherige Bund schon zur Zeit des Jeremia als eine nicht mehr genügende und zur Abschaffung bestimmte Einrichtung bezeichnet war. Für die Christen hat also das äußerliche Fortbestehen des Judenthums nicht den Sinn, daß sie an der geschichtlich erfolgten Abrogation des Alten Bundes zweifelhaft werden sollen. Das greisenhafte Hinsiechen bis zum Verschwinden ist sein unabwendbares, durch den Urtheilsspruch Gottes auf Grund der Beschaffenheit dieses Bundes festgestelltes Geschick.

### Homiletische Andeutungen.

Der Alte Bund ist nicht von außen her zerstört, sondern innerlich aufgelöst und von Gott selbst dem Verschwinden übergeben worden. — Die Untreue des Bundesvolks kann das Gericht Gottes herbeiführen und die Aufhebung des bisherigen Bundes veranlassen, vermag aber nicht die Heilsabsichten Gottes zu vereiteln. — Zum Neuen Bunde gehören ein neues Herz und ein neuer Geist. — Sündenvergebung ist die Grundlage aller Erneuerung und solche kommt aus Gnaden durch die Mittel des Neuen Bundes. — Wie die Verheißungen des Alten Bundes durch den Mittler des Neuen Bundes erfüllt werden.

Starke: Wie glücklich sind wir doch im Neuen Bunde! Einen so großen Mittler haben wir, so herrliche Verheißungen, so herrliche Güter. Ist es denn nicht Schande, daß wir noch unter der Herrschaft der Sünde bleiben? — Das levitische Gesetz ist zwar an und für sich voll göttlicher Güte und Weisheit, aber zur Seligkeit nicht hinlänglich, sondern nur ein Schatten gegen den Körper des messianischen Priesterthums und Reichs. — Gott hält seinen Bund und Verheißung treulich; aber die Menschen werden bundbrüchig. Wehe ihnen! — So zart ist noch immer Gottes Liebe gegen die Seinigen, daß er sie in Gefahr und Noth, als ein Vater sein Kind, bei der Hand ergreift und in Sicherheit bringt. — Auf die Verachtung des göttlichen Wortes folgt Gottes Strafe. — Frage dich doch: merkst du auch, daß das Gesetz Gottes durch den Griffel des Heiligen Geistes in deinen Sinn und in dein Herz geschrieben sei? Erkennst du auch den Herrn deinen Heiland im lebendigen Glauben und Gehorsam? — Die Gläubigen als Gottes Bundesgenossen sind glückselige Leute. — Die Vergebung der Sünden ist der größeste Schatz; ohne den hat der Reiche nichts, und mit dem hat der Aermste alles. — Mensch, fasse Gott bei diesen seinen Worten und seufze: Herr, sei gnädig auch meiner Untugend. — Rachgieriger, schämst du dich nicht zu sagen: ich will's ihm gedenken! Da Gott spricht: ich will nicht gedenken! — Ceremonien, die nicht abergläubisch und sündlich sind, können wohl eine Zeitlang geduldet werden, ob sie gleich keinen sonderlichen Nutzen haben.

Rieger: Das Amt eines Hohenpriesters im Himmel ist für ihn selbst würdiger und ansehnlicher, und für die, an denen er die Verheißungen ausführen soll, besser und seliger. — Jene unter dem Alten Testamente sagten: wir wollen! und wußten nicht, daß sie nicht konnten. Jetzt, da es die Gnade des Neuen Testaments möglich machte, schützen viele wieder ein Nichtkönnen vor, da es doch bei ihnen ein Nichtwollen ist.

Heubner: Gott ehrt und zeichnet sich am meisten aus, wenn er mit uns umgeht nicht als Zwingherr und Gebieter, sondern als Vater mit Kindern. Wie beschämt die Ankündigung und Erwartung des Neuen Bundes uns, die wir so weit zurückbleiben. — Der Alte Bund ist vergangen; wollte Gott, daß auch mit ihm der Geist der Dienstbarkeit vergangen wäre und der neue Geist der Willigkeit in allen herrschte.

# Dritter Haupttheil.

## Vorzug des Neuen durch Jesum Christum vermittelten Bundes.

### Erster Abschnitt.

### Der Neue Bund bewirkt die Gottesgemeinschaft, welche der Alte nur sinnbildlich darstellt und verheißt.

#### I.

**Die typisch-symbolische Beschaffenheit des mosaischen Heiligthums weiset an sich selbst auf eine nur unvollkommene Gemeinschaft mit Gott hin.**

**Kap. 9, 1—10.**

Es hatte nun zwar auch der erste[1]) [sc. Bund] Satzungen des Gottesdienstes und das 1
Heiligthum dieser Welt angehörig. *Ein Zelt nämlich ward eingerichtet, das vordere, in 2
welchem der Leuchter war und der Tisch und die Brodvorlegung, welches heißt Heiliges.
*Hinter dem zweiten Vorhang aber ein Zelt, das Allerheiligste genannt, *enthaltend einen 3 4
goldenen Räucheraltar und die Lade des Bundes überzogen allseits mit Golde, in welcher
ein goldener Krug, enthaltend das Manna und den Stab Aarons, der geknospet hatte, und
die Tafeln des Bundes, *oberhalb derselben aber Herrlichkeitscherubim den Sühndeckel be- 5
schattend, von welchen Dingen jetzt nicht im einzelnen zu reden ist. *Indem nun diese Dinge 6
also eingerichtet worden sind, gehen zwar in das vordere Zelt die Priester allezeit hinein, die
gottesdienstlichen Handlungen verrichtend, *in das zweite aber einmal im Jahr allein der 7
Hohepriester nicht ohne Blut, welches er darbringt für sich selbst und für die Vergehungen des
Volks; *indem dies anzeigte der Heilige Geist, daß noch nicht der Weg zum Heiligthum offen- 8
bar geworden sei, so lange noch das vordere Zelt Bestand hatte, *als welches ein Sinnbild 9
war auf die gegenwärtige Zeit hin, gemäß welchem[2]) Gaben und Opfer dargebracht werden,
ohne im Stande zu sein, hinsichtlich der sittlichen Ueberzeugung zu vollenden den Dienenden,
*lediglich in Verbindung mit Speisen und Getränken und mancherlei Waschungen als Fleisches- 10
satzungen[3]) aufgelegt bis zum Zeitabschnitt der Berichtigung.

#### Exegetische Erläuterungen.

**1. Es hatte nun zwar auch der erste u. s. w.** Das *καί* = auch zeigt, daß bei der Vergleichung des Alten und des Neuen Bundes sachliche Parallelen hervorgehoben werden sollen. Das *μέν οὖν* hebt hervor, daß der voraufgehenden Darlegung gemäß dies thatsächliche Ergebniß anzuerkennen ist, daß jedoch bei diesem Zugeständniß das Aber nicht übersehen werden darf, welches dies Zugeständniß beschränkt, die Einrichtungen des Alten Bundes auf ihren wahren Werth zurückführt und den Gegensatz innerhalb der Vergleichung zu seinem Rechte bringt V. 6 ff. Die Präterita *εἶχε* und *κατεσκευάσθη* beweisen nicht den schon geschehenen Untergang des Tempels, sondern beziehen sich das erstere auf den Bund, welchen Gott selbst *πεπαλαίωκεν* Kap. 8, 13; das andere auf das demselben angehörige und dem himmlischen Vorbilde nachgebildete mosaische Heiligthum. Da von kultischen Einrichtungen die Rede ist, so bedarf das Wort *δικαιώματα* = Rechtsfestsetzungen einer nähern Bestimmung. Deshalb ist *λατρείας* nicht mit Luther, Grot. u. a. als acc. plur. zu nehmen, sondern als gen. sing. Die *δικ.* sind hiedurch als gottesdienstliche bezeichnet und werden durch die Partikel *τε* eng an *ἅγιον* angeschlossen. Dies Wort darf deshalb nicht mit Luther, Carpz. u. a. in ethischem Sinne genommen werden, sondern bezeichnet das Heiligthum, dessen Bestandtheile sogleich aufgezählt werden. Vorher jedoch empfängt es eine nähere Bezeichnung durch das Adj. *κοσμικόν*, welches entweder nach dem Gebrauch der Spätern ohne Artikel mit dem Hauptwort verbunden ist (Bernhardy, Syntax S. 323), oder, da es gewöhnlich ist, *ἔχειν* mit determinirtem Objekt und artikellosem adjektivischen Prädikat zu

[1]) Das Wort *σκηνή* der lect. rec. ist nach allen Auktoritäten zu streichen und auch nicht für den Gedanken zu ergänzen (Peirce, Wetst., Seml.); der Hauptbegriff ist vielmehr *διαθήκη*.

[2]) Statt der rec. *καθ' ὅν* ist *καθ' ἣν* zu lesen nach Sin. A. B. D*. 17. 23*. 27.

[3]) Statt der rec. *καὶ δικαιώμασι σαρκός* ward die Lesart *δικαιώματα σαρκός* schon von Grotius, Mill und Bengel gebilligt, von Griesbach empfohlen, von allen Neuern in den Text aufgenommen. Das *καί* fehlt in Sin. A. D*. 6. 17. 27. 31 und *δικαιώματα* findet sich in Sin. A. B. und zehn Minusc., der Sing. *δικαίωμα* in D*.

verbinden (Madvig §. 12), und da diese Konstruktion auch unserm Verfasser geläufig ist Kap. 5 14; 7, 24, die charakteristische Beschaffenheit des in Rede stehenden Heiligthums angibt. Die Vergleichung mit V. 11 und 24 zeigt, daß es im Gegensatz zu ἐπουράνιον steht und deshalb nur saeculare (Vulg.) bedeuten kann, nicht aber: „aller Welt, auch den Heiden zugänglich" (Chrys., Erasm. u. a.), was überdies nur von einem Theil des Heiligthums, dem Vorhof der Heiden gelten könnte; auch nicht „in der ganzen Welt gefeiert" (Kypke) oder „geschmückt, wohlgeordnet" (Homberg); ebenso wenig „das Weltall symbolisirend" (Theodorus von Mops., Theodoret, Grot. u. a.).

2. **Ein Zelt nämlich** u. s. w. Der Verfasser bezeichnet die durch einen Vorhang geschiedenen beiden Theile der Stiftshütte, das Heiligste und das Allerheiligste, als zwei Zelte (V. 2 und 3); deshalb ist ἡ πρώτη, welches das voraufgeschickte allgemeine Wort σκηνή näher bestimmt, hier nicht temporell, sondern lokal; und das neutr. plur. ἅγια steht dem ἅγια ἁγίων gegenüber. Irrig nehmen Erasm., Luth. u. a. es als fem. sing. ἁγία Im salomonischen Tempel gab es zehn Leuchter 1 Kön. 7, 49; 2 Chron. 4, 7; dagegen im herodianischen nach 2 Mos. 25, 31 ff.; 37, 17 ff. auch nur einen (Joseph. jüd. Krieg V, 5, 5; VII, 5, 5) aus feinem Golde mit sieben Armen auf der Südseite stehend. Auf der Nordseite befand sich der mit Goldplatten überzogene Tisch von Akazienholz, zwei Ellen lang, eine breit, anderthalb hoch, mit goldenen Ringen an den Füßen für zwei Stangen zum Tragen. Auf demselben befanden sich Weihrauchschalen und die „Brode des Angesichts", d. i. zwölf Kuchen vom feinsten Mehl, je sechs Hände lang, fünf breit und einen Finger dick, welche auf goldenen Gabeln und Querstäben aufgeschichtet lagen und wöchentlich von den Priestern verspeist wurden. Unser Verfasser scheint statt der Sache den heiligen Gebrauch derselben zu nennen, nämlich πρόθεσις τῶν ἄρτων = die Vorlegung der Brode. Da die LXX jedoch diesen Ausdruck gebrauchen 2 Chron. 13, 11 vgl. 2 Mos. 40, 4 zur Uebersetzung von מַעֲרֶכֶת הַלֶּחֶם die Schicht der Brode, so darf man nicht mit Bl., de W., Lün. gegen Tholuck behaupten, daß die passivische Auffassung wohl im Hebräischen und Lateinischen (strues) möglich sei, aber nicht im Griechischen. Unzulässig ist die Annahme einer Hypallage (Grot., Beng. u. a.) oder eines Hendiadyoin (Valkenaer).

3. **Hinter dem zweiten Vorhang** u. s. w. In diesem Verse scheint der Verfasser einen archäologischen Irrthum durch die Versetzung des Räucheraltars ins Allerheiligste zu begehen. Denn Josephus (jüdischer Krieg V. 5, 5) und Philo (ed. Mangey I, 504) setzen den zwei Ellen hohen, eine Elle langen und ebenso breiten mit Goldblech überzogenen Räucheraltar aus Akazienholz (im salomonischen Tempel aus Cedernholz bestehend 1 Kön. 6, 20) in das Heilige zwischen Leuchter und Tisch. Die große Wichtigkeit desselben geht daraus hervor, daß 2 Mos. 30, 10 derselbe mit dem Namen ἅγιον τῶν ἁγίων ebenso wie Kap. 40, 10 der Brandopferaltar ausgezeichnet wird und daß er am jährlichen Sühntage durch den Hohenpriester mit demselben Blute, welches dieser ins Allerheiligste trug, entsühnt ward 3 Mos. 16, 18. Auch heißt er 2 Mos. 40, 5. 24; 4 Mos. 4, 11 mit Auszeichnung τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν. Es ist deshalb nicht gut anzunehmen, daß unser Verfasser diesen Altar gar nicht erwähnt und mit θυμιατήριον eine Räucherpfanne bezeichnet haben sollte (Peschito, Vulg., Theophyl., Luther, Grot., Wetstein, Beng., Stier, Bisp. u. a.). Diese Ausleger, unter denen sich auch große Kenner der hebräischen Alterthümer befinden, z. B. Reland, de Dieu, Braun, Deyling. J. G. Michaelis, berufen sich zwar darauf, daß der Räucheraltar gewöhnlich τὸ θυσιαστήριον θυμιάματος heiße, die Räucherpfanne dagegen Ezech. 8, 11; 2 Chron. 26, 19; Joseph. (Alterth. IV, 2, 4) θυμιατήριον. Allein aus diesen Namen ist nichts zu schließen, weil keine konstante Bezeichnung dieser Geräthe nachzuweisen ist. Das Wort θυμιατήριον kommt gerade bei Josephus, Philo, Clemens Alex. und Origenes als das übliche Wort für den Räucheraltar vor und findet sich selbst einigemal als Variante der LXX. Ueberdies wird das goldene Räucherfaß nur im Ritual des zweiten Tempels unter dem Namen מַחְתָּה erwähnt, aber nicht in der Thora, worauf sich unser Verfasser allein bezieht. Nur ein schaufelartiges Becken wird 3 Mos. 16, 12 erwähnt, womit der Hohepriester die Kohlen vom Brandopferaltar holte, und dieses heißt מַחְתָּה πυρεῖον und wird nicht als golden bezeichnet. Ebenso wenig ist darauf ein Gewicht zu legen, daß auch Josephus (jüd. Krieg I, 7, 6; Alterth. XIV, 4, 4) bei Aufzählung der Gegenstände, welche Pompejus im Heiligen gesehen, nur den goldenen Tisch und Leuchter, die Menge des Weihrauchs und die Weihegeschenke, aber nicht den Altar erwähnt, auch (jüd. Krieg VI, 5, 5) nur von Wegführung des Leuchters und Tisches spricht. Denn obgleich es sehr auffallend ist, daß auch auf dem Triumphbogen des Titus nur der goldene Tisch, die Leuchter und die Räuchergefäße abgebildet sind, so kann doch dies alles hier nichts entscheiden, wo der Verfasser von der göttlich angeordneten Einrichtung der Stiftshütte spricht, nicht aber den spätern Tempel beschreibt; denn in diesem befanden sich schon zu Salomo's Zeit 1 Kön. 8, 6 der hier erwähnte Mannakrug und Aaronsstab nicht mehr, und nach Verlust der Bundeslade ward im herodianischen Tempel die Stelle derselben nur durch einen Stein bezeichnet. Bleek, Lün. u. a. nehmen deshalb zur Erklärung des von ihnen behaupteten Irrthums unseres Verfassers über die Stellung des Räuchertaltars an, der mit Jerusalem unbekannte Verfasser habe seine Kenntniß vom israelitischen Heiligthum nur aus den Schriften des Alten Testamentes geschöpft und sei nun irregeleitet worden 1) durch 2 Mos. 26, 35, wo als Geräthe des Heiligen nur

Tisch und Leuchter genannt sind; 2) durch die unbestimmte und deshalb der Mißdeutung fähige Ausdrucksweise über den Standort des Altars 2 Mos. 30, 6; 40, 5. 26; 3 Mos. 4, 7; 16, 12 | 18 und 3) durch die Auszeichnung des Räucheraltars beim Sühnfest. Allein es ist schwer zu denken, daß der Verfasser die alttestamentlichen Stellen nur flüchtig gelesen (Kurtz) oder daß er sich in so allgemein bekannten Dingen und in einer so sorgfältig geführten, höchst wichtigen Verhandlung mit Hebräern einen so groben Verstoß hätte sollen zu Schulden kommen lassen dadurch, daß er den Räucheraltar hinter den zweiten Vorhang setzte, welcher καταπέτασμα hieß, zum Unterschiede von dem ersten, dem κατάλυμμα. Hierzu kommt, daß der Verfasser sich dann in einen Widerspruch mit einer andern bekannten Thatsache, ja mit sich selbst verwickeln würde. Denn V. 7 hebt er hervor, daß der Hohepriester jährlich nur einmal ins Allerheiligste ging. Sollte er nun nicht gewußt haben, daß an dem Räucheraltar täglich nicht blos durch den Priester, welchen das Loos traf (Luk. 1, 9), das Räucheropfer gebracht ward als Symbol des Gebetes, Offb. Joh. 8, 3, sondern daß dies auch oft durch den Hohenpriester selbst geschah? Dies ist unmöglich, denn V. 6 weist er selbst auf diesen Dienst der Priester hin. Man ist deshalb berechtigt, anzunehmen, daß der Verfasser auch nicht eigentlich die lokale Stellung, wofür er ἐν gebraucht, hier angibt, sondern mit ἔχουσα wohl die Zugehörigkeit, welche im Hebräischen durch לְ bezeichnet wird, hervorheben könnte. Diese Erklärung des Ausdrucks nehmen selbst viele jener Ausleger an, welche an die Räucherpfanne denken und dieser ihren bleibenden Platz doch nicht im Allerheiligsten, sondern in der Vorrathskammer geben wollten (Theophylakt, Grot., Beng., Menken, Stier u. a.), weil nach 3 Mos. 16, 13 das Räuchern gerade den Zweck hatte, zu verhindern, daß der Hohepriester die Kapporeth erblickte, und es doch nicht passend schien, anzunehmen, der Hohepriester habe das Räuchergefäß das Jahr über im Allerheiligsten stehen lassen und es am Sühntage mit dem aus der Gefäßkammer des Tempels neu herzugetragenen gewechselt, oder auch der Hohepriester habe in einer goldenen Pfanne Weihrauch und Kohlen hereingetragen und diese auf ein besonderes Räuchergefäß, welches seinen festen Platz im Allerheiligsten gehabt, geschüttet (Peirce). Gibt man einmal den lokalen Sinn auf, welchen ἔχειν auch V. 1 nicht hat, dann ist es doch passender, an den wichtigeren Räucheraltar zu denken und darauf hinzuweisen, daß nicht blos Jes. 6, 6 von einem zum himmlischen Heiligthum gehörigen Altar die Rede ist, sondern daß 1 Kön. 6, 22 das Zusammengehören von Räucheraltar und Allerheiligstem in der Form ausgedrückt wird הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר־לַדְּבִיר = der zum Hinterraum (dem Adyton) gehörige Altar (Keil gegen Thenius; ebenso Ebr., Del., Riehm); wie er denn auch nach 2 Mos. 30, 6; 40, 5 der Bundeslade gegenüber gestellt werden soll und gleich der Kapporeth am Sühnfeste mit dem Opferblut besprengt ward 3 Mos. 16, 18. Bedenklich machen könnte hiebei nur der Umstand, daß sogleich mit καί die Erwähnung der Bundeslade angeschlossen wird, welcher doch wirklich ihr Platz im Allerheiligsten selbst zugewiesen war 2 Mos. 26, 34. Allein man darf nicht vergessen, daß die Bundeslade zwar in den salomonischen Tempel gebracht ward 1 Kön. 8; jedoch bei der Zerstörung desselben durch die Chaldäer verloren ging, so daß der zweite Tempel in seinem Allerheiligsten durchaus nichts von Geräthen enthielt, wie Josephus (jüd. Krieg V, 5, 5) ausdrücklich bezeugt (ἔκειτο δὲ οὐδὲν ὅλως ἐν αὐτῷ). Auch dies spricht dafür, daß es dem Verfasser nicht auf Beschreibung der heiligen Lokalitäten und Geräthe des zweiten Tempels ankommt, sondern daß deren Erwähnung nur im Interesse einer Uebersicht dessen geschieht, worin sich die religiöse Eigenthümlichkeit und Dignität des mosaischen Heiligthums, besonders sein symbolischer und typischer Charakter abspiegelt. Die Annahme von Wieseler, daß der Tempel zu Leontopolis gerade die hier erwähnte Einrichtung gehabt und auch die verloren gegangenen Reliquien, die hier noch aufgezählt werden, in Nachbildungen besessen habe, ist eine der historischen Beweise ermangelnde Hypothese.

4. **In welcher ein goldener Krug.** Ἐν ᾗ bezieht sich nicht auf σκηνή (Justiniani, Pyle, Peirce), sondern auf κιβωτός und steht im Gegensatz zu ὑπεράνω. Dieselbe Annahme, daß in der Bundeslade selbst das Mannakrüglein und der Stab Aarons aufbewahrt seien, findet sich bei spätern Rabbinen, welche sich auf die Tradition berufen (s. Wetstein); und die biblischen Ausdrücke sprechen eher dafür als dagegen. Die Lokalität wird zwar 2 Mos. 16, 33 unbestimmt gelassen durch die Verordnung, der Krug solle zum Gedächtniß aufbewahrt werden לִפְנֵי יְהוָה. Aber V. 34 wird von ihm und 4 Mos. 17, 25 von dem Stabe Aarons gesagt, sie seien hingelegt worden לִפְנֵי הָעֵדוּת, vor das Zeugniß. Mit diesem Wort wird aber niemals die Lade, oft jedoch das Gesetz bezeichnet. Neben den Tafeln des Gesetzes konnten aber wohl solche Gegenstände in der heiligen Lade den schicklichsten Platz finden, welche wesentlich Denkmale und Symbole göttlicher Gnadenwunder waren (Ebr.) und nicht bloße Gegensätze gegen die täglich oder wöchentlich im Heiligen dargebrachten Landesprodukte. Beim Aufenthalt der Lade unter den Philistern mochten diese, zwar religiös-bedeutsamen, jedoch nicht zum Kultus gehörenden Gegenstände abhanden gekommen sein, denn 1 Kön. 8, 9 ist bemerkt, daß bei der Versetzung der Lade in den salomonischen Tempel sich nichts in ihr fand als nur die zwei Tafeln.

5. **Herrlichkeitscherubim.** Der Artikel vor δόξης bei Griesbach und Scholz ist nach allen Uncialhandschriften zu streichen. Der Genitiv dient aber hier nicht zur Bezeichnung der herrlichen oder glänzenden Eigenschaften der beiden, aus feinem Golde massiv angefertigten symbolischen Figuren auf den

beiden Enden des Deckels der Bundeslade, auf den sie mit einander zugewandtem Angesicht herniedersahen und den sie durch ihre ausgebreiteten Flügel bedeckten. Man muß vielmehr an die δόξα θεοῦ denken, welche auch 1 Sam. 4, 22; Sir. 49, 8 ohne Artikel, weil als nom. propr. betrachtet, steht und welche über den Cherubim thronte 1 Sam. 4, 4; 2 Sam. 6, 2; 2 Kön. 19, 15; Jes. 37, 16. Der Thron Gottes aber heißt Ezech. 9, 3; 10, 4. 18. 19 ein Thron der δόξα הַכָּבוֹד כִּסֵּא. Von der kultischen Thronstätte aus aber wollte auch Gott zum Mose reden, 2 Mos. 25, 22; 4 Mos. 7, 89. Denn der massiv goldene Deckel der Bundeslade, welche selbst inwendig und auswendig mit Goldblech überzogen war, hatte wesentlich die Bedeutung einer Vermittelung der Bundeslade mit dem darüber thronenden Gotte 1 Chron. 28, 2; Ps. 99, 5; 132, 7; Jesaj. 66, 1; Klagelied Jer. 2, 1. Zunächst war sie Fußschemel des Thrones, dessen Träger oder Sinnbilder die Cherubim sind und welcher auf der Bundesakte des Gesetzes ruht. Denn Recht und Gerechtigkeit, wie sie im Gesetz Gottes offenbart sind, bilden die Pfeiler dieses Thrones Ps. 89, 15; 97, 2, weshalb auch das Heiligthum und besonders die Bundeslade selbst Jehovahs Thron ist 2 Mos. 15, 17; 1 Kön. 8, 13. Durch die Besprengung mit dem Sündopferblut aber ward dann die כַּפֹּרֶת nicht sowohl zur Decke über dem Gottes Zorneifer wirkenden Gesetze (Hofm. nach Hengstenberg) als zum ἱλαστήριον ἐπίθεμα 2 Mos. 25, 16, dann zum ἱλαστήριον überhaupt nach 3 Mos. 16, 15 ff. Der Begriff des Deckens hat sich in den des Sühnens, d. i. Zudeckens der Sünde umgesetzt, weshalb auch 1 Chron. 28, 11 das Allerheiligste בֵּית הַכַּפֹּרֶת heißt. Während Josephus οἱ, auch αἱ Χερουβεῖς schreibt, Philo dagegen stets τὰ Χερουβίμ, wechseln die LXX mit der gewöhnlichen Form des Neutr. und der seltnern des Mask. Auch wechselt die Schlußsilbe βείμ, βεῖν, βίμ und βίν. Das Neutr. kommt daher, daß man sie als ζῶα betrachtete, Ezech. 10, 15. Das περὶ ὧν bezieht sich nicht blos auf die Cherubim (Ebr.)

6. **Einmal im Jahr** u. s. w. Da der Hohepriester am zehnten Tage des siebenten Monats Tisri, dem יוֹם הַכִּפֻּרִים wenigstens zweimal in das Allerheiligste hineingehen mußte 3 Mos. 16, 12 ff.; nach der Mischna tract. Joma V, I; VII, 4, dies sogar viermal that: so versteht man ἅπαξ am besten vom einmal im Jahre Geschehenen, aber in mehreren Akten sich Vollziehenden, welchen Sinn das Wort auch 3 Makk. 11, 1; Jos. jüd. Krieg V, 5, 7 hat. Hierauf führen auch die folgenden Worte. Mit dem Blute des Stiers vollzog nämlich der Hohepriester die Sühne für seine eigene Sünde, mit dem Blute des Bocks die Sühne für die Sünde der Gemeinde; und dieser Unterschied wird hier erwähnt und zwar richtig so, daß die Sünden ἀγνοήματα genannt werden, s. zu Kap. 5, 2. Die Vollziehung dieser zwiefachen Sühne erfordert aber ein zweimaliges Eingehen ins Allerheiligste, welchen beiden Hauptakten der erste Eintritt mit Kohlenbecken und Räucherpfanne voraufging und ein vierter nach dem Abendopfer zum Herausholen dieser Geräthe folgte. Im Zusammenhange mit seiner Hypothese verbindet Wieseler die Worte οὐ χωρὶς αἵματος ꝛc. eng mit dem Hauptsatze; wodurch jedoch ein ganz falscher Gegensatz gegen V. 6 entsteht. Auch ist weder aus dem part. perf. des jedenfalls auf V. 2 zurückweisenden Wortes κατεσκευασμένων mit Nothwendigkeit zu folgern, daß der Verfasser beide Hauptabtheilungen des mosaischen Heiligthums zugleich mit dem sämmtlichen Zubehör derselben auch im jüdischen Tempel seiner Zeit noch vorhanden denke (Lün.), noch zwingen die Präsensformen εἰσίασιν und προσφέρει für sich genommen zu der Annahme, daß der Verfasser noch vor der Zerstörung des Tempels geschrieben haben müsse. Man wird nur sagen dürfen, daß diese Ausdrucksweise im Zusammenhange des Briefes darauf führt, daß der gesetzliche Kultus damals noch vollzogen ward und zwar auf Grundlage der mosaischen Stiftung und deren in die damalige Zeit hineinreichenden Einrichtungen, wobei der Verlust gewisser Geräthe ebenso wenig in Anschlag kommt, als die Verwandlung des beweglichen Zeltes in feststehende Tempel und die Verschiedenheiten der letzteren vor und nach dem Exil.

7. **Blut, welches er darbringt.** Der Ausdruck προσφέρειν τὸ αἷμα 3 Mos. 1, 5; 7, 33; Ezech. 44, 7. 15 führt auf die Handlung der הַזָּאָה = Sprützung, welche je einmal aufwärts und siebenmal abwärts gegen die Kapporeth geschah. Auf diese Handlung folgte die der נְתִינָה = Streichung, nämlich der Hörner des Räucheraltars mit dem gemischten Blute des Stiers und Bocks, womit der Altar selbst siebenmal besprützt ward; dann die der שְׁפִיכָה = Ausschüttung am Brandopferaltar. Die Schlachtung שְׁחִיטָה, verbunden mit Handauflegung סְמִיכָה, ermöglichte nur die Darbringung des Blutes; diese aber, indem sie die Sühne vermittelte, ermöglichte die gottgefällige Darbringung der Gabe auf dem Altar oder Opferung הַקְטָרָה. Auf Grundlage der durch das Blut vermittelten Sühne konnten das Jahr hindurch die Priester im Heiligthum die täglichen und die wöchentlichen Opfergaben darbringen. Das Fehlen des Artikels vor ἑαυτοῦ beweist, daß dies Wort nicht mit Vulg., Luth., Calv., Grot. u. a. von ἀγνοήμ. abhängig zu machen ist.

8. **Indem dies anzeigte** u. s. w. Das τοῦτο bezieht sich auf den folgenden acc. c. inf., und δηλοῦν steht hier von Thatweisung, dagegen Kap. 12, 27; 1 Petr. 1, 11 von prophetischer Kundmachung durch das Wort V. 12. Auch bezieht sich τῶν ἁγίων nicht auf Personen (Peschito, Schulz), sondern auf das wahre Heiligthum Kap. 10, 19. Der Genitiv steht wie Jer. 2, 48, τῇ ὁδῷ Αἰγύπτου und Matth. 10, 5, ὁδὸς ἐθνῶν, vom Ziel des Weges. πρώτη bezeichnet hier nicht das der Zeit nach erste jüdische (Grot., Carpz., Beng., Böhm. u. a.) Heiligthum,

sondern das vordere Zelt im Gegensatz zum Hinterzelt.

9. **Als welches ein Sinnbild war** u. s. w. Von Erasm., Beng. u. a. wird ἥτις im Sinne von ὅ, τι auf den ganzen vorhergehenden Satz bezogen und das Feminin. durch Attraktion an παραβολή, dann ist ὁ καιρὸς ὁ ἐνεστηκώς die Zeit, in welcher der Autor schrieb; und der Umstand, daß Heiliges und Allerheiligstes geschieden neben und außer einander bestanden, wird als Bild jener Zeit betrachtet, in welcher die noch nicht untergegangene israelitische Theokratie gleichsam den äußeren Raum für das in ihrem Schooße aufgetretene Christenthum gebildet habe. Diese Ansicht theilen auch Böhme und Klee, jedoch mit dem Unterschiede, daß sie ἥτις mit παραβολή verbinden und als Subjekt des Satzes betrachten = welches Sinnbild auf die gegenwärtige Zeit geht. Diese letztere Konstruktion hält auch de Wette fest, versteht aber unter καιρὸς ὁ ἐνεστ. mit den meisten Auslegern die noch in die Gegenwart hineinreichende vorchristliche Zeitperiode = ὁ αἰὼν ἐνεστώς Gal. 1, 4. Gibt man die Möglichkeit dieser Bedeutung des betreffenden Ausdrucks zu, welche Del. aus nicht zureichenden Gründen bestreitet, dann ist es doch natürlicher, ἥτις auf σκηνή zu beziehen, nicht auf στάσιν (Chr. F. Schmidt) oder gar auf ὁδόν (Cramer). Denn wenn der Verfasser zuvor das Allerheiligste als παραβολή = Gleichniß, Sinnbild (Luther irrig: Vorbild) der christlichen Oekonomie bezeichnet hat, warum sollte er jetzt nicht das Heilige als Sinnbild der jüdischen Oekonomie bezeichnen, zumal er gerade angibt, in wiefern die jüdische religiöse Vermittelung eben nur als durch das Heilige repräsentirt erschien? (Thol. gegen de Wette.) Noch mehr dem Wortlaut freilich entsprechender könnte man die Beziehung von καιρὸς ὁ ἐνεστ. auf die mit dem Eintritt des Neuen Bundes angehobene Gegenwart (Del. und Alford nach Joh. Damasc. und Primas.) als καιρὸς διορθώσεως halten und entweder mit Carpz., Heumann u. a. übersetzen, „bis auf die gegenwärtige Zeit hin". Allein hiergegen spricht der Zusammenhang (Riehm, Reiche, Lün.), denn der καιρὸς διορθώσεως V. 10 oder der von Gott zugemessene Abschnitt, in welchem das richtige Verhältniß hergestellt wird, ist hier offenbar die christliche Weltperiode, und zu ihr steht im Gegensatz der καιρὸς ὁ ἐνεστηκώς, dessen Sinnbild das vordere, vom Allerheiligsten durch einen Vorhang abgesperrte Zelt ist, gemäß welcher παραβολή auch nur äußerliche Vermittelungsanstalten der τελείωσις vorhanden sind. Lün. bezieht καθ' ἣν weniger passend auf die πρώτη σκηνή.

10. **Sittlichen Ueberzeugung** u. s. w. Der Begriff der συνείδησις ist umfassender als der des Gewissens einerseits, als der des innern Bewußtseins andrerseits. Das Wort bezeichnet die innerste Ueberzeugung im sittlichen Selbstbewußtsein, so daß Kap. 10, 2 συνείδησις ἁμαρτιῶν gesagt sein kann und 1 Petr. 2, 19 συνείδησις θεοῦ. Es ist also nicht blos von der Beruhigung des anklagenden Gewissens die Rede (Theodoret, Calov u. a.) und nicht blos von der sittlichen Vollendung des Bewußtseins (Schulz, Bl., de W.), sondern davon, daß der durch Opferdarbringung Gott Verehrende auf eine das sittlich-religiöse Selbstbewußtsein befriedigende Weise nicht zum Ziele gelangen, d. h. nicht die ἁγιότης gewinnen kann. — Man beachte, daß nicht οὐ, sondern μὴ δυναμέναι gesagt ist.

11. **Lediglich in Verbindung mit** u. s. w. Mit ἐπί werden nicht die Objekte bezeichnet, für welche Opfer zu bringen sind (Schlicht., Limb. u. a.) oder in Betreff welcher wirklich eine levitische Vollendung geschieht als äußerlicher Rechtfertigungsmittel interimistischer Art. Denn μόνον ἐπί ist weder mit τελειῶσαι (Schulz, Ebr.), noch mit λατρεύοντα (Luther, Este u. a.) zu verbinden, sondern mit ἐπικείμενα, welches mit δυναμέναι parallel steht, und da es sich mit diesem Partiz. auf δῶρά τε καὶ θυσίαι bezieht, um so leichter aus Anlaß der Zwischensätze ins Neutrum gesetzt werden konnte. Keinenfalls darf es mit der Vulgata auf δικαιώμασι der lect. rec. bezogen = ἐπικειμένοις genommen werden. Auch ist es bei der verbesserten Lesart weder nöthig noch passend, ἐπικείμενα als Apposition zu δικαιώματα zu fassen und μόνον auf dies letztere Wort zu beziehen (Lün.). Ἐπί kann zwar das Hinzukommen zu etwas anderem oder das äußere Nebeneinander ausdrücken; aber Speisen und Getränke sind nicht = Speisegesetzen, auch nicht = verbotenen Speisen. Ebenso wenig ist auf Opfermahlzeiten (Peirce, Storr, Heinr. u. a.) oder auf das Paschamahl (Bl., de W.) der Ausdruck zu beschränken, wiewohl die Form desselben nicht auf Verbotenes, sondern auf Gebotenes führt. Denn δικαιώματα sind nicht Rechtfertigungsmittel, sondern Rechtsfestsetzungen; und gerade solche, welche sich auf die σάρξ beziehen, sind die δικαιώματα λατρείας des Alten Bundes V. 1. Ἐπί c. dat. bezeichnet auch gewöhnlich die Grundlage, auf welcher, und zugleich die Umstände, mit welchen verbunden etwas geschieht. Der Genitiv σαρκός kann auch bedeuten: welche die Natur der σάρξ an sich tragen. Man würde an die geschichtliche Aeußerlichkeit und Vergänglichkeit dieser gesetzlichen Anordnungen denken Kap. 7, 16; aber hier führt der Zusammenhang mehr auf die Annahme, der Genitiv bezeichne nicht die Qualität, sondern den Gegenstand der Anordnung, wie 1 Sam. 8, 9. 11; 10, 25; τὸ δικαίωμα τοῦ βασιλέως die göttliche Rechtsfestsetzung hinsichtlich des Königs bedeutet.

### Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Daraus, daß Gott selbst den Alten Bund für untüchtig zur Erreichung seiner Heilsabsicht erklärt und zum Verschwinden verurtheilt hat, folgt jedoch nicht, daß die diesem Bunde eigenthümlichen gottesdienstlichen Einrichtungen überhaupt werthlos gewesen seien. Andererseits läßt sich daraus, daß dieselben auf göttliche Offenbarung zurückgeführt werden und deshalb eine über blos menschliche An-

ordnungen hinausgehende Auktorität haben, weder die Rechtsverbindlichkeit derselben für das Volk des Neuen Bundes noch die Gleichstellung mit den Gnadenmitteln des letztern ableiten. Sie haben vielmehr, dem Charakter des Alten Bundes entsprechend, theils eine typisch-symbolische Beschaffenheit, theils eine pädagogische Bedeutung gehabt und besaßen hierdurch einen hohen Werth.

2. Bei aller Herrlichkeit der Ausstattung des Heiligen und des Allerheiligsten und bei aller Feierlichkeit und Erhabenheit der darin vorgenommenen gottesdienstlichen Handlungen zeigt doch die ganze Einrichtung der Geräthe des Gottesdienstes, die Trennung des Heiligen von dem durch einen Vorhang verhüllten Allerheiligsten, die Unterscheidung von Volk, Priestern und Hohenpriestern, die Beschaffenheit der von jeder Abtheilung charakteristisch zu vollziehenden heiligen Handlungen, das Ritual und Ceremoniell derselben unwiderleglich, daß die Versöhnung mit Gott und das Wohnen Gottes in seinem Volke nur erst eine vorgestellte, verheißene und durch Sinnbilder ausgedrückte war.

3. Diese Beziehung des alttestamentlichen Heiligthums und Kultus als eines Vorbildes und Sinnbildes auf die wirkliche Gemeinschaft der erlösten Menschen mit dem heiligen Gott in der Zeit der wirklichen und thatsächlichen Herstellung des richtigen Verhältnisses ist keine willkürliche, sondern durch den Heiligen Geist selbst prophetisch kundgemachte. Hierin liegt das biblische Recht einer in den Symbolen des Alten Bundes selbst die typische Beziehung aufsuchenden Geschichtsbetrachtung. Doch muß sie keusch und zurückhaltend verfahren. Vgl. Bähr (Symbolik des mosaischen Kultus. 2. umgearb. Aufl. 1874. I, S. 73 f.).

### Homiletische Andeutungen.

Wir brauchen den Weg zum himmlischen Heiligthum nicht mehr zu suchen, als wäre er unbekannt, und dürfen nicht klagen, als sei er uns verschlossen; wir können vielmehr und sollen auf dem uns geöffneten Wege wandeln. — Was der Heilige Geist angeordnet und hervorgebracht, kann auch nur unter Erleuchtung durch den Heiligen Geist richtig verstanden und behandelt werden. — Alle äußere Herrlichkeit des Gottesdienstes ersetzt nicht den Mangel wahrer Gemeinschaft mit Gott. — Durch seine Verwendung im Gottesdienst erhält auch das Irdische und Aeußere eine Beziehung auf das Ewige und eine Verwendung für das innere Leben des Menschen. — Art, Werth und Gebrauch der gottesdienstlichen Mittel für das Seelenheil.

Starke: Kein Gottesdienst kann ohne Ceremonien sein; derjenige aber ist der vortrefflichste, da wenig äußerliches Gepränge und desto mehr Kraft des Geistes ist. — Ist das Haus des Herrn auf Erden voll Herrlichkeit gewesen, vielmehr das droben ist im Himmel. — Ist ein jeder Christ schuldig, Gott öffentlich zu dienen in seinem Tempel, vielmehr müssen Prediger allezeit zugegen sein, so oft der öffentliche Gottesdienst gehalten wird. — Der Himmel stehet offen; aber heilig ist die Stätte, nichts Gemeines und Unreines wird hineingelassen Offenb. Joh. 21, 27. — Die Prediger tragen ihren Schatz in irdischen Gefäßen; sie sind auch Sünder und müssen ebensowohl als andere die Reinigung ihrer Sünden suchen. — Der äußerliche Gottesdienst ist ohne den innerlichen nichts: es wird alles zur Sünde dem, der da dienet, und gereicht mehr zur Verdammniß als zur Seligkeit. — Im Neuen Bunde mag man ohne Verletzung des Gewissens alles essen und trinken, was zu genießen stehet; nur daß es mäßig und mit Danksagung geschehe Kol. 2, 16; 1 Tim. 4, 3. — Aeußerlich und leiblich Waschen und Reinigen gehört eigentlich wohl nicht zum Gottesdienste. Wie aber Sauberkeit und Reinlichkeit allemal zierlich und wohlanständig ist, so gebührt uns, daß wir auch in äußerlicher Reinigkeit vor Gott erscheinen und ihm dienen. 1 Tim. 2, 9. — Die äußerliche Kasteiung des Leibes ist ein schlechter Gottesdienst; aber das Fleisch kreuzigen samt dessen Lüsten und Begierden ist Gott gefällig. 1 Kor. 4, 8; Gal. 5. 24.

Rieger: Die auf unsere Zeit verliehene Besserung ist nicht im Auflösen, sondern im Erfüllen der Gebote zu suchen.

Heubner: Die Betrachtung der Anstalten des Alten Bundes ist dem Christen nicht unnütz, sie zeigt ihm die Vorzüge, die er hat, nämlich nicht mehr blos den Schatten, sondern wahre, wesentliche Güter. — Die ganze alte Welt schreit nach einem Versöhner; die neue will ihn nicht haben. — Im Christenthum liegt der Keim zur allgemeinen Verbesserung und Vervollkommnung des ganzen Zustandes der Menschheit. — Gewissensberuhigung ist der Zweck aller Opfer. Je mehr das Gewissen erwachte, desto weniger konnten Opfer befriedigen.

## II.

## Die vollkommene Gemeinschaft mit Gott wird durch die vollkommene Mittlerschaft Jesu Christi auf Grund wahrer Versöhnung ermöglicht.

### Kap. 9, 11—15.

11 Christus aber, aufgetreten als Hoherpriester der zukünftigen[1]) Güter vermittelst des größeren und vollkommneren Zeltes, welches nicht mit der Hand gemacht ist, das heißt, nicht
12 dieser Schöpfung angehört, *ist auch nicht mittelst Blutes von Böcken und Kälbern, vielmehr vermittelst seines eigenen Blutes ein für allemal in das Heiligthum eingegangen, ewige Er-

[1]) Die von Lachmann aufgenommene Lesart γενομένων statt μελλόντων ist durch B. D*. nicht hinreichend gesichert, obwohl ihr Chrys., Oek., Ital., Pesch., Philox. folgen.

lösung erwirkend. *Denn wenn das Blut von Stieren und Böcken und Asche einer Kuh, die 13
Verunreinigten besprengend, heiliget zur Reinigkeit des Fleisches, *um wie viel mehr wird 14
das Blut Christi, welcher vermittelst ewigen[1]) Geistes sich selbst makellos Gott dargebracht
hat, reinigen unser[2]) Gewissen von todten Werken, zu dienen dem lebendigen Gott. *Und
deshalb ist er einer neuen Stiftung Mittler, auf daß nach Erfolgung eines Todes zur Erlösung 15
von dem beim Bestand des Alten Bundes geschehenen Uebertretungen die Verheißung empfingen
die Berufenen des ewigen Erbes.

## Exegetische Erläuterungen.

1. **Christus aber, aufgetreten u. s. w.** *Παραγενόμενος* steht von geschichtlichem Auftreten 1 Makk. 4, 46; Matth. 3, 1; Luk. 12, 51. Hätte der Verf. an den Eintritt Christi in sein himmlisches Priesteramt (Bl., de W.) gedacht, so würde er *γενόμενος* geschrieben haben Kap. 1, 4; 6, 20; 7, 26. Doch ist auch nicht von seiner Menschwerdung die Rede, sondern von seinem wirklichen, geschichtlich vermittelten Dasein in der sogleich angegebenen Eigenschaft. Denn die Worte *ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν* sind nicht durch ein Komma von *παραγ.* zu trennen (Beng., Griesb.), auch nicht aufzulösen *εἰς τὸ εἶναι ἀρχιερέα*, sondern als Prädikat zu fassen. Die Güter heißen aber zukünftige nicht deshalb, weil sie es für die Gläubigen des Alten Testaments waren, sondern weil sie der *οἰκουμένη μέλλουσα* Kap. 2, 5, dem *αἰὼν μέλλων* Kap. 6, 5, der *μέλλουσα πόλις* Kap. 13, 14 angehören.

2. **Vermittelst des größeren und vollkommneren Zeltes u. s. w.** Mit Primas., Luther u. a. verbinden auch wir die viel gemarterten Worte *διὰ τῆς μείζονος .... κτίσεως* unmittelbar mit den vorhergehenden, welche nach uns jedoch die Apposition zu *Χριστός* bilden, während Hofm. früher diese Verbindung bis *αἵματος* ausdehnte, die meisten Ausleger aber schon diese Worte von *εἰσῆλθεν* abhangen lassen und gewöhnlich an die Himmel denken, durch welche Christus in das Allerheiligste der eigentlichen Gotteswohnung hindurchgeschritten sei, wie der Hohepriester es that durch das vordere Zelt. Allerdings kann *διά* das einemal den räumlichen Ort und Weg, das anderemal das Mittel, wodurch Christus ins Allerheiligste gelangte, angeben. Auch läßt sich daraus, daß die Schrift oft sagt, die Hände Gottes hätten auch die Himmel bereitet und ausgebreitet, nicht folgern, die Himmel könnten deshalb an unserer Stelle nicht gemeint sein, weil die *σκηνή* bezeichnet werde als „nicht mit Händen gemacht". Denn man kann sich auf V. 24 berufen, wo der Himmel dem mosaischen Heiligthum entgegengesetzt und dies letztere *χειροποίητα* genannt wird. Auch braucht man nicht an den Wolkenhimmel (Bleek, de Wette, Lün., Maier, Kurtz), sondern an die unsichtbaren Welten, den Aufenthaltsort der Engel und Seligen zu denken, welche dem mit Händen gemachten mosaischen Zelte als nicht mit Händen gemachtes Zelt entgegengesetzt sind. Hierfür spricht sogar die nachdrückliche Hervorhebung des Sinnes, in welchem der Verfasser dies Wort gebraucht wissen will, indem er die Erklärung gibt *οὐ ταύτης τῆς κτίσεως*. Denn auch diese überweltlichen Himmel sind Gottes Schöpfung und Werk, aber nicht dieser vergänglichen Schöpfung, mit der wir zunächst zu thun haben, angehörig. Und wenn man diese überweltlichen, jedoch erschaffenen Himmel, in welchen viele Wohnungen sind Joh. 14, 2, denen also noch eine Räumlichkeit zugeschrieben wird, von dem unerschaffenen Ort der Wohnung Gottes selbst als den über Zeit- und Raumverhältnisse schlechthin erhabenen Himmel unterscheidet (Stier, Del., Riehm), dann darf man nicht mehr mit Beza sagen: perabsurde diceretur per coelum ingressus esse in coelum. Allein bei dieser Auffassung fehlt doch der eigentliche Vergleichungspunkt zwischen den Himmeln und dem vorderen Zelt der Stiftshütte, welcher kein bloßer Durchgangsort war, und man sieht nicht den Zweck dieser doch so ausführlichen Beschreibung. Diese Ausführlichkeit und Absichtlichkeit spricht nicht dafür, daß die Vorstellung von dem Vorderhimmel nur gleichsam zur Folie (Tholuck) für den Begriff des himmlischen Allerheiligsten dienen solle. Noch weniger wird man jedoch auf die Welt überhaupt geführt (Justinian., Carpz.), wobei man übersetzen müßte „nicht von dieser Bauart" sc. wie die Stiftshütte; welche falsche Uebersetzung bei anderer Auffassung des Gedankens auch Erasm., Luther, Beng. u. a. haben. Ebenso wenig wird man endlich mit Beziehung auf Kap. 10, 20; Joh. 1, 14 an den Leib Christi denken dürfen, mag man darunter die menschliche Natur (Chrys., Primas., Calv., Bez., Grot., Est., Beng. u. a.) oder die heiligen Akte des Lebens im Fleische (Ebr.) oder den verklärten Leib (Hofm. früher) oder den mystischen Leib Christi, die streitende Kirche auf Erden (Cajet., Calov., Braun, Ramb. u. a.) verstehen. Es entsteht immer entweder ein schiefer Gedanke oder eine schiefe Parallele, auch wenn man das erste *διά* nicht lokal, sondern instrumental auffaßt; oder man legt den Worten einen Sinn unter, den sie nicht haben können. Denn *σκηνή* kann wohl den Leib bezeichnen, aber nicht das Leben im Leibe, oder das Opfer des Leibes oder den verklärten Leib. Auf die Sündenreinheit und Heiligkeit Christi läßt sich aber der Aus-

[1]) Die Lesart der Vulg. *πνεύματος ἁγίου*, welche sich in D*. und vielen Minusc. findet, ist nur Interpretament. Im Sin. setzt sie erst der spätere Korrektor.

[2]) Statt der rec. *ὑμῶν* ist *ἡμῶν* zu lesen nach A. D*. K. 44. 47. 67. Die rec. hat jedoch auch den cod. Sin. für sich.

druck nicht beziehen, weil der Hohepriester dieselbe nicht im Heiligen, sondern selbst erst im Allerheiligsten durch Sprützung des Stierbluts erlangte. Mir scheint nun schon der Gegensatz gegen die vorausgehende Darlegung der blos symbolisch-typischen, durch die Beschaffenheit der Stiftshütte vom Heiligen Geiste selbst deutlich gemachten Natur des Alten Bundes die Uebertragung des Unterschiedes eines vorderen und hinteren Zeltes auf die neutestamentlichen Verhältnisse — und von denen ist hier in bildlicher Sprechweise die Rede — schlechthin auszuschließen. Ich betrachte deshalb *σκηνή* als Bezeichnung des Heiligthums überhaupt und schlage die vorhin berührte durchaus einfache, in der Wortfolge begründete Satzverbindung vor, welche auch durch das dann viel natürlichere *οὐδέ* empfohlen wird. Es handelt sich hier durchaus nicht um eine Angabe, wie Christus Hoherpriester geworden ist, sondern um die Darlegung, daß durch sein Hoherpriesterthum keine symbolische, sondern eine wahre und wirkliche Versöhnung mit Gott zu Stande gekommen ist. Er ist Hoherpriester nicht des irdischen, sondern des himmlischen Heiligthums, was schon früher vom Verfasser erwiesen ist. Dies himmlische Heiligthum, welches er Kap. 8, 2 die *σκηνὴ ἀληθινή* nannte, deren *λειτουργός* Christus sei, nennt er hier die bessere und vollkommenere *σκηνή*, die er als die nicht von Händen gebaute, d. h. zwar gestiftete, aber nicht dieser Welt angehörige charakterisirt, vermittelst welcher Christus als Hoherpriester der zukünftigen Güter ebenso geschichtlich aufgetreten und vorhanden ist, wie der jüdische Hohepriester es vermittelst des Stiftszelts hinsichtlich der symbolischen und typischen Heilsgüter ist. Dem entsprechend oder als solcher ist er auch nicht mittelst Bockbluts in das Heilige, welches dem Allerheiligsten oder der Gotteswohnung entspricht, eingegangen. So im wesentlichen jetzt auch v. Hofmann. *Εὑράμενος* ist Aor. 2 dem Aor. 1 nachgebildet, welche alexandrinische Dialekteigenthümlichkeit durch Vermittelung der LXX hellenistischer Sprachgebrauch ward, und gibt das dem verb. fin. Gleichzeitige an. Die Femininbildung *αἰωνία* findet sich im Neuen Testament nur hier und 2 Thess. 2, 16.

3. **Asche einer Kuh** u. s. w. Außer den Sühnopfern erwähnt der Verfasser den Reinigungsritus, durch welchen die wegen Berührung mit Leichnamen profan gewordenen, d. h. levitisch verunreinigten Personen und Geräthe dadurch wieder levitisch gereinigt wurden, daß mit einem Ysopstengel das mit der Asche einer rothen, fleckenlosen, außerhalb des Lagers verbrannten Kuh vermischte Sprengwasser gegen sie gesprützt ward, 4 Mos. 19. Man zieht *τοὺς κεκοινωμένους* mit Erasm., Bez. u. a. besser zu *ῥαντίζουσα*, welches eine Objektsangabe verlangt, als zu *ἁγιάζει* (Vulg., Luth., Calv., Beng.), welches sehr wohl absolut stehen kann und sich wesentlich von *ἁγνίζει* unterscheidet.

4. **Vermittelst ewigen Geistes.** Die Worte *διὰ πνεύματος αἰωνίου* gehören ebensowohl zu *ἄμωμον* als zu *προσήνεγκεν*, welches jedoch nicht auf die Darbringung des auf Erden vergossenen Blutes im Allerheiligsten geht (Socin., Schlicht., Grot., Limb., Bl., zum Theil Riehm), sondern wie die technischen Ausdrücke zeigen, auf das Opfer am Kreuz. Das *πν. αἰώνιον* ist auch nicht identisch mit der *δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου* Kap. 7, 16 (Socin. Schlicht., Grot., Limb., Carpz., Riehm, Reuß), sondern die Ursache derselben; und geht weder auf den Zustand der Verherrlichung Christi nach seiner Erhöhung (Döderlein, Storr), noch auf den Geist des Gesetzes im Gegensatz gegen seinen Buchstaben (Michael.), noch auf den Geist der Weißagung in den Propheten (Planck). Es ist allerdings mit Absicht der Heilige Geist selbst nicht genannt; auch spricht das Fehlen des Artikels für eine generische Fassung (Lün.), wie Röm. 1, 3. Allein denken muß man sachlich doch an den Heiligen, Christo inwohnenden Geist und nicht an die göttliche Natur Christi (Bez., Calov., Bisp. u. a.), oder an den Gottesgeist, welcher Christum zu einem lebendigen Menschen machte (Hofm.), oder an seine göttliche Persönlichkeit (Del.). Aber diese Seite, welche das ethische Moment der Selbstopferung Christi deutlich macht, wird von Bl., de Wette u. a. einseitig hervorgehoben, während andere mit Este ebenso einseitig an die dritte Person der Trinität denken. Der Verfasser dagegen hebt an die der Opferung Christi als eines *ἄμωμον* vermittelnden Geistesmacht den Charakter des ewigen hervor, so daß ein Gegensatz ausgedrückt wird, aber nicht gegen das Feuer, welches die levitischen Opfer verzehrte (Chrys., Oek., Theophyl. u. a.), auch nicht gegen die vergehende Thierseele in dem Blut des Opferthiers (Hofm., Del.), denn diese ist nicht für die Opferung, sondern für die Sühnkraft des Blutes das Vermittelnde, was Riehm (II, 527 Anmerk.) zu übersehen scheint. Der Gegensatz bezieht sich vielmehr auf das in der Zeit Entstehende und Vergehende, so daß Christi Opfer am Kreuz hierdurch in direkte Abhängigkeit gesetzt wird von der Wirksamkeit eines Geistes, dessen Thätigkeit auch für diesen Zweck bis in die Ewigkeit zurückreicht und in die Ewigkeit hinein fortwirkt. Tholuck findet einen Gegensatz gegen den sarkischen Charakter des Gesetzes ausgedrückt, indem er *διά* mit Fritzsche als Bezeichnung nicht sowohl des Zustandes als der Sphäre nimmt, in welcher die Darbringung geschieht, also „auf wahrhafte und darum ewige Weise". Aehnlich Socin. und Bengel. Die *ἔργα νεκρά* sind nicht die sündlichen und deshalb den Tod bringenden Handlungen, sondern die kein Leben in sich tragenden und kein Leben wirkenden Gesetzeswerke cf. Kap. 6, 1.

5. **Und deshalb ist er einer neuen Stiftung Mittler** u. s. w. *Διὰ τοῦτο* ist nicht auf das Folgende zu beziehen als Vorbereitung auf das *ὅπως* (Schlicht., Bl., Ebrard u. a.), sondern wegen des engen Zusammenhanges mit dem Vorigen auf die ganze Gedankenreihe V. 9—14, nicht speziell auf *τὸ αἷμα* V. 14 (Sykes, Chr. F. Schmid). Der

Finalsatz gibt nicht sowohl das Ziel an, zu welchem nach göttlichem Rathschluß die διαθήκη καινή führen, und zugleich die Art und Weise, durch welche die Herbeiführung dieses Ziels vermittelt werden sollte (Lün.), als die Absicht Gottes, auf dem angegebenen Wege die zum ewigen Erbe Berufenen in den Besitz des Verheißenen zu bringen. Sicher gehört εἰς ἀπολύτρωσιν nicht zu λάβωσιν, sondern ist Zweckbestimmung zu θανάτου γενομένου. Aber die an sich mögliche Verbindung von τῆς κληρονομίας mit ἐπαγγελίαν (Erasm., Luth., Calvin, Bl., de W., Lün., Hofm., Del.) ist weniger zu empfehlen, als die mit dem unmittelbar voraufgehenden κεκλημένοι (Peschito, Thol., Ebr., Riehm u. a.), weil die Berufenen hier nicht die Christen als solche (κλητοί) oder ausschließlich sind, sondern auch nach V. 26 und Kap. 11, 39. 40 die Gläubigen des Alten Testaments umfassen, das Wort also eines erläuternden Beisatzes bedürftig erscheint. Das λαβεῖν τὴν ἐπαγγελίαν steht auch Kap. 11, 13; Apostg. 2, 33 von der Hinnahme des Verheißungsinhalts, wie κληρονομεῖν τὴν ἐπ. Kap. 6, 12. 17, ἐπιτυχεῖν τῆς ἐπ. Kap. 6, 15, κομίσασθαι τὴν ἐπ. Kap. 10, 36; 11, 39. Wegen der Bedeutung, welche für die gleich folgende Entwickelung der Gedanke der schon im Alten Testament verheißenen und rathschlußmäßig allen Gliedern des Bundesvolks zugedachten κληρονομία hat, in deren Besitz jedoch nur die κεκλημένοι vermittelst einer neuen διαθήκη gelangen können, ist es naheliegend, schon hier bei διαθήκη an eine Erbverfügung zu denken. Da jedoch diese Bedeutung sich erst aus dem Zusammenhange der folgenden Verse ergibt, so ist es sachgemäßer, in diesem überleitenden Satze bei der Uebersetzung ein Wort zu gebrauchen, welches ebenso wie διαθήκη die beiden Bedeutungen „Bund und Testament" je nach dem Bedürfniß aus sich hervortreten lassen kann. — Löffler (über die kirchliche Genugthuungslehre), Bretschneider (Dogmatik II, §. 155) und Reiche zu Röm. 3, 25 fanden hier den Gedanken ausgedrückt, die Versöhnung beziehe sich allein auf die vor dem Uebertritt zum Christenthume begangenen Sünden. Allein Calov sagt richtig: non quae tempore V. T. commissae, sed quae V. T. vigore manebant irremissae, und Tholuck bemerkt, wie aus dem Zusammenhang hervorgehe, daß nur der im Neuen Bunde Stehende sich fortgehend und ewig der Aufhebung des Schuldverhältnisses getrösten könne.

### Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Christus ist zwar geschichtlich, d. h. in der Zeit und auf Erden als Hoherpriester aufgetreten, aber einerseits ist sein Priesterthum nicht blos die Erfüllung des aaronitischen, sondern auch Erfüllung des melchisedekischen Typus, andererseits ist das Heiligthum, dessen Hoherpriester er in beiden Beziehungen ist, nicht das irdische, von Menschenhänden nach einem göttlich gezeigten Vorbilde errichtete, durch seinen typisch-symbolischen Charakter zum Vergehen bestimmte, sondern das der himmlischen Welt angehörige, unvergängliche, die Erfüllung aller Verheißungen Gottes vermittelnde Heiligthum. Denselben Charakter tragen deshalb auch die durch Christum als Hoherpriester vermittelten Güter.

2. Im Ritual des Alten Testaments ist zwischen den Mitteln und dem Erfolge kein innerer und kein wesentlicher Zusammenhang; das beide Verbindende ist nur die göttliche Verordnung. Aber um des Bundesverhältnisses willen haben sich die Israeliten im Glaubens-Gehorsam gegen Gott dieser Verordnung hingegeben und sie vollzogen, und so haben sie Segen davon getragen. Doch hat das Ganze den Charakter der Aeußerlichkeit gehabt, wie in den Mitteln so in dem Erfolge und auch in der Verbindung von Sühne, Reinigung und Heiligung.

3. Auch im Neuen Bunde sind Sühne, Reinigung und Heiligung noch unterschieden, aber zugleich innerlich und wesentlich verbunden. Dasselbe Blut Christi, welches objektiv sühnt, reinigt subjektiv das sittliche Bewußtsein des Gewissens, so daß die Folge dieser Erlösung ein priesterlicher Dienst ist, in welchem der Befreiete nicht mehr in einzelnen Verrichtungen und durch das Gesetz gezwungen, sondern mit seiner ganzen Person vermittelst des neuen Geistes dem lebendigen Gott geheiligt ist und sich fortwährend heiligt.

4. Ganz ebenso verhält es sich mit den Momenten der Opferung Christi, welche letztere selbst nicht in einem äußerlichen und blos von Gott beliebten und festgestellten, sondern in einem innern und wesentlichen Verhältniß zu diesem Erfolge als das allein zureichende und ewig wirksame Mittel des göttlichen Zweckes der Erlösung steht. Denn Christus hat sich selbst und zwar als einen flecken- und tadellosen im Sinne des hohenpriesterlichen Opfers dargebracht, und dies ist vermittelst ewigen Geistes zu Stande gekommen.

5. Es gibt zwar eine λύτρωσις und ἀπολύτρωσις in allgemeinerem Sinne = Befreiung, aber in Verbindung mit hohenpriesterlichen Verrichtungen gestellt, muß der spezifische Sinn der „Loskaufung oder Befreiung durch Zahlung eines Lösegeldes festgehalten werden. Dies Lösegeld ist das Blut Christi als eines gänzlich fehllosen Lämmleins 1 Petr. 1, 19; Eph. 1, 7; Kol. 1, 14, und wird hier, wie in der Schrift stets, als ein von Gott dargebrachtes bezeichnet, so daß die Vorstellung, es werde das Lösegeld dem Satan gezahlt (Orig., Basil. u. a. bis heil. Bernhard), gänzlich abzuweisen ist. Es kann zwar gesagt werden, daß Christus uns von Gott zur ἀπολύτρωσις gemacht worden ist, 1 Kor. 1, 30. Aber dieser Ausdruck hebt nur die göttliche Kausalität wie der Sendung Christi in die Welt so des Erlösungswerkes insbesondere hervor und weist zugleich auf die Annahme des gezahlten Lösegeldes von Seiten Gottes hin. Indem wir unter die Sünde verkauft sind, Röm. 7, 14, sind wir dem Zorn oder der Strafgerechtigkeit Gottes verfallen und

verhaftet. Gegen diese werden wir nach hebräischer Ausdrucksweise gedeckt durch das für uns vergossene Blut, welches als Opferblut eine sühnende Bedeutung hat. Die Erlösung kann also einerseits als Bezahlung eines כֹּפֶר, d. i. λύτρωσις vorgestellt werden, andererseits als כַּפָּרָה, d. i. ἱλασμός. Vermittelt ist sie immer durch stellvertretende Genugthuung und durch vollgültige Sühne.

6. Das Wirksame im Blute ist nicht die Materie oder Substanz desselben, sondern das in ihm webende und vermittelst eines besondern, dem Naturverlauf nicht angehörigen Aktes in den Tod gegebene Leben, 3 Mos. 17, 11. Da nun die Kreuzigung Christi nicht unter den Gesichtspunkt der Hinschlachtung eines Unschuldigen oder des Justizmordes eines Gerechten fällt, sondern unter den der freien, aber dem göttlichen Rathschluß gemäßen Hingebung der eigenen Person, Tit. 2, 14; 1 Tim. 2, 5, so muß die Bedeutung, Kraft und Wirksamkeit dieses Todes ganz der eigenthümlichen Natur und Würde der Person Jesu Christi entsprechen. Er selbst bezeichnet aber ausdrücklich Matth. 20, 28 seinen Tod als stellvertretende Darbringung eines Lösegeldes. Wegen der Beschaffenheit seiner Person muß demnach diese Stellvertretung vollkommen, die Genugthuung befriedigend, die Erlösung wirklich und ewig sein. Gegen die falschen und schiefen Deutungen Hofmanns s. Delitzschs zweite Schlußbetrachtung „über den festen Schriftgrund der Kirchenlehre von der stellvertretenden Genugthuung" im Kommentar S. 708 ff. Die scharfe Bekämpfung der Satisfaktionslehre durch A. Ritschl (Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 3 Bde. 1870—74) deckt manche Schwächen der dogmatischen Fassung auf, wird aber den biblischen Aussagen nicht überall gerecht.

7. Die Opferung Christi wird auch nicht mit heidnischen Menschenopfern verglichen, sondern zu dem von Gott angeordneten hohenpriesterlichen Sühnopfer als die Vollendung seines Typus und als die Erfüllung seines Symboles in direkte Beziehung gesetzt. Schon hierin liegt die Gewißheit, daß weder von einem blos leidentlichen Verhalten Gottes bei dieser Darbringung die Rede sein darf noch von einer Auslöschung des göttlichen Zornfeuers durch Menschenopferblut, noch von einer Willkür Gottes oder von einer Ungerechtigkeit desselben bei der Annahme dieses Opfers und beim Geltenlassen seiner Stellvertretung. Dies wird vollends deutlich, wenn einerseits die Stellung Christi sowohl zur Gottheit als zur Menschheit beachtet, andererseits sein Verhältniß zum Geiste Gottes berücksichtigt wird.

8. Es ist nicht genug, den durch und durch sittlichen Charakter der Selbstopferung Christi hervorzuheben; es genügt auch nicht die religiöse Reinheit und Gottwohlgefälligkeit dieser Handlung, ihrer Beweggründe und ihrer Triebe zu betonen. In diesem Falle wäre immer nur eine Aufopferung vollbracht, wie aus Gewissenhaftigkeit, Wahrheitsliebe, Glaubensinbrunst und Bekenntnißtreue eine solche durch Vermittelung des Heiligen Geistes alle wahren Christen im Martyrertode zu vollbringen im Stande sind. Es handelt sich um eine Geistesbewegung in Christo, welche ihren Grund und Anfang nicht innerhalb der Zeit und Menschheit hat, mithin um ein in der Ewigkeit frei beschlossenes und innerhalb der Zeit in vollkommener Einheit mit dem ewigen Geiste, der die ganze Lebens- und Leidensgeschichte Jesu Christi stetig durchwirkt, vollbrachtes Opfer, welches eben deshalb eine weltumfassende und ewig fortwirkende Bedeutung hat und das Mittel der neuen Bundesstiftung geworden ist. Wenn Nösgen (Christus der Menschen- und Gottessohn, 1869 S. 214) sagt: „Aus dem Besitz eines diesem Weltlauf nicht angehörigen Pneuma erklärt es sich, wie Christus im Stande war, was nach dem A. T. jedem Adamssohn unmöglich, sich als ein Opfer darzubringen, dessen Blut auch in einer dieser Welt nicht angehörigen Hülle dargebracht werden kann"; so geht dies über die sonstigen Aeußerungen dieses Briefes, Fleisch und Blut Jesu Christi betreffend, weit hinaus.

9. Auf der Grundlage und bei der Gültigkeit des mosaischen Gesetzes und Kultus gab es zwar schon eine Berufung zum ewigen Erbe der Kinder Gottes, aber das Verheißene konnte nicht empfangen werden, weil das Gesetz nur das Schuldbewußtsein und damit das Gefühl der Strafbarkeit und Todeswürdigkeit zu schärfen, der Kultus aber seinerseits nur levitische Reinigung, typische Erlösung, sinnbildliche Gottesnähe zu verschaffen vermochte. Erst durch den wahrhaft sühnenden Opfertod des Gottmenschen, welcher nicht für sich, sondern stellvertretend büßte, litt und starb, auch nicht blos der Gerechtigkeit, sondern der Strafgerechtigkeit Gottes genug gethan, ward eine Umänderung des ganzen Verhältnisses der Menschheit zu Gott bewirkt und eine wirkliche Aufhebung des Schuldverhältnisses ermöglicht.

10. Dies alles spiegelt sich zwar in menschlichen Empfindungen, Erfahrungen und Zeugnissen ab und drückt sich in ihnen aus; aber seinen Grund hat es nicht in menschlichen Zuständen und Auffassungen, sondern in göttlichen Veranstaltungen und Zusagen. Die nothwendige Folge des Todes Jesu Christi ist deshalb ein neuer Bund, so daß dieser Tod nicht blos das Gegenbild des hohenpriesterlichen Sühnopfers ist, sondern auch das des Passalammes 1 Kor. 5, 7, und wie sogleich vom Verfasser unseres Briefes im Folgenden angedeutet wird, das Gegenbild des Bundesopfers 2 Mos. 24, wodurch das mit dem sühnenden Blute besprengte Israel zum Volke Gottes und zum priesterlichen Königthum 3 Mos. 8 geweihet ward.

11. Der Tod Christi ist in seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung ebensowenig von der durch Auferstehung und Himmelfahrt vermittelten Verklärung des zur Rechten Gottes thronenden Königspriesters als von der durch Gehorsam und Leiden vermittelten Lebensvollendung des Menschgewordenen getrennt zu denken. In der vorliegenden Stelle aber werden diese vermittelnden Thatsachen nur angedeutet und nicht für sich hervorgehoben. Der Nachdruck liegt vielmehr darauf, daß der ein und für allemal vollzogene Eingang Christi ins himmlische Heiligthum, indem er ewige Erlösung erwirkte, seine Vermittelung in dem eigenen Blute hatte und deshalb unendlich über sein einseitiges und schattenhaftes Vorbild im Versöhnungsritus des Alten Bundes hinausgeht.

12. Nur durch Beziehung auf das hohepriesterliche Sühnopfer wird ein Nachdruck auf das Blut gelegt, s. besonders Kap. 13, 11. Sonst wird auch von einer Darbringung des σῶμα Kap. 10, 10 gesprochen, zusammenfassend aber davon, daß Christus sich selbst dargebracht Kap. 7, 26; 9, 14. 25; Eph. 5, 2, denn es handelt sich um die volle und ungetheilte Person des Erlösers sowohl im irdischen als im verklärten Lebenszustande. Jedenfalls trifft den Verfasser nicht die Schuld jener sinnlichen, die Vergleichung mit dem Verlaufe der hohenpriesterlichen Sühnakte pressenden, an Mißverständnissen, falschen Voraussetzungen und gefährlichen Konsequenzen reichen Ausdrucksweise der Sozinianer, besonders aber der Bengel-Oetinger'schen Schule, der hierin Stier folgt, zum Theil Hofmann, es sei das Blut der Besprengung Kap. 10, 22; 12, 24, auch im Himmel etwas Besonderes neben dem verklärten, aber blutlosen Leibe des Erhöheten. Schon Quenstädt hat das Richtige treffend ausgedrückt, während bei Calov sich viele sinnliche Schilderungen und starke Vermischung der sinnlich-poetischen und der dogmatischen Ausdrucksweise finden.

## Homiletische Andeutungen.

Die Vollkommenheit der Mittlerschaft Jesu Christi besteht in der Vollkommenheit 1) des Heiligthums, in welchem er waltet; 2) des Amtes, welches er ausübt; 3) des Opfers, welches er gebracht hat; 4) des Bundes, den er stiftete; 5) der Güter, welche er vermittelt. — Die Kraft des Blutes Jesu Christi: a. woher sie kommt; b. was sie wirkt; c. wie sie angeeignet wird. — Der Tod Jesu Christi als ein hohepriesterliches Opfer. — Die Beschaffenheit, die Ursachen und die Wirkungen des von Jesu Christo gebrachten Opfers. — Wir sind erlöst: 1) wovon? 2) wodurch? 3) wozu? — Die Reinigung unseres Gewissens a. nach ihrer Nothwendigkeit, b. in ihren Mitteln, c. in ihren Folgen. — Die Folgen der Selbstopferung Jesu Christi sind: 1) sein Eingang in das himmlische Heiligthum, 2) eine ewige Erlösung, 3) der neue Bund. — Was uns verunreinigt und was uns reinigt. — Durch Christum erlöst können wir doch nicht thun, was wir wollen, wir sind des neuen Bundes Glieder. — Der neue Bund nach 1) Zweck, 2) Grundlagen und 3) Mittel. — Der Tod Christi ist das vollkommenste Opfer: 1) als Selbstopfer; 2) als Sündopfer; 3) als Reinigungsopfer; 4) als Bundesopfer; 5) als Friedensopfer. — Die Erlösung durch Jesum Christum ist 1) eine ewige, 2) eine vollkommene. — Wir haben bei unserer Erlösung zu sehen 1) auf den Mittler, der sie erworben; 2) auf den Preis, den sie gekostet; auf den Gewinn, den sie gebracht; 4) auf den Bund, den sie gestiftet; 5) auf das Ziel, das sie stellt.

Starke: Heilande und Erlöser aus leiblicher Noth sind unterschiedlich; aber Jesus ist der rechte Heiland, der auch von Sünden selig macht; er allein hat eine ewige Erlösung erfunden. — Hohe Erlösung des menschlichen Geschlechtes! Der Sohn Gottes selbst hat uns mit seinem eigenen Blute erlöset. — Das Blut Christi ist ein freier, offener Born wider die Sünde. — O wie schwer, groß und greulich müssen die Sünden vor Gottes Angesicht sein! Sind's doch todte Werke, die nicht nur den zeitlichen, sondern auch den ewigen Tod bringen. — Ein Gläubiger kann trotzen und rühmen wider den Teufel: Ein Sünder bin ich mir selbst außer Christo, kein Sünder bin ich in Christo. — Das Sühnopfer des Herrn Jesu gilt nicht allein vor sich, sondern auch hinter sich, für die Gläubigen des Alten und des Neuen Testaments. — Viel Kinder der Welt bilden sich ein, daß sie vor andern recht und wohl zu leben wissen, und siehe, ihre Werke sind lauter todte Werke, die aus einem geistlich todten Herzen entstehen und zum ewigen Tode führen, Matth. 23, 27; Offenb. 3, 1.

Rieger: Unter Reinigen und Entsündigen wird die gesammte Hülfe Gottes aus der Sünde zusammengenommen 1 Joh. 2, 2; Kol. 1, 14. 22. — Bei der Plage des bösen Gewissens oder bei dem gelähmten Trieb eines verunreinigten Gewissens gibt es keinen dem lebendigen Gott wohlgefälligen Dienst.

Menken: Der Weg ins Allerheiligste war kein Lustweg eigenen Willens und eigener Verherrlichung, sondern der allertiefsten Selbsterniedrigung, die bis zur Vollendung sich selbst vor Gott opferte durch den ewigen Geist. — Das Neue Testament ist nichts anderes als die Geschichte der Erfüllung der göttlichen Verheißung, also die Geschichte der Erscheinung des Verheißenen, mithin die Geschichte einer geschehenen, die Botschaft von einer nun vorhandenen Versöhnung der Welt mit Gott.

Heubner: Der unendliche Werth der durch Christum gestifteten Versöhnung: 1) in der Art und Weise, wie sie geschehen ist, a. als unmittelbare Versöhnung Gottes im Heiligthum Gottes, b. durch die Selbstaufopferung Christi; 2) in den Wirkungen dieser Versöhnung, denn a. sie reinigt das Gewissen, b. gibt Kraft zum heiligen Leben, c. hat den Bund Gottes mit den Menschen gestiftet, daß sie nun völligen Eingang zum Leben haben.

Textor (Epistelpredigten 1853): Das hohepriesterliche Amt Jesu Christi: 1) wie dasselbe schon im Alten Testamente vorgebildet ist; 2) wie Jesus Christus dasselbe ausgeübt hat; 3) was für Gewinn dasselbe uns bringt.

Fricke: Das Blut Christi reinigt 1) das Gewissen, 2) von den todten Werken, 3) zu dienen dem lebendigen Gott.

L. Harms: Das himmlische Hohepriesterthum unseres Herrn Jesu auf der neuen Erde: 1) die Kirche desselben; 2) der Altar; 3) die Gemeinde (1863).

## III.

### In dieser neuen Bundesschließung hat das Blut Christi nicht entbehrt werden können.

Kap. 9, 16—22.

16 Denn wo ein Testament ist, muß nothwendig des Testators Tod beigebracht werden.
17 *Denn ein Testament ist auf Grund von Todten ein festes, weil es doch niemals Kraft hat,
18 so lange der Testator lebt, *Weshalb auch nicht einmal[1]) das erste [Testament] ohne Blut
19 eingeweihet worden ist. *Denn nachdem jegliches Gebot dem[2]) Gesetz gemäß von Mose dem gesammten Volk verkündigt worden war, nahm er das Blut der Kälber und der[3]) Böcke nebst Wasser und scharlachner Wolle und Ysop und besprengte[4]) sowohl das Buch selber als das
20 ganze Volk, *indem er sagte: »Dies ist das Blut der Stiftung, welche hinsichtlich eurer Gott
21 angeordnet hat«; *aber auch das Zelt und alle Geräthe des Dienstes besprengte er gleicher-
22 maßen mit dem Blute. *Und fast wird in Blut alles gereinigt nach dem Gesetz, und ohne Blutausgießung geschieht nicht Vergebung.

### Exegetische Erläuterungen.

**1. Denn wo ein Testament ist u. s. w.** Die wegen der Anknüpfung von V. 18 mit *ὅθεν* an V. 16. 17, und dieser Verse mit *γάρ* an V. 15 naheliegenden Versuche (Crit. sacr. VII, 2 p. 1067 sq. Seb. Schmidt, Michaelis, Cramer, Ebrard u. a.), *διαθήκη* hier in dem gebräuchlichsten Sinne als Bund aufzufassen, scheitern sämmtlich daran, daß der Gedanke, es sei zur Gültigkeit oder Wirksamkeit einer Bundesstiftung der Tod des Stiftenden unumgänglich nothwendig, keine Wahrheit einschließt, das Wort *ὁ διαθέμενος* aber weder das den Bund befestigende Opferthier, noch den durch das Opferthier vertretenen und zum sittlichen Absterben sich verpflichtenden Menschen, noch den Vermittler des Bundes bezeichnen kann, obgleich *ἐπὶ νεκροῖς* heißen könnte „über oder bei geschlachteten Opferthieren", da *τὸ νεκρόν* bei Spätern häufig = *τὸ πτῶμα*. Läßt man dagegen im Anschluß an die erwähnte *κληρονομία* aus dem umfassenden Begriff der *διαθήκη* die spezielle Bedeutung der Erbverfügung hervortreten, so hat man sich nur zu hüten, daß man die Anwendung dieser Parallele zur Veranschaulichung des ausgesprochenen Gedankens nicht über den nächsten Sinn und Zweck des Verfassers ausdehne und keine schiefen Gedanken zur Vermittlung eintrage, wie Menken, welcher sagt (Homilien über Kap. 9 und 10, S. 142), daß nur der, welcher sich selbst durch seinen Tod der Erbschaft würdig erwiesen, andere zu Miterben machen konnte; und Hofmann, welcher (Weißag. II, 165) für die Nothwendigkeit des Todes des *διαθέμ.* sich darauf beruft, daß derselbe während seines Lebens noch etwas zu seinem Besitz hinzu erwerben könne, also bei seinen Lebzeiten nicht jemand zum Erben seiner Gesammthinterlassenschaft machen könne. Es handelt sich nicht um Darlegung des schon V. 15 angegebenen Grundes des Todes Christi, sondern um Veranschaulichung seiner faktischen Nothwendigkeit zur Uebermittelung der Heilsgüter als eines Erbes. Das *γάρ* V. 16 ist erläuternd. Sachlich ist zu vergleichen Joh. 16, 7, sprachlich Luk. 22, 29: *κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν, καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν*. Bei den alten Hebräern gab es freilich keine willkürlichen Erbverfügungen 5 Mos. 21, 16. Aber den spätern Juden waren sie unzweifelhaft bekannt (Michaelis, Mos. Recht II, §. 80), und der fragliche Satz ist nicht hebräisch, sondern hellenistisch gedacht und ausgedrückt. Will man bei *φέρεσθαι* die Bedeutung „herbeigeführt" (Hofmann, Schriftb. II, 1, 428) oder „ertragen werden" (was Wittich auf die Angehörigen bezieht) verlassen, so ist es am sichersten, die Bedeutung sermone ferri = constare (Bretschneider) anzunehmen; denn die juristische Anwendung dieses Wortes = afferri coram judice (Hammond, Elsner und seit Valken. die meisten) findet eigentlich nur bei gerichtlicher Beibringung eines Beweises statt und kommt im Erbrecht nicht vor; die Bedeutung esse, exstare = *γίγνεσθαι*, welche bei den Alten bis auf Valken. die gewöhnliche war, unter den Neueren nur noch von Schulz und Böhme vertheidigt wird, ist nicht nachzuweisen; die Gleichsetzung mit exspectari (Grotius) ganz unzulässig. Sprachlich unzulässig ist auch die Gleichsetzung von *μήποτε* mit *μήπω* = nondum (Vulg., Erasm., Luther, Schlicht., Böhm). In einem objektiv ausgesprochenen Satze müßte man zwar *οὐ* erwarten; allein bei den Späteren wird gerade in Kausalsätzen mit *ὅτι* und *ἐπεί* sehr oft *οὐ* mit *μή* vertauscht (Madvig, Synt., §. 207, Anm. 2). Will man die der Vulgärsprache angehörige (Mullach, Grammatik der griechischen Vulgärsprache S. 29)

[1]) Statt *οὐδ'* schreiben *οὐδέ* A. C. D. E. L. 4. 44. 55, jedoch nicht Sin.
[2]) Der Artikel vor *νόμον* ist bezeugt durch A. C. D*. L. 21. 47, 71, im Sin. erst durch C. beigefügt.
[3]) Der Artikel vor *τράγων* ist zu setzen nach Sin. A. C. D. E. 80.
[4]) Statt *ἐῤῥάντισε* ist nach sämmtlichen Uncialen *ἐράντισεν* zu schreiben.

Nachlässigkeit nicht mit Winer unserm Verfasser zuschreiben, sondern dem *μή* seine subjektive Geltung lassen, dann darf man umsomehr einen Fragesatz annehmen (Oek., Beng., Lachm., Hofm., Del. u. a.), als *ἐπί* auch Kap. 10, 2; Röm. 3, 6; 1 Kor. 14, 16; 15, 29 eine begründende Frage eingeleitet und *μήποτε* sowohl in direkter Joh. 7, 26, als indirekter Frage Luk. 3, 15; 2 Tim. 2, 25 vorkommt. Unnöthig bevorzugt Isidor. Peluf. (ep. IV, 113) die nur in D* auftretende Lesart *μὴ τότε*.

2. **Weshalb auch nicht einmal das erste** u. f. w. Die Beziehung von *ὅθεν* auf V. 15 durch Parentheſirung V. 16, 17 (Zachar., Mor., Storr., Heinr., Bisp.) iſt unzuläſſig. Die Worte *κατὰ τὸν νόμον* ſind nicht mit *πάσης ἐντολῆς* zu verbinden = jegliches Gebot, wie es im Geſetz enthalten war (Schlicht., Calov, Beng., Bl., Bisp. u. a.), ſondern mit *λαληθείσης* (Oek., Erasm., Calv., Bez., Grot. u. a.), jedoch nicht im Sinne von „befehlsgemäß" mit Bezug auf den Antrag 2 Moſ. 20, 2 (Bez. u. a.), ſondern „entſprechend dem auf Sinai empfangenen Geſetze", weil es ſich bei der Schließung des Bundes um genaue Wiederholung der göttlichen Gebote handelte.

3. **Nahm er das Blut** u. f. w. Das nach *βιβλίον* folgende *καί*, welches man nicht mit Colomeſius und Valkenaer ſtreichen darf und unmöglich mit Beng. als dem *καὶ δέ* V. 21 korreſpondirend nehmen kann, geſtattet nicht, die Worte *αὐτό τε τό βιβλίον* von *λαβών* abhängig zu machen. Es iſt hier, wie auch in der Erwähnung der Böcke, welche zu Brandopfern gewählt werden konnten 3 Moſ. 1, 10 f.; 4, 23 f.; 9, 2 f.; 4 Moſ. 6, 10 f.; 7, 27; cfr. 2 Moſ. 24, 5 und auch bei den ſchon V. 12. 13 erwähnten Sühnopfern gebraucht wurden, desgleichen in der Erwähnung der Reinigungsmittel, welche ſonſt nur bei Ausſätzigen 3 Moſ. 14 und durch Leichen Verunreinigten 4 Moſ. 19 vorkommen, eine wenigſtens hinſichtlich des Folgenden auch bei Joſeph. Alterthümer III, 8, 6 ſich findende, der Tradition entnommene Erweiterung des 2 Moſ. 24 berichteten Vorgangs anzunehmen. In dem Citat ſteht hier *τοῦτο* ſtatt *ἰδού* der LXX, *ὁ θεός* ſtatt *κύριος*, und *ἐνετείλατο* ſtatt *διέθετο*.

4. **Aber auch das Zelt** u. f. w. Da Zelt und Geräthe erſt ſpäter angefertigt wurden, ſo kann nicht von etwas mit dem bisher Erwähnten Gleichzeitigen die Rede ſein. Darauf weiſt auch *καὶ δέ* hin = aber auch, auch andererſeits. Man muß an die 2 Moſ. 40, 10 angeordnete Salbung denken, welche wahrſcheinlich identiſch iſt mit der während der ſiebentägigen Prieſterweihe vollzogenen 3 Moſ. 8, 10, von welcher Joſephus das hier Berichtete gleichfalls erzählt, während der Grundtext nur die Beſprützung mit Oel berichtet als des poſitiven Weihemittels, das Reinigungsmittel des ſühnenden Blutes aber nur in Bezug auf den Altar erwähnt 3 Moſ. 8, 15. 19. 24.

5. **Und faſt wird in Blut alles gereinigt** u. f. w. Auch Waſſer und Feuer ſind Reinigungsmittel; wo es ſich aber um Sündenvergebung handelt, da iſt Blut vonnöthen nach 3 Moſ. 17, 11. Das vegetabiliſche Schuldopfer des Armen 3 Moſ. 5, 11—13 bildet keine Ausnahme, ſondern iſt ein Surrogat. Irrig beziehen Chryſ., Primaſ. u. a. *σχεδόν* auf *καθαρίζεται*, als würde die Unvollkommenheit dieſer Reinigung ausgeſprochen. Es gehört auch nicht zu *ἐν αἵματι* (Beng., Böhm.), ſondern zu *πάντα*. Bei *αἱματεκχυσία* denken de W., Thol., Hofm. früher, Keil an die Blutausgießung am Altar und bei der Beſprengung, dagegen Bl., Lün., Del., Kurz an die Schlachtung, welche dem Kreuzestode Chriſti parallel iſt. Del. erinnert an das Abendmahlswort Luk. 22, 20 als ſymboliſch und ſachlich nächſtliegende Parallele, ohne zu verkennen, was ſich für die erſtere Auffaſſung in rein archäologiſcher Hinſicht ſagen läßt, cf. Einhorn, Prinzip des Moſaismus, S. 82 ff. Jetzt deutet Hofmann (V, 363) es auf Blutvergießung im allgemeinen als Gegenſatz gegen den möglichen Gedanken einer Reinigung durch Eintauchung in Blut. Auch bezieht er *σχεδόν* auf die beiden für parallel erklärten Sätze und hält das vegetabiliſche Schuldopfer des Armen für eine wirkliche Ausnahme. Darum ſage der Verfaſſer: es gelte faſt daß ꝛc. oder es ſei eine faſt ausnahmsloſe Regel.

### Dogmatiſch-chriſtologiſche Grundgedanken.

1. Schon im Alten Teſtamente erſcheint das von Gott ſeinem Volke unter gewiſſen Zuſagen und Bedingungen verſprochene Heilsgut als ein Erbe נַחֲלָה. Es iſt alſo nicht ſchriftwidrig, ja nicht einmal fremdartig, ſondern nur ungewöhnlich, wenn Chriſtus, der bisher als Vollender der Gottesoffenbarung und als königliches Haupt und Führer ſeines Volks zur Seligkeit, als Bürge und Mittler des im Alten Teſtamente verheißenen und vorgebildeten Neuen Bundes betrachtet ward, nun als Erblaſſer vorgeführt wird, indem zur Veranſchaulichung der engen und in dem Sachverhältniß ſelbſt liegenden Verbindung des Todes Jeſu Chriſti mit der Erlangung des uns von Gott verheißenen und Chriſto zur Uebermittelung an uns zu eigen gegebenen Erbgutes der Kinder Gottes dieſe Vergleichung die paſſendſten und fruchtbarſten Geſichtspunkte eröffnet.

2. Weil es ſo ſteht, deshalb iſt ſchon bei der Schließung des Alten Bundes die Anwendung von Blut zur Reinigung und zur Sühne unentbehrlich geweſen und während des Beſtandes jener Stiftung ſtets zu ſolchem Zwecke nach ausdrücklichem Befehl Gottes gebraucht worden. Im Hinblick auf den Tod Jeſu Chriſti als des wahren und vollgültigen Opfers iſt demnach dieſe Anordnung getroffen worden; und nicht in Anbequemung an jüdiſche Vorſtellungen und rabbiniſche Ausdrucksweiſe iſt Chriſtus als Prieſter und Opfer zu betrachten; vielmehr ſind umgekehrt die levitiſchen Opfer unter dem Geſichtspunkte eines von Gott verordneten Typus des im ewigen Rathſchluß Gottes beſchloſſenen und von Chriſto frei übernommenen

Opfers aufzufassen Kap. 10, 5 ff. So erklärt sich das ὅθεν V. 18.

3. In diesem Zusammenhange ist auch die Besprengung des Zeltes und der heiligen Geräthe und der heiligen Urkunde der Gottesoffenbarung und Bundesschließung mit Blut zugleich mit der des Volkes, auch wenn sie nur der Tradition angehören sollte, erklärlich. Sie drückt das gegenseitige Verhaftetsein für die Darbringung des vollgültigen Opfers und das gegenwärtige Unvermögen zur Leistung desselben mit den zur Zeit vorhandenen Mitteln aus. Remittere peccata non est opus absolutae misericordiae, sed fit interveniente simul satisfactione eaque sufficientissima, licet a misericordia divina procurata (Seb. Schmidt).

### Homiletische Andeutungen.

Gehorsam gegen Gottes Anordnungen ist nicht blos der Menschen Pflicht, sondern das beste Hülfsmittel im Kampf wider die Sünde. — Das Gesetz Gottes, welches die Sünde kennen lehrt und verurtheilt, weist auch auf den Weg zur Vergebung der Sünde hin. — Die Sünde ist eine Befleckung, die nur durch Blut hinweggenommen wird. — Ueber den Zusammenhang von Sünde, Sühne und Vergebung.

Starke: So gewiß der Tod Christi geschehen, so gewiß ist auch der Gnadenbund mit Gott. — Die göttliche Gerechtigkeit hat Blut gefordert und ohne dasselbige hat Gott nicht können versöhnt werden, Kol. 1, 14. 20. — Moses, ein getreuer Knecht in dem Hause Gottes. Wohl denen, die seine Nachfolger sind! — Es ist an sich nichts rein vor Gott, auch nicht die heilige Stätte, und so wenig die Lehrer, die da hineingehen, den Gottesdienst zu pflegen, als die andern, die da zusammenkommen, Gott zu dienen, nicht einmal in den besten Handlungen; doch das Blut Christi reiniget alles. — O wichtiger Glaubenspunkt von dem Blute und Tode Jesu Christi! Ohne diese wäre all sein Leiden nichts, und wenn es gleich noch viel schwerer gewesen. Durch diese sind wir mit Gott versöhnet.

Rieger: Erst durch Christum und dessen Tod ist die ganze Erlösungswohlthat, so Gott an uns Arme zu unserm Heil wenden wollte, zu einem eigentlichen Testament, d. i. zu einer durch den Tod des Stifters festgewordenen Gnadenanstalt gediehen.

Heubner: Wenn durch des Menschen unreine Hände alles befleckt, die ganze Erde durch die Sünde entweiht ist, so bedarf auch alles einer Reinigung und Einweihung Hiob 15, 14. — In der sühnenden Kraft des Todes Jesu ist seine eigentliche Bedeutung, Jes. 53. — Ohne Hingabe bis in den Tod keine Versöhnung. Hingabe des Lebens die Sühne für entweihetes Leben, 3 Mos. 17, 11.

## IV.

### Der nothwendige, jedoch sich nicht wiederholende Opfertod Christi hat eine vollgenügende Entsündigung herbeigeführt.

Kap. 9, 23—27.

23 Es war demnach eine Nothwendigkeit, daß zwar die Abbilder des im Himmel Befind-
lichen durch dergleichen gereinigt werden, das Himmlische selbst aber durch vorzüglichere Opfer
24 als diese. *Denn nicht in mit Händen gemachte Heiligthümer ist eingegangen der Christus, in
die Gegenbilder der wahrhaftigen, sondern in den Himmel selbst, um jetzt vor dem Angesichte
25 Gottes für uns zu erscheinen; *auch nicht zu dem Zwecke, daß er sich oftmals selbst darbrächte,
26 wie der Hohepriester in das Heiligthum alljährlich eingeht mit fremdem Blute; *denn sonst
mußte er oftmals leiden von Grundlegung der Welt an. Nun aber ist er ein für allemal am
27 Ende der Zeitläufte zur Sünden-Tilgung vermittelst seines Opfers erschienen. *Und inwiefern es den Menschen bevorsteht ein einzigesmal zu sterben, darnach aber Gericht: so wird auch[1]) der Christus, einmal dargebracht, um vieler Sünden zu büßen, zum zweitenmal sonder Sünde gesehen werden von denen, die auf ihn harren zum Heil.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Es war demnach eine Nothwendigkeit** u. s. w. Die Ergänzung von ἦν (Ebr., Del., Kurtz) ist angemessener als die von ἐστίν (Lün.) wegen der Fassung des folgenden Verses. Die ἐπουράνια sind nicht die himmlischen Güter (Seb. Schmidt, Ramb. u. a.), nicht die christliche Kirche (Chrys., Theod., Este, Lapid., Calov, Heubner u. a.), sondern das himmlische Heiligthum im Gegensatz zu dem mit Händen gemachten Abbilde desselben auf Erden. Der Plural κρείττοσι θυσίαις führt nicht auf die Leiden, Gebete und Liebeswerke der Christen in Gemeinschaft mit dem Opfertod Jesu (Grotius, Paul.). Es ist der Plural der Gattung. Das Reinigen aber in den Begriff des Weihens umzusetzen (Bleek, de Wette, Lün. u. a.) ist ebensowenig gestattet, als an die Stelle des himmlischen Heiligthums die zur neutestamentlichen Stiftung gehörigen Menschen zu setzen (Thomas Aq., Beng., Thol. u. a.). Aber es ist auch nicht von einer säubernden Reinigung des Himmels durch Ausstoßung des Satans die Rede, woran Akersloot denkt mit Bezug auf Luk. 10, 18; Joh. 12, 31; während Bleek nach Off. Joh. 12, 7—9 erklären möchte. Der Zusammenhang fordert eine sühnende Rei-

[1]) Hinter οὕτως ist καί zu lesen nach sämmtlichen Uncialen.

nigung, d. h. Aufhebung der Wirkung menschlicher Sünde auf das himmlische Heiligthum (Stier, Hofm., Del., Riehm, Alford).

2 **Denn nicht in mit Händen gemachte** u. s. w. Der Verfasser gibt nicht den Grund an, weshalb es jetzt zur Reinigung des jenseitigen Heiligthumes besserer Opfer bedürfe (Hofm.), auch nicht den Beweis, daß Christus wirklich in das himmlische Heiligthum eingegangen sei (Bl., Lün., de Wette, Maier, Kurtz), oder die Erläuterung des Gegensatzes zwischen dem irdischen und dem himmlischen Heiligthume (Ebr.). Er begründet auch nicht die Erforderlichkeit besserer Opfer für die himmlische Welt aus der Wirklichkeit des einen geleisteten und zu Gott gebrachten (Del.). Er begründet die Aussage des vorigen Verses, daß die als nothwendig bedurfte Reinigung auch thatsächlich vollbracht sei. Hofmann nimmt jetzt (V, 369) zurück, was er im Schriftbeweis II, 1, S. 440 zugegeben, daß der Aorist des Infin. ἐμφανισθῆναι nicht hindere (Winer, §. 44; Matth. 20, 26; 1 Petr. 4, 2), das νῦν von der dauernden Gegenwart Christi vor dem unverhüllten Angesichte Gottes im Himmel zu verstehen. Die Stellung des ὑπὲρ ἡμῶν am Ende des Satzes hebt absichtsvoll und nachdrücklich die soteriologische und der Absicht nach auf die Person der Leser bezügliche Bedeutung dieses ἐμφαν. hervor. Dieses Wort drückt (Apostg. 24, 1) treffend das gegenseitige und unverhüllte Schauen Gottes und Christi aus und findet sich dem entsprechend auch nicht unter den technischen Ausdrücken des Alten Bundes.

3. **Darbrächte.** Das προσφέρειν ἑαυτόν bezieht sich nicht auf die irdische Selbstopferung (die meisten). Dann wäre es sachlich = παθεῖν V. 26, welches wie Kap. 13, 12 vom Todesleiden zu verstehen ist. Allein die Darbringung des Blutes im Allerheiligsten setzt die Tödtung des Opfers außerhalb des Abyton voraus und wird durch das Hineingehen des Hohenpriesters vermittelt, welchem nach seinem Eingang eine zwiefache Darbringung von verschiedenem Blute Kap. 9, 7 oblag, welchem eine zwiefache Opferschlachtung voraufgegangen war. Hierauf weisen die Ausdrücke unserer Stelle hin, in welcher zur Vermeidung von mißverständlicher Auffassung des in V. 23 gebrauchten Plurals θυσίαις der Gedanke abgelehnt wird, Christus habe sich im himmlischen Allerheiligsten, wohin er nicht im fremden, sondern im eigenen Blut eingegangen, nun auch selbst zu wiederholten Malen darzubringen. Wäre wiederholte Selbstdarbringung der Zweck seines Eingangs in den Himmel gewesen, der doch jedenfalls als ein nur einmaliger aufzufassen ist (Schlicht., Böhm., Bleek, Hofm., Del.), dann müßte auch ein πολλάκις παθεῖν voraufgegangen sein und zwar ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, d. h. Christus hätte ebenso oft leiden müssen vor seinem Eingang zu Gott, als er jetzt sich wiederholt darbringen sollte bei Gott (Hofm., Del., Alford). Dies würde aber der Thatsache widersprechen, daß Christus nicht am Anfange, sondern am Ende der Zeitläufte Mensch geworden ist. Diese Auffassung ist dem Zusammenhang angemessener als die gewöhnliche, daß Christus sonst immer wieder in die Welt hätte zurückkehren müssen. Das πεφανέρωται bezieht sich nicht auf das jenseitige Erscheinen vor Gott (Grot., Schulz u. a.), sondern auf die φανέρωσις ἐν σαρκί 1 Tim. 3, 16; 1 Petr. 1, 20; 5, 4; 1 Joh. 2, 28; 3, 5. 8. Der Ausdruck ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων ist dem Sinne nach gleich dem Ausdruck ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων Kap. 1, 1; und wie das Paulinische (1 Kor. 10, 11) τὰ τέλη τῶν αἰώνων Uebersetzung von קֵץ חִתּוֹלָם. Die Verbindung der Worte διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ mit πεφανέρωται (Grotius, Carpz., Böhm., Tholuck u. a.) ist unpassend, da θυσία „eine Leistung ausdrückt, in welcher sich nicht die Erscheinung Christi, sondern ihr Zweck, die Tilgung der Sünde, durchsetzt" (Del.). Jene Worte sind also mit εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας eng zu verbinden, welche den Zweck des Eintritts Christi in die Geschichte angeben, nämlich die „rückstandsloseste, keiner Ergänzung durch eine andere Leistung bedürfende Beseitigung alles dessen, was nur immer Sünde ist".

4. **Und inwiefern es** u. s. w. Καθ' ὅσον gibt nicht blos wie καθώς eine Vergleichung, sondern zugleich einen Grund an, hier dafür, daß auch in Christo mit seinem Tode das Geschäft seiner ersten Erscheinung auf Erden ein für allemal abgeschlossen ist und keine Wiederholung zuläßt, daß aber etwas der κρίσις Entsprechendes auch in Bezug auf ihn noch zu erwarten steht. Dieser Grund liegt in seiner wirklichen Annehmung der menschlichen Natur. Der Verfasser sagt deshalb auch προσενεχθείς, weil in dieser Vergleichung das Opfer Christi nicht als Leistung, sondern als über ihn verhängtes Leiden in Betracht kommt, als Widerfahrniß (Hofm.). Man muß deshalb auch nicht mit Chrys. ergänzen ὑφ' ἑαυτοῦ. Das ἀνενεγκεῖν wird von Peschito, Chrys., Oek., Theoph., Michael. von der Darbringung der Sünden als Opfer verstanden; von Luth., Schlicht., Grot., Bleek, Hofm., Schriftb., I. Ausg., Lün. u. a. vom Wegschaffen derselben = ἀφαιρεῖν Kap. 10, 4; von Hofmann in der zweiten Ausgabe des Schriftbeweises vom „über sich ergehen lassen" nach der klassischen Bedeutung des Wortes; von Jak. Cappel., Calov, Beng. u. a. vom Hinaufzutragen ans Kreuz nach 1 Petr. 2, 24; von August., Este, Seb. Schmidt, Böhm., de W., Bisp., Del., Riehm, Alford vom stellvertretenden Tragen nach Jes. 53, 12, wo vom Knecht Jehovahs gesagt ist: αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε. Diese letztere, jetzt auch von Ebrard (Allg. Kirchenzeitung 1856, Nr. 116—127) glücklich vertheidigte Auffassung hat besonders die Aussage für sich, daß Christus χωρὶς ἁμαρτίας gesehen werden soll bei seiner Wiederkunft. Chrys., Theod., Grot. u. a. beziehen diesen Ausdruck irrig auf die Erlösten, die dann ganz vollendet sein werden. Er bezieht sich auf die Person Christi. Auch bei ihrer ersten Erscheinung war dieselbe eine sündlose, und die

Sünde war auch nicht in Form der concupiscentia in Jesu, wie Dippel, Menken, Irving behaupten. Aber sie trat theils in Form der Versuchung an ihn heran, Kap. 4, 15; theils lag sie in Form der Strafe auf ihm 2 Kor. 5, 21. Der Ausdruck *χωρὶς ἁμαρτίας* steht im Gegensatze zu *εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας*. So im wesentlichen richtig Oek., Theophyl., Carpz., de Wette, Bisp., Hofm., Del. u. a. Man braucht jedoch deshalb nicht *ἁμαρτία* als Sündopfer (J. Capp., Storr u. a.), oder als Sündenstrafe (Klee, Tholuck u. a.), oder als Sündengeschäft (Schulz) aufzufassen. Grammatisch und sachlich unzulässig ist auch die Auffassung von Theodorus Mopsv., Theodoret, Bleek, der betreffende Ausdruck solle sagen, es werde dann kein Gebiet des Bösen und der Sünde mehr geben, auf welches der wiedererschienene Christus nöthig hätte, seine Wirksamkeit zu richten. Eine sichtbare Wiederkunft ist durch *ὀφθήσεται* angezeigt und sie wird als die zweite Erscheinung bezeichnet, weil die nach der Auferstehung, aber vor der Himmelfahrt geschehenen Erscheinungen vor den Jüngern noch zu der Periode des ersten Auftretens Christi auf Erden gehören. Die Lesart *διὰ πίστεως* entweder hinter oder vor *εἰς σωτηρίαν* (welche Lachmann nach A. 31. 47 aufnahm, jedoch 1850 wieder aufgab) ist Glossem. Um so weniger ist es zulässig, *εἰς σωτηρίαν* mit *ἀπεκδεχομένοις* zu verbinden (Primasius, Camerar., Klee, Stein u. a.). Es gehört zu *ὀφθήσεται* und weist auf die endliche Errettung aus allem Elende hin.

### Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. In Christi Tod hat sich real vollzogen, was durch die Blutbesprengung des heiligen Buches und der heiligen Tempelgeräthe symbolisch vorgebildet ward. Das Heiligthum ist in Beziehung zur menschlichen Sünde und Schuld getreten, wird aber dadurch von der Schuld an dem allgemeinen Verderben gereinigt, daß der Sohn des Gottes, welcher durch Eingehen des Bundes mit den sündigen Menschen die Verpflichtung ihrer Erlösung obwohl aus Gnaden übernommen hat, sich selbst zum stellvertretenden Opfer thatsächlich und vollgenügend dargebracht hat.

2. Durch das einmalige, aber genügende Selbstopfer Christi ist das Schuldverhältniß der gesammten Menschheit objektiv aufgehoben, zu welcher Zeit auch deren Glieder auf Erden leben mögen, so daß weder eine wiederholte Selbstdarbringung im Himmel geschieht, welche ein seit Anfang der Welt sich oft wiederholendes Leiden Christi voraussetzen würde, noch die Wiederkunft des Messias, welche unzweifelhaft bevorsteht, den Zweck eines abermaligen stellvertretenden Leidens hat. Kraft der wahren Gottheit des Heilandes ist sein einmaliges Selbstopfer für immer genügend; kraft seiner wahren Menschheit kann er es nur einmal bringen.

3. Das „Jetzt" der Erscheinung Christi zu unserm Besten vor dem Angesichte Gottes im Himmel, so daß keine verhüllende Wolke dazwischen ist, welche im irdischen Allerheiligsten, 3 Mos. 16, 2, noch sich fand, ist die gegenwärtige Periode des Heils, welche als die letzte bis zur Parusie dauert und die Erscheinung Christi im Fleisch mit dem einzigartigen Opfer zur Voraussetzung und zum welthistorischen Anfange hat.

4. Christus ist nicht blos in die Leidensgemeinschaft der Menschen aus Liebe und in Mitleid eingetreten, sondern er hat die Sündenlast derselben auf sich genommen; und auch diese Last, unter welcher sie zu erliegen in Gefahr waren, hat er nicht anders von ihnen hinwegnehmen können, als daß er für die Menschen die Sündenstrafe, welche sie verdient hatten, freiwillig erduldete und durch seinen stellvertretenden Tod dieselbe von allen Schuldigen hinwegnahm, welche hier wie Kap. 2, 10 viele heißen, nicht in dem partikularistischen Sinne einer rathschlußmäßigen Ausschließung etlicher vom Heil, auch nicht im Hinblick auf die nicht von allen erfüllte Bedingung der Theilnahme an der Erlösung, sondern wie Matth. 20, 28; 26, 28; Luk. 22, 20; Mark. 14, 34 mit Bezug darauf, daß das einmalige Sühnopfer des einen Gottmenschen für die aus vielen Mitgliedern bestehende Menschheit für immer vollgültig ist. Gegen die Anwendung der Lehre vom stellvertretenden Leiden auf die vorliegende Stelle läßt sich nicht mit Hofmann einwenden, daß ein büßendes Tragen der Sünde nicht als Zweck der Selbstdarbringung bezeichnet werden könne. Ganz richtig bemerkt Delitzsch gegen diesen Einwand: „Büßung der Sünden war freilich nicht der Zweck, zu welchem man ihm das Widerfahrniß anthat, wohl aber der Zweck, zu welchem Gott es über ihn verhängte und er selbst es sich anthun ließ."

5. Die ältere, zuletzt noch von Heubner ausgesprochene Meinung, daß für die Einzelnen unmittelbar auf ihren Tod das Gericht folge, nach der Auferstehung aber die Offenbarung des Gerichts über alle erfolge, läßt sich wenigstens aus unserer Stelle nicht ableiten. Die Gleichgültigkeit des Gerichts und der Wiederkunft Christi ergibt sich deutlich aus Kap. 10, 25. 37 ff.; 12, 25 ff. und als Folge des Kommens Christi wird die Entscheidung, nach welcher das Loos der einen die *ἀπώλεια* und das der andern die *περιποίησις ψυχῆς* ist, Kap. 19, 38 ff. erwähnt. Dennoch wird da, wo der Richter in unserm Briefe ausdrücklich bezeichnet wird, Kap. 10, 30 ff.; 12, 23. 25. 29; 13, 4 nicht Christus, sondern Gott genannt; was damit zusammenhängen könnte (D. Schulz), daß Gott das Subjekt ist, welches Christo seine Feinde zum Schemel seiner Füße macht. Da jedoch die Herrlichkeit und Majestät Christi sonst in unserm Briefe stark hervorgehoben wird, so kann es auffallen, daß nirgends ausdrücklich Christo das Gericht zugeschrieben wird. Hieraus lassen sich jedoch nicht die von Bleek gezogenen Folgerungen machen,

daß das göttliche, die Widersacher vernichtende Gericht vor die Parusie falle. Jene Thatsache läßt sich vielmehr einfacher und genügender mit Riehm daraus erklären, daß der erhöhete Christus als himmlischer Hoheprieſter dem Verfasser vor der Seele stand und es ihm deshalb nahe lag, als Zweck seines Wiedererscheinens auf Erden nur die Vollendung seines hohenpriesterlichen Werkes, d. i. die vollkommene σωτηρία der Gläubigen zu betrachten, dagegen das zu gleicher Zeit stattfindende Gericht und die Bestrafung der „Widerwärtigen" Gott selbst zuzuschreiben.

### Homiletische Andeutungen.

Die Erscheinung Jesu Christi auf Erden beendigt den einen und eröffnet den andern Abschnitt der Geschichte der Welt. — Wie verhält sich der Eingang Christi in den Himmel zu dem Zwecke seiner Erscheinung auf Erden? — Die Aehnlichkeit und die Unähnlichkeit des Todes Jesu Christi und des Sterbens der Menschenkinder 1) in ihren Ursachen, 2) in ihren Folgen. — Die göttliche Ordnung in dem Zusammenhange von Sünde, Tod und Gericht. — Wie unterscheidet sich die zweite Erscheinung Jesu Christi in der Welt von seiner ersten? 1) in Bezug auf seine Person; 2) in seinem Verhältniß zur Sünde; 3) in seiner Wirkung auf die Welt. — In Christo erfahren wir, daß es eine Berührung mit der Sünde gibt, welche nicht verunreinigt, sondern welche die Sünde tilgt. — Die Hinwegschaffung der Hinderungen unserer Seligkeit. — Das Warten der Gläubigen auf die Erscheinung des Herrn: 1) in seiner Berechtigung; 2) in seiner Befriedigung; 3) in seiner Verpflichtung.

Starke: Es werden dem Herrn zwar viel Opfer gebracht, aber die meisten aus Heuchelei, und ob solche wohl einen großen Schein haben, gefallen sie ihm doch nicht; die Opfer, die Gott gefallen, sind ein geängsteter Geist und ein zerschlagenes Herz, Ps. 51, 19. — Die Erscheinung Christi vor dem Angesichte Gottes ist nicht nur die Darstellung und Vorhaltung seiner Person und gebrachten Versöhnopfers, sondern sie gehet auch auf eine wahrhafte, herrliche und kräftige Fürbitte, im eigentlichsten Verstande betrachtet. Er bittet aber nicht mehr so demüthig, als wie er auf Erden war; denn sie gehört zum Stande der Erhöhung und ist eine Frucht von seinem Sitzen zur Rechten Gottes des Vaters. — Die Menschen sind zu keiner Zeit so heilig, daß sie gar nicht sündigen sollten; sondern weil wir täglich viel sündigen und wohl eitel Strafe verdienen, so bedürfen wir immer der Reinigung durch das Blut Jesu. — Das einzige Opfer Christi am Kreuz hebet die Sünde auf. Nur einmal ist er geopfert worden, und oftmals soll er nicht geopfert werden, auch nicht im Abendmahl. — Das jüngste Gericht ist so gewiß und allgemein als der Tod. — Merke, aufs Sterben folgt das Gericht. So siehe denn und trachte höchsten Fleißes, daß du selig sterbest und mit Freuden warten mögest auf die Erscheinung deines Heilandes zu deiner Seligkeit. — Auf Christum zur Seligkeit warten ist die Eigenschaft der Gläubigen, die dazu in der lebendigen Hoffnung des Geistes Erstlinge empfangen haben, die Erscheinung des Herrn lieb haben und darüber, um zum seligen Tode sich bereit zu halten, die Welt verleugnen und sagen: Amen, ja komm, Herr Jesu, Offenb. 22, 20. — Die Gottlosen werden Christi Ankunft am jüngsten Tage nicht erwarten, gleichwohl wird er denselbigen erscheinen, sie wollen oder wollen nicht, und solche unverhoffte Erscheinung wird ihnen schlecht bekommen, Jud. 15; Offb. 1, 7. — Wenn Christus erscheinen wird, werden die Gläubigen erst vollkommen selig werden. Kol. 3, 4.

Rieger: Das Heilige im Himmel, wohin Christus mit seinem Erscheinen vor Gott eingegangen ist, ist auch das Ziel, wohin er es mit allen, die durch ihn zu Gott kommen, bringen will. — Wer aus dem Evangelio die Ursache und Frucht der Erscheinung Jesu im Fleisch und seiner Aufopferung für die Sünden kennen und lieb gewinnen lernt, der kann mit Wonne auf seine Erscheinung in der Herrlichkeit, und auf die Vollendung seiner eigenen Seligkeit warten. — Welch ein Unterschied zwischen den beiden Erscheinungen Jesu, in der Schwachheit und in der Herrlichkeit; unter der Last unserer Sünden, bei Schmach, Kreuz und Tod, und bei seinem nunmehrigen Leben in der Kraft Gottes und dessen Offenbarung in der Herrlichkeit!

Heubner: Erst in der Ewigkeit werden wir sehen, aus welchem Abgrunde uns Christus errettet hat, und in welche Herrlichkeit er uns versetzt. — Die Erlösung war vor Gott so gut wie ewig geschehen, 2 Tim. 1, 9. Da bedurfte es keiner Erscheinung vor Gottes Angesicht; aber jene in der Zeit geschehene Erscheinung des Gekreuzigten vor Gott geschah, um Gottes Rath der Geisterwelt zu offenbaren. — Die Weltdauer ist auf ein Maß der Zeit bestimmt. So gut sie einen Anfang hat, so gut wird sie auch ein Ende haben. — Warten ist des Christen Kunst. Er wartet auf die Erscheinung Christi, wodurch die Wahrheit des Glaubens siegreich bestätigt und Christus als der offenbar wird, für den die Christen ihn achteten.

Steinhofer: Jesus, der Stifter des Neuen Bundes, hat die Sünde der ganzen Welt samt allen ihren bösen Früchten an seinem Kreuz zusammengenommen und auf einmal so völlig abgethan, daß man beim Zeugniß des Evangelii nun keinen Unterschied mehr weder in Ansehung der vielen noch der großen Sünden machen darf.

Menken: Wenn schon die irdischen Bilder der himmlischen Dinge durch die Gemeinschaft, die sündige Menschen damit hatten, entweihet und verunreinigt wurden, und diese nur um dargebrachter Opfer willen, nur vermittelst gewisser heiliger Sühnungen und Reinigungen mit ihnen in Verbindung bleiben konnten — wie viel weniger war denn an eine unmittelbare, unbedingte, ungehinderte Gemeinschaft der Sterblichen und Sündigenden mit den ewigen, himmlischen Dingen zu denken.

Hahn: Die himmlischen Dinge fliehen vor uns Unreinen, und dahin darf ein Unreiner nicht; und doch sind alle Schätze des Leidens und Todes Christi da hinterlegt, da muß man's abholen. Wenn wir etwas davon wollen, so müssen wir mit dem Heiligthum wieder ausgesöhnt werden. Dies geschieht aber durch das Blut Christi. — Wohl dem, der den Grund seines Glaubens in der ersten Erscheinung Christi gelegt; der wird ihn in der zweiten mit Freuden finden.

## V.

### Die stets wiederholten Sühnopfer des Alten Bundes bezeugen ihre Unfähigkeit zur wirklichen Sündentilgung. Kap. 10, 1—4.

1 Denn einen Schatten der zukünftigen Güter, nicht das Ebenbild der Dinge selbst habend
vermag[1]) das Gesetz Jahr für Jahr durch eben dieselben Opfer, welche[2]) man immerfort
2 darbringt, niemals die Hinzutretenden zur Vollendung zu bringen; *denn würden sie sonst
nicht[3]) aufgehört haben dargebracht zu werden, weil die Dienenden als einmal Gereinigte[4])
3 kein Sündengewissen mehr gehabt hätten? *Aber in ihnen liegt eine Erinnerung an Sünden
4 Jahr für Jahr; *denn unmöglich ist es, daß Blut von Stieren und Böcken Sünden wegnehme.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Ebenbild.** *Εἰκών* ist nicht das Wesen selbst (Peschito, Luther, Grot., Justinian. u. a.); auch nicht die Urgestalt des Originals (Stengel), welche dann für das gehaltvolle Wesen der Dinge erklärt wird; nicht blos das ausgeführte Gemälde im Gegensatz gegen den andeutenden Schattenriß (Chrys., Theodoret u. a.), sondern die lebendige geschichtliche Gestalt, in welcher das unsichtbare Wesen zur Darstellung kommt.

2. **Vermag das Gesetz** ꝛc. Die *προσφέροντες* sind die Priester, die *προσερχόμενοι* die Gemeindeglieder, denen das Opfer gehört. *Κατ' ἐνιαυτόν* verbinden Ebr., Hofm., Del., Alford mit *οὐδέποτε δύναται*, Calv., Bl., de W. u. a. mit *ἃς προσφέρουσιν*, die meisten mit *ταῖς αὐταῖς θυσίαις* = durch alljährlich dieselben Opfer. Hofm. verbindet auch mit Paul. und Lachm. *εἰς τὸ διηνεκές* mit *τελειῶσαι* und macht überdies die *προσερχόμενοι* zum Subjekt von *προσφέρουσιν*. Es würde dann gesagt sein, daß die einzelnen Gemeindeglieder dadurch, daß sie das Jahr hindurch fortfahren, für sich Opfer zu bringen, und zwar Opfer derselben Art, wie der Hohepriester, nämlich Thieropfer, den thatsächlichen Beweis lieferten für das Ungenügende des Gesetzes und der vom Gesetze angeordneten und vom Hohenpriester alljährlich für die Gesammtgemeinde dargebrachten Sühnopfer zu einer für ununterbrochene Dauer gültigen Vollendung. Es läßt sich hierfür zwar auf die V. 14 wiederkehrende Verbindung *τελειοῦν εἰς τὸ διηνεκές* und auf den scharfen Gegensatz dieser Zeitbestimmung gegen *οὐδέποτε* hinweisen, dagegen aber mit Bleek u. a. geltend machen, daß dann der Relativsatz *ἃς προσφέρουσιν* zu kalt und inhaltlos wäre und daß nach Tholucks treffender Bemerkung gerade das *κατ' ἐνιαυτόν, ταῖς αὐταῖς θυσίαις, εἰς τὸ διηνεκές* in Verbindung mit dem *οὐδέποτε* gleichsam malerisch einen mühevollen und zwecklosen Kreislauf darstellte, ähnlich wie V. 11. Eine Entscheidung ist auch nicht aus den einzelnen Vokabeln zu gewinnen. *Εἰς τὸ διηνεκές* (eine jonische in die Umgangssprache übergegangene Form für das attische *διανεκές*) paßt sehr wohl zu dem Gedanken, daß die Darbringung von Opfern unter der Herrschaft und nach der Absicht des Gesetzes in alle Zukunft hineinreicht, was Hofm. vergeblich bestreitet. Auch zwingt das *λατρεύειν* V. 2 durchaus nicht zu der Hofmann'schen Ansicht. Es ist damit allerdings nicht eine Thätigkeit der Priester (Este u. a.) bezeichnet, sondern eine Thätigkeit der Gemeindeglieder. Diese Thätigkeit aber bezieht sich an unserer Stelle nicht wie Kap. 9, 9 auf Darbringung von Gaben und Opfern, sondern auf die gottesdienstliche der vermittelst der priesterlichen Opfer sich zu Gott nahenden Gemeinde überhaupt. Andererseits ist zuzugeben, daß wegen Kap. 11, 4. 17, cf. LXX zu 4 Mos. 31, 50, die Behauptung von Del., *προσφέρειν* bezeichne in unserm Briefe ausschließlich eine priesteramtliche Darbringung, zu beschränken ist. Die Entscheidung liegt darin, daß der Verfasser die zuletzt erwähnte, ein für allemal geschehene hohepriesterliche Selbstdarbringung Christi durch die Wirkungslosigkeit der vom Gesetze angeordneten und jährlich wiederkehrenden hohenpriesterlichen Sühnopfer von stets gleichartiger Beschaffenheit in ihrer Bedeutung für die dadurch bewirkte Stiftung des im Alten Bund schon verheißenen und vorgebildeten Neuen Bundes begründet. Das Gesetz hat wegen seiner eigenthümlichen, von seiner Bestimmung nicht abzulösenden Beschaffenheit nicht das Vermögen, durch das jährlich einmal ordnungsmäßig dargebrachte Sühnopfer für die Gemeinde die Vollendung, d. h. die ein für allemal gültige Reinigung zur Gott-

[1]) Der sinnlose Plural *δύνανται* bei Sin. A. C. D**. und vielen Minuskeln ist als Schreibversehen zu betrachten. Um ihn zu erklären, setzte Lachmann hinter *πραγμάτων* ein Punktum und ließ in der kleinen Ausgabe das Relativ. vor *προσφέρ.* mit A. 2. 7*. 17. 47 weg, während A*. 31. Philox. *αἵ* vor *οὐδέποτε* einschalten. Der Sing. findet sich in D*. D***. E. K. L. und vielen Min., auch Vulg. It. Copt.

[2]) Statt *ἃς* lesen Bl., Tisch., Alf. das jedoch leicht aus den Endungen der drei unmittelbar vorhergehenden Worte zu erklärende *αἵς* nach Sin. D*. L. (?) N. lat. Uebers. vor D. und E. auch den Min. 73. 137.

[3]) Alle Auktoritäten fordern statt *ἐπεὶ ἄν* die Lesart *ἐπεὶ οὐκ ἄν*.

[4]) Den Vorzug verdient die Lesart *κεκαθαρισμένους*, auf welche selbst der Schreibfehler oder vielmehr die einer nachlässigen Aussprache folgende Schreibart *κεκαθερισμένους* bei A. und C. hinweiset.

angehörigkeit zu bewirken. Hätte dieser Fall für die Gemeinde eintreten können, dann würde das jährliche Sühnopfer und damit der Alte Bund selbst abgeschafft worden sein; es wäre jene Aufhebung des Schuldverhältnisses geschehen, welche nur auf Grundlage eines allseitig genügenden und deshalb nur ἅπαξ dargebrachten Sühnopfers zu Stande kommen kann. Die Ansicht von Hofm. ist um so weniger zulässig, als theils gerade auch im Neuen Bund die einzelnen Glieder der Gemeinde nicht aufhören dürfen, auf Grundlage der durch Christum ein für allemal vollzogenen Sühne die eigene Versöhnung und die fortgehende Vergebung ihrer Sünden zu suchen, theils schon im Alten Bund das von den einzelnen zu Leistende und Darzubringende ebenso sorgfältig und verbindlich geordnet war als das jährliche Sühnopfer des Hohenpriesters.

3. **Denn würden sie sonst nicht** u. s. w. Läßt man οὐκ weg, dann ist der Satz assertorisch zu fassen. Die bessere Lesart mit οὐκ macht ihn zu einem Fragesatz. Die Konstruktion von παύεσθαι mit dem Partiz. ist auch im Klass. gewöhnlich. Hofm. bezieht ἀλλά auf den verneinenden Hauptsatz V. 1 und übersetzt „sondern". Natürlicher ist die Beziehung auf den V. 2 berührten Gedanken = im Gegentheil. Ἀνάμνησις könnte commemoratio (Vulg., Calv. u. a.) oder commemoratio publica (Schlicht., Grot., Beng. u. a.) heißen mit Beziehung auf die drei Beichtbekenntnisse des Hohenpriesters am Sühntage. Doch ist die gewöhnliche Bedeutung in memoriam revocatio vorzuziehen als die umfassendere. Vollständig mitgetheilt sind die drei Beichten von Delitzsch in seiner Geschichte der jüdischen Poesie. S. 186 ff. *Συνειδ. ἁμαρτ.* ist nicht das Sündenbewußtsein überhaupt, sondern dasjenige, welches dem Menschen die in seinen Sünden liegende persönliche Verschuldung, Verantwortlichkeit und Strafbarkeit vorrückt. cf. Güder (Stud. u. Krit. 1857, II, 279 f., Erörterungen über die Lehre vom Gewissen nach der Schrift).

### Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Die himmlischen Güter sind auch für die Christen noch zukünftige; aber weil und seitdem Christus als Hoherpriester derselben aufgetreten ist, Kap. 9, 11, sind wir in wirkliche Gemeinschaft mit denselben versetzt und haben, indem wir jetzt schon die Kräfte der zukünftigen Welt schmecken (Kap. 6, 5), das Unterpfand und die Gewißheit, einst in den Vollbesitz als zum Erbe berechtigte Kinder Gottes einzutreten. Das Evangelium vermittelt nicht blos einen klaren und scharfen Ausdruck derselben, sondern auch die Gestaltung der himmlischen Verhältnisse auf Erden, die Einführung und Darstellung, den Gebrauch und Genuß der himmlischen Güter selbst in der Welt, von denen das Gesetz nur ein wesenloses und schattenloses Bild zu liefern im Stande war. „Christus steht gleichsam im Mittage des großen Weltentages und wirft seinen Schatten rückwärts über den ganzen Alten Bund. Wie aber der Schatten nur im Lichte gesehen wird und derselbe um so deutlicher und schärfer hervortritt, je heller das Licht ist, so erkennen wir den typischen Charakter des Alten Bundes klar nur im Lichte des Neuen Bundes" (Bisping).

2. Mit der Gewißheit der wirklich vollbrachten und von Gott wahrhaft anerkannten Sühne tritt eine gänzliche Umwandlung des sittlich religiösen Bewußtseins im Gewissen des Menschen ein. Dasselbe hat zu seinem Inhalte nicht mehr die Sünde und die Furcht vor der gerechten Strafe im Gefühle der nicht getilgten Schuld, sondern die Versöhnung infolge der durch Gnade auf Grund der Sühne geschehenen Vergebung der Sünden. Die Versöhnten bedürfen deshalb, weil sie noch nicht im Stande der Vollendung leben, zwar der fortgehenden Aneignung des Opfertodes Jesu Christi und seiner Wirkungen; aber weil sie ein für allemal in das neue Heils- und Friedensverhältniß zu Gott versetzt worden sind, so bedürfen sie nicht der abschnittweise eintretenden Wiederholung jenes Opfers. Gerade die Wiederholung des Sühnopfers zeigt, daß es nicht wirkt, was es bedeutet; daß es also nicht das wahre Sühnopfer ist, wie die Thieropfer in den nichtchristlichen Religionen zwar das Bedürfniß anzeigende, aber zur Befriedigung desselben unzulängliche Sühnmittel sind.

3. Die Idee des Meßopfers als der unblutigen Wiederholung des blutigen Opfers am Kreuz ist ganz unvereinbar mit dieser Schriftstelle, welche den Nachdruck darauf legt, daß die Wiederholung des Sühnopfers auf eine objektive Unzulänglichkeit desselben zurückweise, wodurch die Sehnsucht nach der vollkommenen Sühnanstalt, welche durch die frühere nur vorgebildet und vorbereitet sei, vertieft und verstärkt werde.

### Homiletische Andeutungen.

Die wirkliche Befreiung des Gewissens von der Befleckung und Last der Sünde geschieht weder durch menschliche Leistungen noch durch gesetzliche Opfer, sondern allein durch das Blut Jesu Christi. — Der Zusammenhang zwischen Gottesdienst, Annäherung an Gott und Vollendung des Menschen. — Die Pein und der Segen der Erinnerung an Sünden. — Die Mittel zur Reinigung des Gewissens bei unsern Gottesdiensten.

Starke: Aller Gottesdienst soll dahin gehen, daß der Mensch vollkommen werde. — Die Vergebung der Sünden nimmt alle Schuld und Strafe weg, aber nicht die Wurzel und ganze Befleckung. — Das Gewissen klaget an und zeuget, daß wir immer wieder sündigen und der Vergebung bedürfen. — Die in der Christenheit angeordneten Fest-, Buß- und Bettage dienen zum Gedächtniß göttlicher Wohlthaten und unserer Sünden.

Rieger: Auch der Schattenriß, den das Gesetz gab, ist für eine große Wohlthat Gottes zu achten. — Eine im Gewissen vorgehende Reinigung ist ein unschätzbares Gut.

Menken: Wie man das Opfer selbst nicht hat, sondern nur einen Schatten davon, so hat man auch

die Versöhnung nicht; der Schatten kann nimmer leisten und geben, was in dem Wesen selbst ist.
Heubner: Wie viel Ehrfurcht hatten die Juden vor dem Schatten; haben die Christen ebenso viel vor der Wahrheit und Wirklichkeit selbst? — Was der Thiere Blut nicht konnte, konnte Christi Blut.

## VI.

### Schriftbeweis für die Vollgültigkeit der auf der Grundlage des Gehorsams Jesu Christi erlangten Heiligung. Kap. 10, 5—18.

5 Darum spricht er in die Welt eintretend: „Opfer und Opfergabe hast du nicht gewollt;
6 einen Leib aber hast du mir zugerichtet; *an Brandopfern und Sündopfern hast du keinen
7 Gefallen gefunden[1]); *damals habe ich gesprochen: siehe, ich komme, in der Buchrolle ist in
8 Bezug auf mich geschrieben, zu thun, o Gott, deinen Willen". *Indem er vorhin sagt:
„Opfer und Gaben[2]) und Brandopfer und Schlachtopfer hast du nicht gewollt und nicht Gefallen daran gehabt", dergleichen nach dem[3]) Gesetz dargebracht werden, *hat er dann gesagt:
9 „siehe, ich komme, zu thun[4]) deinen Willen". Er hebt das erste auf, damit er das zweite setze;
10 *in welchem Willen wir geheiligt sind vermittelst der Darbringung des Leibes Jesu Christi
11 ein für allemal. *Und zwar steht jeder Priester[5]) Tag für Tag da im Dienst befindlich und oftmals dieselben Opfer darbringend, welche niemals vermögen Sünden wegzunehmen; *dieser[6])
12 aber, nachdem er ein einziges Opfer für Sünden dargebracht hat, ist für beständig zur Rechten
13 Gottes hingesessen, *indem er fortan harret, bis daß seine Feinde zum Schemel seiner Füße
14 gelegt werden; *denn durch eine einzige Opferdarbringung hat er für immer vollendet die
15 geheiligt werden. *Zeugniß legt uns aber auch der Heilige Geist ab; denn nach den Worten:
16 *„Dies ist der Bund, welchen ich mit ihnen schließen werde nach jenen Tagen", spricht der
Herr: „Geben werde ich meine Gesetze in ihre Herzen, und auf ihr Inneres[7]) werde ich sie
17 schreiben, *und ihrer Sünden und ihrer Ungerechtigkeiten werde ich nicht weiter gedenken[8])".
18 *Wo aber Vergebung dieser ist, da findet nicht mehr Opferdarbringung für Sünde statt.

### Exegetische Erläuterungen.

**1. Darum spricht er u. s. w.** Das *διό* bezieht sich auf die V. 4 besprochene Unmöglichkeit. Der Verfasser gibt nicht einen Beweis für den sich von selbst verstehenden und unbezweifelten Satz; auch führt er nicht hier, sondern erst gleich nachher den Nachweis, daß schon im Alten Bunde selbst das Bewußtsein über dies Verhältniß ausgesprochen sei. Es werden zwar die Worte Ps. 40, 7—9 verwendet, in welchen David nach seiner Salbung, aber vor seiner Thronbesteigung eine relative Erfüllung der Weißagung, daß aus Juda der Fürst kommen solle, anerkennt und es ausspricht, daß er im Gegensatze zu Saul nach Samuels Anleitung 1 Sam. 15, 22 bereit sei, Jehovahs Willen zu vollziehen, welcher nicht auf rituelle Opfer, sondern auf Darbringung des Gehorsams und auf Willensopfer den Nachdruck lege. Aber die Form der Verwendung ist nicht die eines Citats; denn das Subjekt zu *λέγει* ist nicht David, sondern Christus. Da ferner das Präsens *εἰσερχόμενος* nicht = venturus (Erasm.), sondern ein mit dem *λέγει* Gleichzeitiges angibt, so behandelt der Verf. die Psalmworte auch nicht als eine direkte Weißagung Christi über sich selbst. Er, der Verfasser, läßt Christum auf Grundlage der Anschauung von dem typischen Verhältniß des Alten und des Neuen Bundes die Worte Davids als seine eigenen, weil durch ihn erfüllten, gebrauchen; wobei es ihm besonders auf Hervorhebung der Selbstbestimmung des gegenbildlichen David bei seinem Eintritte in die Welt behufs Darbringung seiner selbst zum vollgenügenden Sühnopfer ankam. Da nicht *εἰσελθών* steht, so ist weder an das spätere

[1]) Der Schreibart *εὐδόκησας* ist die von Lachmann und Tischendorf nach A. C. D*. E. gewählte *ηὐδόκησας* vorzuziehen.

[2]) Der Plural *θυσίας καὶ προσφοράς* ist nach Sin. A. C. D*. 17. 23. 57 zu lesen statt des Singular, welcher den Worten V. 5 nachgebildet ist und im Sin. vom Korrektor gesetzt wird.

[3]) Der Artikel vor *νόμον* fehlt in Sin. A. C. 37. 46. 71. 73.

[4]) Die Lesart *ὁ θεός* hinter *τοῦ ποιῆσαι* ist Zusatz aus V. 7 und zu tilgen nach Sin. A. C. D. E. K. 17. 39. 46.

[5]) Die Auktoritäten schwanken zwischen *ἱερεύς* und *ἀρχιερεύς*. Der Sinn fordert das erstere Wort, welches auch Sin. steht.

[6]) Die Auktorität von Sin A. C. D*. E. 67**. 80. 116 fordert *οὗτος δέ* statt *αὐτὸς δέ*.

[7]) Statt *ἐπὶ τῶν διανοιῶν*, wie D***. E. J. K. und die meisten Minuskeln lesen, ist *ἐπὶ τὴν διάνοιαν* wohl nach Sin. A. C. D*. 17. 31. 47 vorzuziehen.

[8]) Statt *μνησθῶ* ist zu lesen *μνησθήσομαι* nach Sin. A. C. D* E. 17. Die erstere Lesart wird vom Korrektor im Sin. gesetzt.

öffentliche Auftreten Jesu (Bl., de W.), noch an die von Jes. 7, 16 bezeichneten Jahre menschlicher Selbstbestimmung (Del.) zu denken.

2. **Einen Leib aber hast du mir zugerichtet.** Im hebr. Text steht: Ohren hast du mir gebohrt. Dies beziehen Hengstenb., von Gerlach u. a. mit den ältern Auslegern, welche sogar fälschlich „durchbohrt" übersetzen, auf die 2 Mos. 21, 6; 5 Mos. 15, 17 erwähnte Sitte der Durchbohrung des Ohrläppchens eines Knechtes, der frei werden konnte, aber es vorzog, im Dienste seines Herrn freiwillig bis ans Ende zu bleiben. Man hat aber an die Fähigkeit zu denken, vermittelst des Ohres den ausgesprochenen Willen Gottes zu vernehmen und so den Weg der gottgefälligen Opferung kennen zu lernen. An eine willkürliche Textänderung darf man bei unserm Verfasser nicht denken. Er fand die Lesart *σῶμα* schon in den Handschriften der LXX, von denen nur wenige und unbedeutende *ὠτία* oder *ὦτα* haben. Bleek, Lünemann u. a. nehmen an, *ΣΩΜΑ* sei ein alter Lesefehler, entstanden aus *ηθελησα ΣΩΤΙΑ*. Allein auch das כָּרִיתָ ist nicht wörtlich mit *ὤρυξας* übersetzt. Es läßt sich eine Verallgemeinerung des Gedankens schon bei dem griechischen Uebersetzer deshalb und um so mehr annehmen, als die weitere Uebersetzung *ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ* die Annahme begünstigte, es spreche hier derjenige, von welchem Moses und die Propheten gezeuget und auf dessen rathschlußmäßiges Kommen die alttestamentliche Schrift vorbereitet (Del.). *Κεφαλίς* = Köpfchen ist ursprünglich Name der Knöpfchen an den Enden der Stäbe, um welche die Schriftrolle gewickelt ward, dann diese selbst mit und ohne Hinzufügung von *βιβλίον*. Ezech. 2, 9; 3, 1—3; Esra 6, 2. Luther umschreibt das Wort mit „fürnämlich", weil einige es = Hauptstück auffaßten. Andere übersetzen „im Anfang", als sei an eine bestimmte Stelle gedacht worden. Im hebräischen Texte steht: ich komme mit der Rolle des Buches, des von mir geschriebenen. Dies bezieht sich auf das Königsgesetz 5 Mos. 17, 14 ff., welches der König stets bei sich haben sollte. Auch folgen im Hebr. und in der LXX auf die Worte „zu thun, o Gott, deinen Willen", noch die Worte: „ist meine Lust" (*ἠβουλήθην*). Indem unser Verfasser diese wegläßt, macht er den Satz *ἐν κεφαλίδι .... ἐμοῦ* zur Parenthese und läßt *τοῦ ποιῆσαι* von *ἥκω* abhangen, welches Thol. nach griechischem Sprachgebrauch in aoristischer Bedeutung nimmt = ich bin da, ich biete mich dar. *Εὐδοκεῖν* hat im Griechischen den Dativ bei sich, im Hellenistischen *ἐν* Kap. 10, 38, oder häufig wie hier V. 6 den Akkusativ. Auch 3 Mos. 7, 37; 4 Mos. 8, 8 bezeichnen die LXX das Sündopfer durch das bloße *περὶ ἁμαρτίας*, indem sich der Begriff des Opfers von selbst aus dem Zusammenhange ergibt (Oek., Lün.).

3. **In welchem Willen** u. s. w. *Θέλημα* ist nicht der Wille und Gehorsam Christi (Calv., Justinian., Carpz. u. a.), sondern der Rathschluß Gottes, welcher als ein in Ewigkeit gefaßter, in der Zeit vermittelst der Selbsthingabe Christi ausgeführter Liebesrathschluß zu betrachten und in der Heiligen Schrift als ein geoffenbarter Heilsplan zu erkennen ist. *Ἐφάπαξ* gehört nicht zu *προσφοράς* (Oek., Schlicht., Stein u. a.), weil dann der Artikel wiederholt sein müßte, sondern zu *ἡγιασμένοι ἐσμέν*, welches nicht unsere subjektive Heiligung aussagt, sondern unser objektives Aufgenommensein in die wahre Gottesangehörigkeit und in die wirkliche Gemeinschaft der Glieder des Gottesvolks als der *ἅγιοι* Kap. 6. 10; 13, 24. Der Mittler dieses Verhältnisses ist Christus *ὁ ἁγιάζων* Kap. 2, 11.

4. **Und zwar steht jeder** u. s. w. Das *καί* leitet einen neuen Gegensatz ein, den der fortwährenden und doch den Zweck nicht wahrhaft erreichenden Diensthätigkeit der jüdischen Priester und den der königlichen Ruhe des nach vollbrachter ewiggültiger Sühne aller weiteren Leistung überhobenen zur Rechten Gottes thronenden Messias. Im innern Vorhof durfte niemand sich setzen, nur bei dem Wachtdienst außerhalb desselben war das Sitzen zugelassen, und die Bezeichnung der levitischen Amtsthätigkeit mit עֲמֹד לִפְנֵי יי 5 Mos. 10, 8; 18, 7 ist eigentlich zu nehmen. Ein ähnlicher Gegensatz ist schon Kap. 1, 13 ff. ausgesprochen mit Bezug auf die Engel. *Περιελεῖν* = ringsum wegnehmen, bezieht sich auf die dem Menschen ringsum anliegende Sünde Kap. 5, 2; 12, 1. *Τὸ λοιπόν* ist die noch rückständige Zeit bis zur Parusie. Der Parallelismus der Sätze und der Gedankenfortschritt sprechen dafür, daß *εἰς τὸ διηνεκές* V. 12 nicht zum Partizipialsatz (Theophyl., Luth., Beng., Böhm., Lachm. u. a.), sondern zu *ἐκάθισεν* gehört. Das *ἐφάπαξ* der Opferleistung ist der Gedanke, in welchen V. 1—10 ausläuft; in V. 11—14 aber steht das immerwährende Thronen nach einmal für immer vollbrachter Opferleistung im Vordergrunde (Del.). Das Perfekt. *τετελείωκεν* in Verbindung mit dem Partiz. Präs. *ἁγιαζομένους* zeigt, daß hier nicht von der subjektiven Vollendung der ans Ziel ihres Lebens gekommenen und nach Jesu Vorbilde durch Leidensgehorsam bewährten (Kap. 5, 9; 12 2) Christen die Rede ist, sondern von dem Versetztsein derer, welche unter der geschichtlichen Einwirkung der hohenpriesterlichen Thätigkeit Christi stehen, in den objektiv und ewig vor Gott gültigen Stand der Vollkommenheit, den das Gesetz mit seinen vielen und stets gleichartig sich wiederholenden Opfern herbeizuführen nicht im Stande war, Kap. 7, 19; 9, 9; 10, 1. Der Schriftbeweis besteht in einem Auszug aus der schon Kap. 8, 8—12 benutzten Stelle Jer. 31, 31—34.

### Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Dadurch, daß Christo die Worte Davids, welche innerhalb des Alten Testamentes selbst nicht die gesetzliche, sondern die evangelische Auffassung des Opfers ausdrücken, in den Mund gelegt werden als bei seinem Eintritt in die Welt gesprochen, erscheint Christus in selbstbewußter Präexi-

stenz sich selbst zur freiwilligen Darbringung im vollkommenen Gehorsam gegen den Willen des Vaters bestimmend, dessen Wille eben hierdurch auch der des Sohnes ist.

2. Dadurch ferner, daß schon im Alten Testamente an die Stelle der Thieropfer der Gehorsam gesetzt und somit dieser auch für ein Opfer und zwar für das rechte erklärt ward, ist der Schriftbeweis für die Behauptung geführt, daß die Selbstdarbringung Christi im vollkommenen Liebesgehorsam das rechte, Gott wohlgefällige Opfer sei, auf welches alle Weißagungen und Vorbilder zielen.

3. Dadurch endlich, daß die Selbstopferung Christi nicht blos den im Gesetz ausgesprochenen, sondern den rathschlußmäßigen Heils- und Liebeswillen Gottes erfüllt hat, ist die Idee des Opfers realisirt, der göttliche Zweck der auf Sühne der Sünden durch ein vollgültiges Opfer angelegten Heilsveranstaltung erreicht und deshalb findet nicht ferner mehr Opferdarbringung für Sünde statt weder in derselben Form noch in irgend einer andern, wofür auch das ausdrückliche Zeugniß des Heiligen Geistes in Jeremia spricht.

4. Indem Gott das, was er will, nämlich die Vollbringung seines Willens, als ein Zweites positiv setzt, scheint ein Gegensatz gegen das Erste, die Darbringung von Opfern äußerlicher Art und dadurch ein Widerspruch innerhalb der göttlichen Willensbestimmungen selbst zu entstehen, weil solche Darbringung von Opfern symbolischer Art durch das Gesetz Gottes selbst angeordnet wurde. Allein in Wahrheit ist nicht ein Widerspruch zwischen dem Zweiten und dem Ersten vorhanden, sondern eine Aufhebung der früheren Bestimmung durch die zweite. Das Vorübergehende der erstern Anordnung ist nicht blos durch die symbolische Natur der gesetzlichen Opfer selbst schon vorgebildet, sondern ausdrücklich innerhalb der alttestamentlichen Offenbarung ausgesprochen worden, theils durch Erklärungen über den wesentlichen Willen Gottes, theils durch Weißagung eines neuen und vollkommenen Bundes. Ein blos äußerliches Opfer aber hat Gott nie gewollt. Die Darbringung desselben aus dem Eigenthum des Opfernden hat immer eine Beziehung auf die Person und deren Willen gehabt. Aber auch die willige Darbringung von Sachen steht nicht der freien Selbstopferung der ganzen Person gleich oder zur Seite. So ist auch kein sachlicher Widerspruch zwischen den alttestamentlichen Aussagen untereinander vorhanden.

5. Unser Versetztsein in eine wahre Heils- und Friedensgemeinschaft mit Gott oder unsere objektive Heiligung ist durch die Selbstdarbringung Jesu Christi am Kreuz vermittelt, Eph. 5, 2, welche die Erfüllung des wesentlichen Willens und ewigen Heilsrathschlusses Gottes ist und ein für allemal vollendet hat, was die vorbildlichen Opfer nur abschatteten, welche Jahr aus Jahr ein als immer dieselben und so beschaffene von den dienend vor Gott stehenden Priestern gebracht wurden, daß ihre Unfähigkeit, Sünden völlig wegzunehmen, überall deutlich hervortrat.

6. Das Harren des zur Rechten Gottes thronenden König-Priesters auf die völlige Unterwerfung aller seiner Feinde schließt nicht den Gedanken persönlicher Unthätigkeit desselben bis auf die Zeit seiner Wiederkunft ein, sondern drückt im Gegensatz gegen die das Ziel nicht erreichende Geschäftigkeit der dienenden Priester die erhabene Ruhe des zum Ziele der Vollendung in jeder Beziehung gelangten Mittlers aus, welcher nach geschehener Verwirklichung der im Typus des aaronitischen Hohenpriesters angekündigten Idee der Versöhnung nun die im Typus des melchisedekischen König-Priesters geweißagte, von Leistungen freie, an höchster Anerkennung, Ehre und Befähigung zur Segensmittheilung reiche Stellung auf ewig einnimmt.

## Homiletische Andeutungen.

Die wirkende Ursache unseres Heiles ist der ewige Gnadenwille Gottes; die verdienstliche Ursache Jesus Christus mit seiner Selbstdarbringung. — Keine Kreatur war im Stande, die Welt mit Gott zu versöhnen, aber durch das Sühnopfer Jesu Christi ist eine vollständige Wegnahme der Sünde möglich geworden und eine Vollendung der Geheiligten. — Wir haben nichts von einem verborgenen Rathschluß Gottes zu fürchten, vielmehr uns und alles nach seinem geoffenbarten Willen zu richten. — In der Selbsthingebung Jesu Christi zu unserer Erlösung zeigt sich die vollkommene Eintracht des gerechten und des gnädigen Willens Gottes. — Das Kreuz ist der Altar, auf welchem Christus sein Blut zur Sühne und seinen Leib zur Heiligung ein für allemal dargebracht hat. — Gehorsam gegen Gottes Willen gibt nicht blos den dargebrachten Opfern Werth, sondern ist selbst das beste Opfer. — Wie kann Opferdarbringung Sündenvergebung bewirken?

Starke: Sünde muß ein überschwänglich großes Uebel sein vor Gottes Augen, als welche durch kein ander Mittel, noch Werk, noch Gehorsam, noch Opfer hat mögen gebüßet und abgethan werden, ohne allein durch das allerheiligste Opfer Christi. 1 Petr. 1, 19; 1 Joh. 1, 18. — Jesus Christus ist der einzige Zweck der ganzen Bibel, auf welchen einzig und allein diejenigen gewiesen werden, welche Vergebung der Sünden und ewige Seligkeit erlangen wollen. Apostg. 10, 43. — Es ist Gott um die viel tausend Opfer des Alten Testaments an sich selbst nicht zu thun gewesen, sondern sofern sie das vollkommene Versöhnopfer des Messias vorgebildet haben, dessen süßen Geruch er lange vorher gerochen. Eph. 5, 2. — Siehe, wie willig dein Jesus für dich gelitten! solltest du denn nicht wieder um seinetwillen etwas willig leiden? Joh. 18, 4; 1 Petr. 2, 21. — Keine Art des Gottesdienstes gefällt Gott anders als in Christo. — Im Alten Testamente ist ein schwerer Gottesdienst gewesen. Wir können Gott nicht genugsam dafür danken, daß wir in Christo davon frei geworden sind. Wer nun Gott nicht dienen will, wird destoweniger Entschuldigung und desto mehr Verdammniß haben. Gal. 5, 1. — Wir sind schuldig, alle Tage Gott zu

dienen, und können ihm nimmer satt dienen. Luk. 17, 10; Offenb. Joh. 7, 15. — Wer mit Christo leidet und in Christo überwindet, wird mit Christo herrlich erhöhet werden. 2 Tim. 2, 11 und 12; Offenb. Joh. 3, 21. — Trotz unsern Feinden! in Christo werden wir siegen, sie aber unterliegen. Röm. 8, 34 ff. — Du glaubest einem glaubwürdigen Manne; Schande wäre es, wenn du dem wahrhaftigen Gott selbst nicht glauben wolltest, der gezeuget hat, daß Christi Opfer allein genug sei für unsere Sünde. 1 Joh. 5, 9. — Das Gesetz des Herrn allein im Munde führen und viel Rühmens davon machen, ist nichts; wer es aber ins Herz geschrieben hat und es auch hält, der ist Gott angenehm.

Rieger: Das gab dem Opfer Jesu seinen ewigen Werth, daß darin alles nach Gottes Vorschrift und Willen ausgeführt ward. — Heiligen faßt alles zusammen, was bei der Wiederherstellung des Menschen vorkommt: berufen, gerecht und herrlich machen. — Auch der Heilige Geist beschäftigt sich gern mit dem Gnadenbund Gottes über uns Arme. Er weifet mit Freuden darauf, wenn es darin um einen Schritt weiter geht. — Die Gnade Christi, der Segen seines einigen Opfers, macht der Liebe Gottes, seinem Wohlgefallen an uns Begnadigten weiten Raum; und bei der Liebe Gottes hat auch mehrere Gemeinschaft des Heiligen Geistes statt. — Des Sohnes Sprechen ist aus Trieb des Geistes Christi von den heiligen Männern Gottes auch schriftlich verfasset worden, und so ist nach und nach die ganze Schrift Alten Testamentes soviel als die schriftlich ausgestellte Obligation dessen geworden, der da kommen sollte, und in die er auch noch am Kreuz hineingesehen hat, bis er wußte, daß alles vollendet sei.

Schleiermacher (Festpredigten): Der Tod des Erlösers das Ende aller Opfer: einmal, weil nun kein anderes Gedächtniß der Sünde mehr nöthig ist, welches von einem Tage und Jahre zum andern müßte erneuert werden; zweitens aber, weil nun die Sünde wirklich hinweggenommen ist und es also solcher unzureichenden stellvertretenden Hülfsmittel nicht mehr bedarf.

Heubner: Darin besteht der Werth unseres Leibes und der ganzen Sinnenwelt, daß sie Mittel des Heiligen Geistes sind. — Gott hat die Opfer nicht gewollt, wenn sie ohne Buße und Glauben dargebracht wurden; sie sollten ferner nur bis auf Christum dauern; endlich wollte sie Gott nur als Vorbilder. — Die fortdauernde Herrschaft Christi bei allen Empörungen seiner Feinde, bei allen Unternehmungen wider ihn, seine Lehre und Kirche, ist Unterpfand unserer Versöhnung und unserer einstigen vollendeten Seligkeit. — Vergebung der Sünden ist die Bedingung zum Empfang des Heiligen Geistes. — Christus und seine heilige duldende Liebe, sein vollkommener Gehorsam ist das Einzige, woran Gott ein unendliches Wohlgefallen haben und um dessen willen er das menschliche Geschlecht begnadigen kann.

Menken: Die göttliche Hoheit und Allherrschaft, wozu unser vollendeter Mittler und Hoherpriester gleich nach seinem Eingang in das himmlische Allerheiligste gelangt ist, steht herrlich entgegen der auf wenige Augenblicke beschränkten, schüchternen Aufwartung des levitischen Hohenpriesters vor dem Schattenbilde des göttlichen Thrones; aber sie bürgt uns auch dafür, daß wir an unserem ewigen Hohenpriester im Himmel alles haben, was wir zu unserm Heil und zu unserer vollkommensten Vollendung bedürfen. Er ist alles und er hat alles.

## Zweiter Abschnitt.

### Hieraus sich ergebende Ermahnungen, Warnungen und Verheißungen.

#### I.

**Entschiedenes, beharrliches und lebendig sich bezeugendes Festhalten am christlichen Glauben in der christlichen Gemeinschaft wird durch Hinweisung auf die Parusie eindringlich empfohlen.**

Kap. 10, 19—25.

Da wir also, o Brüder, Zuversicht zum Eingang ins Allerheiligste im Blute Jesu haben, 19
*welchen er für uns eingeweihet hat als einen frischen und lebendigen Weg durch den Vor- 20
hang, das ist, sein Fleisch hindurch; *und einen erhabenen Priester über das Haus Gottes: 21
*so lasset uns hinzutreten mit wahrhaftigem Herzen in Glaubensfülle, besprengt[1]) die Herzen 22
weg vom bösen Gewissen; *und gewaschen den Leib mit reinem Wasser, lasset uns festhalten 23
das Bekenntniß der Hoffnung als ein unbeugsames, denn treu ist, der die Verheißungen
gegeben hat; *und lasset uns Acht haben auf einander zu Anreizung zur Liebe und guten 24
Werken, *nicht verlassend, wie etlichen Gewohnheit ist, unsere eigene Gemeindeversammlung, 25
sondern Zuspruch thuend und das um so mehr, als ihr herannahen sehet den Tag.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Zuversicht zum Eingang** u. s. w. Die παῤῥησία, in deren Besitz sich die Christen als solche befinden, ist auch hier nicht die Freiheit oder Berechtigung (Erasm., Grot. u. a.), sondern der freudige und zuversichtliche Muth, der sich des Rechtes und der Freiheit seiner Aeußerung bewußt ist und bedient. Die Worte ἐν τῷ αἵματι sind nicht mit Bleek, Stier u. a. blos auf εἴσοδον zu beziehen, sondern auf den ganzen Satz; denn es ist nicht wie Kap. 9, 25 hier von dem hohenpriesterlichen Ein-

[1]) Cod. Sin. A. C. D*. schreiben ῥεραντισμένοι.

gange Jesu (Heinrichs), auch nicht von unserm mit dem Blute Jesu geschehenen Eingehen, sondern von unserer *παῤῥησία* zum Eingang die Rede, welche im Blute Jesu ihren Grund und ihre Quelle hat. Eph. 3, 12. Dieser Eingang, welcher die Pforte zum Allerheiligsten bildet, ist seiner Beschaffenheit nach *ὁδὸς πρόσφατος καὶ ζῶσα* und als solcher durch Jesum unsern *πρόδρομος* Kap. 6, 20 und *ἀρχηγός* Kap. 2, 10 eingeweihet worden für unsere Benutzung. Irrig beziehen Seb. Schmidt, Hammond u. a. *ἣν* auf *παῤῥησία*. Das Prädikat *πρόσφατος* = modo mactatus weiset auf das bisher noch nicht Dagewesene und durch das Lebensopfer Jesu eben erst zu Stande Gekommene hin (Theodoret und die meisten), nicht auf das Immerfrische (Ebrard); das Prädikat *ζῶσα* hebt seine Lebensthätigung und Selbstwirksamkeit hervor (Hofm., Del.), nicht sein Ziel (de W.), oder seine Unvergänglichkeit (Bl.), oder die Beschaffenheit der auf ihm Wandelnden (Stier, Ebr. u. a.). Es ist überhaupt nicht von subjektivem Verhalten der Christen, sondern von einem objektiven Mittel die Rede, welches bildlich einerseits als *εἴσοδος*, andrerseits als *ὁδός* bezeichnet, durch die Prädikate aber sogleich der Bildlichkeit und der Beschränkung auf die durch das Bild angezeigte Sphäre entnommen wird. Zu dem Bilde gehört auch die Bezeichnung des Fleisches Jesu als eines Vorhanges, durch welchen hindurch der neue und lebendige Weg uns ins Allerheiligste bringt. Die Verbindung von *διὰ τοῦ καταπετ.* mit *ἐνεκαίνισεν* (Schlicht., Böhm., Hofm., Del.) ist unzulässig, weil *διά* dann instrumental genommen werden müßte, der Vorhang aber nicht das Mittel der Weihe oder der Gangbarkeit des Weges ins Allerheiligste sein kann, sondern erst hinweggethan oder zerrissen werden mußte, um den Eingang für die Gemeinde zu ermöglichen. Man muß deshalb *διά* lokal nehmen und mit *ὁδόν* verbinden, indem man *οὖσαν* oder *ἄγουσαν* ergänzt (Bleek u. a.).

2. **Erhabenen Priester über das Haus Gottes.** Klee, Stein, Ewald fassen die Worte *ἱερέα μέγαν* als Bezeichnung des Hohenpriesters zusammen. Aber der Priester, den wir Christen haben, wird als der in seiner Stellung zur Rechten Gottes thronende, als rex sacerdotalis ein über jedes andere Priesterthum erhabener genannt, Kap. 4, 14. Unter *οἶκος τοῦ θεοῦ* verstehen Theophyl., Bl., de W., Lün., Riehm u. a. den Himmel oder das himmlische Heiligthum, dagegen Theodoret, Oek., Calov, Este, Thol., Ebr. u. a. die Familie der Gotteskinder Kap. 3, 6. Del. will beide Beziehungen zusammenfassen. Für die erstere Bedeutung spricht besonders der eben erwähnte *εἴσοδος τῶν ἁγίων* und die Bezeichnung Christi als des *λειτουργός* Kap. 8, 2 des himmlischen Heiligthums (cf. Kap. 9, 11), von dessen fortdauernden priesterlichen Verrichtungen öfter die Rede ist.

3. **Besprengt die Herzen** u. s. w. Nachdem im Bisherigen jene beiden Güter hervorgehoben waren, in deren Besitz sich die Christen befinden und wodurch sie nicht blos die objektive Möglichkeit, sondern auch den sachlichen Beweggrund zum Herzutreten und Herannahen an Gott haben, wird zuerst die subjektive Beschaffenheit genannt, in welcher das *προσέρχεσθαι* geschehen kann und soll, nämlich *ἐπ' ἀληθινῆς καρδίας* בְּלֵב שָׁלֵם Jes. 38, 3) *ἐν πληροφορίᾳ πίστεως*, und dann mit einem Partizipialsatze die Befähigung der Christen dazu angegeben. Die Besprengung, welche die Herzen trifft und deren Erfolg das Hinwegthun des Bewußtseins der Argheit in uns *ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς*, also die Reinigung von der Schuld genannt wird, ist offenbar die Besprengung mit dem Blute Christi Kap. 9, 14; 12, 24; 1 Petr. 1, 2; wodurch das Sühnopfer seines Lebens der Person zugeeignet und diese Person als eine entsündigte in den Stand gesetzt wird, vor Gott priesterlich erscheinen zu können; wie auch die Priester des Alten Bundes bei ihrer Weihe eine solche Blutbesprengung empfingen 2 Mos. 29, 21; 3 Mos. 8, 30; ja bei der Stiftung des Alten Bundes das ganze Volk mit dem Blute des Bundesopfers besprengt ward. 2 Mos. 24, 8. Man hat also nicht an die Heiligung zu denken (Beng., Menk., Stier), sondern an die Rechtfertigung auf Grund der Entsündigung.

4. **Und gewaschen den Leib** u. s. w. Eine andere levitische Reinigung und Heiligung war die Abwaschung mit reinem Wasser, welche Aaron und seine Söhne gleichfalls bei ihrer Einweihung vornehmen mußten 2 Mos. 29, 4; welche auch die Priester, so oft sie ins Heiligthum gingen, aus dem kupfernen Waschgefäß vor dem Eingang ins Heilige an Händen und Füßen vornehmen mußten 2 Mos. 30, 20 ff.; 40, 20 ff.; der Hohepriester aber am jährlichen Sühntage am ganzen Leibe vorzunehmen hatte 3 Mos. 16, 4. Es ist offenbar auf diesen Ritus angespielt und schon wegen *τὸ σῶμα* nicht mit Calvin u. a. das Wasser nach Ezech. 36, 25 als Bild der Geistesausgießung zu nehmen, oder an Reinwaschung von Sünden überhaupt (Limb., Ebr. u. a.) zu denken, am allerwenigsten mit direkter Beziehung auf das Blut Christi (Reuß). Man muß ausdrücklich eine Beziehung auf die Taufe anerkennen. Eph. 5, 26; Tit. 3, 5. Denn die Taufe vermittelt gerade den Uebergang des objektiven Heilsgutes in die subjektive Heilsaneignung durch die kraft göttlicher Stiftung sich sakramental vollziehende Gnadenmittheilung und enthält in sich die Verpflichtung zur Heiligung der Entsühnten und Gerechtfertigten Röm. 6, 3 ff.; 1 Petr. 3, 21, bewirkt aber auch die Abwaschung der Sünden Apostg. 22, 16; 1 Kor. 6. 11. Die partic. perf. weisen hin auf das ein für allemal Geschehene unserer Einverleibung in die Gemeinde Christi, welche nicht blos eine innerlich erfahrene Versetzung in den Stand eines guten Gewissens, sondern auch Vollzug einer am Leibe geschehenden Handlung ist, weil sie den Menschen nach Leib und Seele zu einem Menschen Gottes macht (Hofm.). Auch sprachlich

bildet dieser Satz den Uebergang vom ersten zum zweiten Theile der Ermahnung, welcher ganz ohne Verknüpfung auftreten würde, wenn die beiden Partizipialsätze entweder zu dem voraufgehenden προσερχώμεθα gezogen würden (Pesch., Primas., Luth., Bl., de W., Del. u. a.), oder zu dem folgenden κατέχωμεν (Hofm.) Ferner läßt sich für die von Thol., Lün. u. a. vorgezogene Verbindung des καὶ λελουμένοι mit κατέχωμεν geltend machen, daß mit der Taufe die ὁμολογία verbunden ist, welche sowohl aktiv das Bekennen der Hoffnung, als passiv das Bekenntniß, dessen Gegenstand die Christenhoffnung ist, bedeuten kann. Der das Festhalten begründende Satz erinnert an 1 Kor. 1, 9; 10, 13; 1 Thess. 5, 24; 2 Thess. 3, 3.

5. **Und lasset uns Acht haben** u. s. w. Der dritte, gleichfalls mit καί angeschlossene Theil der Ermahnung bezieht sich auf die Liebespflicht gegen die Gemeindeglieder in speziellem Hinblick auf ihre damalige Lage, während der erste es mit dem Glauben, der zweite es mit der Hoffnung zu thun hat. Der Zweck der gegenseitigen wachsamen und wirksamen Beachtung ist ein παροξυσμός, welcher durch die folgenden Genitive als eine Anspornung in gutem Sinne (wie zuweilen bei den Klassikern) bezeichnet wird, während das Wort sonst im Neuen Testamente eine Aufreizung und Aufregung im schlimmen Sinne bedeutet. Apostg. 15, 39; 1 Kor. 13, 5.

6. **Nicht verlassend** u. s. w. Von einer Pflichtversäumniß gegen die Kirche (Bl.) ist ebenso wenig die Rede, als davon, daß etliche die in Gefahr, Drangsal und Bedürftigkeit gerathene Gemeinde im Stiche ließen (Böhme). Denn ἐπισυναγωγή bedeutet niemals die christliche Gesellschaft (Calv., Just., Bl. u. a.), sondern nur die Versammlung (2 Makk. 2, 7; 2 Thess. 2, 1), und diese wird erst durch ἑαυτῶν als die der Leser, also als die christliche und zwar gottesdienstliche bezeichnet (Chrys. und die meisten). Der Beisatz ὡς ἔθος τισίν zeigt, daß das Wegbleiben von den gottesdienstlichen Zusammenkünften bei einigen damals schon anfing, Sitte zu werden, daß aber nicht „förmlicher Abfall, sondern nur eine Fahrlässigkeit gemeint ist, die von einer dem Abfall nicht sehr fernen Erkaltung zeugt" (Del.). Eine Andeutung ihrer Hinwendung zu nichtchristlichen Versammlungen (Lün., Kurtz) liegt nicht in ἑαυτῶν. Der Tag der Wiederkunft Christi heißt hier wie 1 Kor. 3, 13 kurzweg ἡ ἡμέρα. Das ὅσῳ ist nicht mit ἐγγίζουσαν, sondern mit βλέπετε zu verbinden = ὅσῳ μᾶλλον.

### Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Die Christen befinden sich im Besitz zweier wichtigen Güter, wodurch ihnen nicht blos die begründete Möglichkeit, sondern auch der sachliche Beweggrund zum Herannahen an Gott gegeben ist. Diese Güter sind: 1) der freudige und zuversichtliche Muth zur Benutzung des Eingangs in das früher verschlossene, jetzt offen stehende himmlische Heiligthum; 2) der über alle Priesterschaft erhabene Priester über das Haus Gottes, Jesus Christus.

2. Jener Muth findet sich nur in dem Wirkungsgebiete und in der Kraft des Blutes Jesu Christi. Denn während des Lebens Jesu Christi auf Erden hat sein Fleisch dieselbe Wirkung gehabt wie der Vorhang zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten des Tempels. Die volle und ungehemmte Gottesgemeinschaft hat daran eine erst zu überwindende Schranke gehabt, welche durch den Opfertod Christi jedoch völlig beseitigt ward. Dies Moment hat Steinmeyer (Apologetische Beiträge. 1868. II, 224) nicht hinreichend in Anschlag gebracht. So zeigt sich denn auch hier wieder, daß nicht Lehre und Beispiel Jesu unsere Gemeinschaft mit Gott ermöglicht, sondern der Tod des Gottmenschen, welcher wegen seines in dem ganzen Briefe dargelegten Zusammenhanges mit der Sühne und Versöhnung weder bloßes Sinnbild einer Idee sein, noch eine blos moralische Bedeutung haben kann. Unser Weg zu Gott geht immer durch diesen zerrissenen Vorhang des Fleisches Jesu Christi hindurch, welcher die nicht mehr verhüllte, sondern stets offene Eingangspforte zum Himmel ist.

3. Da Christus in den Himmel eingegangen ist, um darin zu bleiben und dort als in dem wahrhaften Heiligthum vor dem Angesichte des Vaters auf Grund des vollzogenen Erlösungswerkes für uns zu erscheinen, so findet sein priesterliches Walten in Stellvertretung, Fürbitte und Segnung auf die vollkommenste Weise und ohne Unterbrechung statt. Es kommt nur darauf an, daß wir uns dort als seine erlöste Gemeinde zu ihm sammeln.

4. Bevor wir in der Ewigkeit vor Gott erscheinen müssen, sollen wir in der Zeit der Mittel des Zugangs zum himmlischen Heiligthume uns so bedienen, daß die eigenthümlichen Kennzeichen der Christen in Glaube, Hoffnung und Liebe an uns gefunden werden. Der Glaube gewinnt seine Fülle aus der Besprengung des Herzens mit dem Blute Jesu Christi, wodurch die Gewißheit unserer Versöhnung mit Gott und die Erfahrung unserer Rechtfertigung entspringt. Die Hoffnung, welche sich in dem Festhalten des Bekenntnisses des spezifisch christlichen Glaubens ausdrückt, findet ihre Berechtigung in der Aneignung der Taufgnade und nimmt ihre Nahrung aus den Verheißungen des allein zuverlässigen und treuen Gottes. Die Liebe, deren Recht und Pflicht in den Bedürfnissen und Segnungen der Gemeinschaft liegt, findet Veranlassung, Aufforderung und Stärkung ihrer Uebung in der Theilnahme an den christlichen Gottesdiensten und hat ihren lebendigen Zusammenhang mit Glauben und Hoffnung in der Erwartung des herannahenden Tages der Wiederkunft des Herrn und in der Bereitung auf denselben.

5. Seit der Himmelfahrt Jesu Christi ist der Tag, welcher den Wechsel der Tage überhaupt beendigt und die Zeit in die Ewigkeit überführt, nicht blos an sich in beständigem Nahen begriffen, sondern er

wird von den Jüngern als ein herannahender erwartet mit dem Bewußtsein, daß jeder neue Morgen möglicherweise der letzte ist; und mit der Empfindung, daß diejenigen, welche berufen und befähigt sind, die Zeichen der Zeit zu beurtheilen (Matth. 24), am allerwenigsten die in der Geschichte auftretenden Vorzeichen von dem Kommen dieses entscheidenden Gerichts- und Rettungstages übersehen dürfen.

### Homiletische Andeutungen.

In das himmlische Heiligthum gehen des Christen Wünsche, Gedanken und Wege, nicht blos in das irdische. — Unser Herannahen zu Gott 1) nach seinen Grundlagen; 2) nach seinen Mitteln; 3) nach seinem Segen. — Die richtige Benutzung der Gnadenmittel: 1) in ihrer Beschaffenheit; 2) in ihren Wirkungen. — Wie wir die uns zugetheilten Gnadengüter fruchtbar für uns und für andere zu verwenden haben. — Wodurch wir jeden Tag zu einem Segenstage machen. — Wir brauchen den jüngsten Tag nicht zu fürchten, wenn wir den jedesmaligen recht benutzen. — Den Tag des Herrn sollen wir nicht blos erwarten, sondern uns auf ihn vorbereiten. — Wie wir die Gefahren der Gesellschaft durch die Segnungen der christlichen Gemeinschaft überwinden. — Wie wir Treue mit Treue zu vergelten haben. — Die Beschaffenheit derer, welche zu Gott kommen wollen. — Die Verbindung von Glaube, Hoffnung und Liebe im Leben der wahren Christen. — Der Beschaffenheit des uns geöffneten Weges ins himmlische Heiligthum soll auch unser Wandeln auf demselben entsprechen.

Starke: Seine Vermahnungen an den Nächsten hat ein Christ gründlich und holdselig einzurichten. — Der Glaube an Christum ist der Weg zu Gott. — Christus ist der große Hohepriester in Ansehung 1) seiner Person, 2) seines Amtes, 3) der Gläubigen, deren Haupt er ist. — Wer groß sein und was Großes haben will, der wähle sich Jesum. — Wenn das Herz erst recht die Gnade Gottes ergreift und glaubet, daß Christus ein liebreicher, gütiger, freundlicher und süßer Heiland sei, so gebraucht es sich auch derselben Gnade und läßt sich solche Liebe des Herrn Jesu reizen, daß es zum Gnadenstuhl hinzudringet. — Den Weg zum Himmel kann niemand eingehen, als der einen lebendigen Glauben an seinen Heiland hat, beständig am Bekenntniß der Hoffnung hält und einen Eifer hat zur Liebe und zu guten Werken. — Es können weder Zweifler noch Verzweiflerins Reich Gottes kommen. — Die Treue Gottes ist über alle Treue. Treu ist Gott, zu erfüllen, was er versprochen, und zu bewahren, was er gegeben. Sollte uns das nicht eine doppelte Grundveste unseres Glaubens und Hoffnung zu freudigem Bekenntniß geben? — Ein Christ muß des andern Aufseher sein und, was wider Gott und Billigkeit läuft, mit Worten strafen. — Ein jeder muß zwar zuvorderst auf sich selbst sehen und in allen Stücken suchen, gewisse Schritte und Tritte zu thun und das, was er hat, zu bewahren, auch zu vermehren; aber eben diese wohlgeordnete Selbstliebe muß er auch an dem Nächsten beweisen nach dem Grunde der gliedlichen Gemeinschaft an dem geistlichen Leibe Jesu Christi. — Die bloße äußerliche Beiwohnung des Gottesdienstes macht zwar nicht selig; aber die muthwillige Verachtung derselben ist der Weg zum Verderben und Verdammniß. — Die fleißige Betrachtung der göttlichen Strafgerichte des Todes und jüngsten Gerichtes kann und soll uns dienen zur steten Uebung der Gottseligkeit.

Rieger: Das reine Wasser in der Taufe hat auch unsern Leib und dessen Glieder in des Herrn Dienst gezogen, aber auch zur Würdigkeit der künftigen Auferstehung erhoben. Darum macht es ein Hauptstück in der angebotenen Hoffnung aus, darüber wir zu halten haben, daß wir auch am Leibe, der uns sonst über Sünde und Tod viel Seufzer ausgepreßt hat, noch vom Heil Gottes werden durchdrungen werden. — Aus der Hoffnung zieht die Liebe viel Erweckung, durch die Uebung der Liebe aber gewinnt auch die Hoffnung immer mehr Raum. — Ohne eigene Inbrunst geht das Ermahnen unter einander nicht vor sich.

Hahn: In wem das Leben Christi ist, der hat auch den Eingang in das Heilige. — Durch den Glauben hat unser Geist schon in diesem Leben den Eingang in das Heilige; Gott hat sich aber in der Taufe auch unsern Leib zugeeignet als denjenigen, woran das Leben Christi soll offenbaret werden.

Heubner: Gott gewährt dem Glaubenden immer Zutritt (ist immer zugänglich, immer zu sprechen). — Die Hoffnung selbst, aber auch das Bekenntniß der Hoffnung sollen wir festhalten. — Wie sehr haben die Christen es zu bedenken, was ihnen mit Christo und seinem Tode angeboten ist.

Tholuck: Wie haben wir in unserer Zeit das Verlassen der christlichen Versammlungen anzusehen? a) nach seinen Ursachen, b) nach seinen Folgen.

Menken: Daß der Weg für uns eingeweihet ist, deutet ein Recht an, ihn zu gehen, aber auch eine Verpflichtung, die auf uns ruhet, das Gehen dieses Weges nicht zu unterlassen. — Nicht im Geiste, nicht in seiner höheren Natur und Würde, nicht insofern er in der Gestalt und Gleichheit Gottes war, hat der Sohn Gottes den Menschen den Lebensweg ins Allerheiligste eingeweihet, sondern vielmehr insofern er sich zu der Knechtsgestalt des sündlichen Fleisches erniedrigt und im Fleisch gelitten und überwunden hat. — Aus den Zeichen der Zeit, aus dem zerissenen Vorhang, aus dem geöffneten Heiligthume sehen wir, daß die erste Hälfte der Weltzeiten vorüber ist und daß sich also jetzt in einem Sinne und Maße wie nie zuvor der Tag der Zukunft unseres Herrn Jesu Christi nahet.

Gerok: Von unsern heiligen Priesterpflichten: 1) priesterlich hinzutreten zum Gnadenstuhl; 2) priesterlich unsere Herzen besprengen; 3) priesterlich festhalten am Bekenntniß der Hoffnung; 4) priesterlich einander aufnehmen in der Liebe.

## II.

### Das schwerste und unvermeidliche Gericht Gottes trifft den Abfall von der erkannten christlichen Wahrheit.

Kap. 10, 26—31.

Denn wenn wir muthwillig sündigen nach empfangener Erkenntniß der Wahrheit, so 26
bleibt in Bezug auf Sünden ein Opfer nicht mehr übrig, *vielmehr ein gar furchtbares Er- 27
warten des Gerichts und Eiferglut eines Feuers, welches im Begriff ist die Widersacher zu
fressen. *Jemand, der das Gesetz Mosis für nichts geachtet hat, stirbt ohne Erbarmen auf 28
die Aussage zweier oder dreier Zeugen hin. *Einer wie viel schlimmeren Strafe, meint ihr, 29
wird derjenige werth geachtet werden, der den Sohn Gottes mit Füßen getreten und das Blut
des Bundes für gemein geachtet hat, in welchem er geheiligt worden, und der den Geist der
Gnade gehöhnet? *Denn wir kennen den, der gesagt hat: »Mein ist die Rache, ich werde 30
vergelten, spricht[1]) der Herr«, und wiederum: »Richten[2]) wird der Herr sein Volk«. *Schrecklich 31
ist's zu fallen in des lebendigen Gottes Hände.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Denn wenn wir muthwillig sündigen** u. s. w. Daß hier nicht an vorsätzliche und schwere Sünden überhaupt, sondern an den Abfall vom Christenthum nach voraufgegangener Wiedergeburt gedacht ist, zeigen alle Ausdrücke. Das ἑκουσίως steht im Gegensatz zu ἀγνοοῦντες καὶ πλανώμενοι Kap. 5, 2; das Präsens ἁμαρτανόντων spricht von etwas Habituellem im Gegensatz gegen momentane Verleugnung: voraufgegangen ist die ἐπιγνωσις τῆς ἀληθείας, die theoretisch-praktische Anerkennung und mit Bewußtsein vollzogene Ergreifung der Wahrheit; es folgt der Wegfall des Sühnopfers und statt dessen erübrigt (ἀπολείπεται wie Kap. 4, 6) eine ἐκδοχή, deren Schauerlichkeit durch das rhetorische τις noch gesteigert wird. Man darf nicht πυρὸς ζῆλος als einen Begriff nehmen = Feuereifer (Luther u. a.), denn der Kasus des folgenden Partizips richtet sich nach πυρός, welches als Person behandelt ist dem entsprechend, daß Kap. 12, 29 Gott selbst πῦρ καταναλίσκον heißt. Das ἐσθίειν weiset nicht auf ein Verzehren = Vernichten der Widersacher hin, sondern auf die empfindliche Strafe der Feuerpein. Die Ausdrücke erinnern stark an Jes. 26, 11 nach LXX. Die Worte im V. 28 beziehen sich offenbar auf 5 Mos. 17, 6, wo gleichfalls nicht von Uebertretung einzelner Gebote, sondern von Bundbruch und Abfall von Gott zum Götzendienst die Rede ist. Sonst könnte die folgende Parallele nicht gezogen werden.

2. **Einer wie viel schlimmeren Strafe, meint ihr** u. s. w. Mit δοκεῖτε wird das Urtheil über das Sachverhältniß, über welches kein Zweifel sein kann, den Lesern auf die Seele gelegt, mit ἀξιωθήσεται Gott als der die Größe der Schuld abwägende, und darnach die τιμωρία nach dem Thatbestand der voraufgegangenen (part. aor.) Sünden schätzende bezeichnet. — Die Worte ἐν ᾧ ἡγιάσθη, welche mit Ausnahme von A. und Chrysost. überall gelesen werden, bezeichnen das Bundesblut als ein solches, dessen heiligende, d. h. in Kraft der Sühne und Reinigung zur wahren Bundesgemeinschaft mit Gott und seinem Volke weihende Wirkung schon erfahren ward. Deshalb ist κοινόν hier wohl Bezeichnung der Unreinheit (Vulg., Luther, Grot., Thol., Ebr., Lün., Riehm u. a.) und nicht der Gewöhnlichkeit (Pesch., It., Oekum., Theophyl., Bez., Schlicht., Beng., Bl., de W., Bisp., Del u. a.). Unter τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος verstehen Bl., de W., Lün. den Heiligen Geist als Gabe der Gnade, richtiger dagegen nach Kap. 13, 9. 25; cfr. Sacharja 12, 10; Böhm., Del., Riehm u. a. denselben als das wirksame Prinzip derselben. — Das erste Citat ist aus 5 Mos. 32, 35; das zweite aus 5 Mos. 32, 36 (wiederholt Ps. 135, 14). In beiden Stellen ist davon die Rede, daß Jehovah seinem Volke Recht schaffen werde gegen dessen Feinde durch sein richterlichen Walten. Dieser Sinn des Grundtextes ist auch hier festzuhalten, da τὸν λαὸν αὐτοῦ die Gottesgemeinde des Neuen Bundes im Sinne des Verfassers bedeutet (Del.), was Bl., de W., Lün. übersehen, welche die Worte von einem Gericht über das Volk statt für dasselbe verstehen. Das erste Citat weicht von dem hebräischen Text, noch mehr von dem der LXX ab, stimmt aber mit Röm. 12, 19, wo selbst das im Grundtext fehlende λέγει κύριος sich findet. Deshalb denken Bl., de W., Del., Reiche an eine Entlehnung aus

[1]) Die Worte λέγει κύριος fehlen zwar in Sin. D*. 17. 23*. 67** und den meisten alten Uebersetzungen, werden aber geschützt durch A. D. E. K. L. Philoxen und vom Korrektor im Sin. hinzugesetzt. cfr. Ex. Erläut. 2. Schluß.

[2]) Statt der lect. rec. κύριος κρινεῖ ist κρινεῖ κύριος zu lesen nach Sin. A. D. E. K. 31. 73, welche Handschriften mit Ausnahme von Sin. und A. vorher noch ὅτι haben, wie LXX 5 Mos. 32, 36; Ps. 135, 14. Im Sin. wird vom Korrektor die Umstellung vorgenommen.

dem Briefe an die Römer, während Meyer (zu Röm. 12, 19, Aufl. 3) die Paraphrase des Onkelos, Lünem. dagegen eine schon zum Sprichwort gewordene Gestalt dieses Ausspruchs und Kurtz dieselbe in Form eines stereotypen Bestandtheils der Kirchensprache als die gemeinsame Quelle für Paulus und den Verfasser unseres Briefes betrachtet.

### Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Der nächste Beweggrund für die Befolgung der vorhin in ihrer Berechtigung ausgesprochenen Ermahnung liegt in dem Gedanken an die Größe der Gefahr des Abfalls von Christo und an die Furchtbarkeit seiner Folgen.

2. Der reuige Sünder darf zwar getrosten Muthes wünschen, lieber in Gottes als in der Menschen Hände zu fallen 2 Sam. 24, 14; Sir. 2, 18. Aber der Bundbrüchige und Abgefallene, welcher in feindseligen und grundsätzlichen Widerspruch gegen die zuvor erkannte Wahrheit getreten ist, kann nicht wieder zur Buße erneuert werden Kap. 6, 4—8, und hat auch keine Möglichkeit, weiter Sündenvergebung zu erlangen. Die gesetzlichen Opfer entsündigen nicht wahrhaft; selbst erfundene haben nicht einmal den Charakter des Vorbildlichen und der Verheißung. Wird das einzig wahrhafte Sühnopfer, der Sohn Gottes und sein Blut, im Gegensatz gegen die frühere Erfahrung seiner heiligenden Kraft als unnütz und schnöde verworfen und der Geist der Gnade gehöhnt, so fehlt es nicht blos an irgend einem Ersatzmittel für das zurückgestoßene und geschändete Opfer, sondern dieses kann auch fortan nicht mehr eine heilskräftige Wirkung auf denjenigen ausüben, der die voraufgegangenen Gnadenwirkungen muthwillig zerstört hat.

3. Der Unterschied von peccatum deliberatum und ignorantiae ist mehr ein fließender, als gewöhnlich angenommen wird: es gibt im Sündigen ein Wissen um das Rechte, welches der Sünder nur nicht zu seinem Rechte kommen läßt. Der Schleier einer lügenhaften Entschuldigung, der dem Gewissen vorgezogen worden, will sich lüften, aber mit krampfhafter Gewalt wird er festgehalten. Einen solchen Zustand des inneren Kampfes und Widerspruches werden wir namentlich festzuhalten haben, wo die einst vom Heiligen Geiste bezeugte christliche Wahrheit in einem aus kleineren Untreuen hervorgegangenen Abfall nicht nur geleugnet, sondern gelästert wird. Der Gegenkampf um die objektive Wahrheit wird um so hitziger, je mehr er zugleich ein Kampf gegen die in der eigenen Subjektivität sich noch immer einigermaßen bezeugende Wahrheit ist. (Tholuck cf. Stud. u. Krit. 1836, Heft 2).

4. Mit Grund zu erwarten bleibt nach einem solchen Abfall nichts als das Gericht, welches von Gott mit der vollen Lebensenergie seines heiligen Wesens ebenso unausbleiblich vollzogen wird, als es durch sein untrügliches Wort zuverlässig angekündigt worden ist, und dessen Furchtbarkeit im Verhältniß steht zu dem Gnadenreichthum und zu der Offenbarungsfülle des Neuen Bundes. cf. Dieſtel (die Idee der Gerechtigkeit im A. T.; Jahrb. für Deutsche Theol. Bd. 5)

### Homiletische Andeutungen.

Zu der Größe der empfangenen Gnade steht die Schuld der Abtrünnigkeit und die Furchtbarkeit der Strafe in richtigem Verhältniß. — Die Hände Gottes reichen durch Zeit und Ewigkeit und sind den Abtrünnigen ebenso schrecklich und verderbenbringend, als den Gläubigen tröstlich und hülfreich. — Die Gerichte Gottes kommen langsam, aber sicher; doch vorauf geht ihnen die Anbietung der Gnade und die Ankündigung der Strafe über die Verächter. — Wer die Gnade Gottes auf Muthwillen zieht, hat auf keine Barmherzigkeit weiter zu hoffen. — Das Warten auf das göttliche Gericht ohne Glauben an das Sühnopfer Jesu Christi ist ein Vorschmack der Verdammniß. — Der Zorn Gottes ist ebenso heiß als seine Liebe, und trifft eben so sicher als gerecht.

Starke: Sollte noch ein anderes Opfer sein, so müßte auch ein anderer Messias sein, und Gott durch denselben einen ganz neuen Grund zur Seligkeit legen, auch eine ganz andere Ordnung, dazu zu gelangen, anweisen und folglich den durch Christum gezeigten Weg und gelegten Grund damit selbst wieder aufheben. Da nun dieses schlechterdings unmöglich ist, so ist es auch ebenso unmöglich, daß jemand außer Christo selig werde und ein anderes Versühnopfer für seine Sünde überkommen könne. — Das Gericht Gottes ist nicht nur an sich schrecklich, sondern schrecklich ist auch die peinliche Furcht und der Vorschmack davon, den Gottlose in sich als eine Vorhölle empfinden. — Große Sünden verdienen große Strafen; wer es darnach macht, der darf sich nicht befremden lassen, daß er seinen Lohn empfahe. Jer. 2, 19. — Wider den Abtrünnigen sind auch drei Zeugen: der Vater, welcher ihm seinen Sohn gegeben hat; der Sohn, dessen Blut er mit Füßen tritt; und der Heil. Geist, der Geist der Gnaden, den er schmähet. — Siehest du den Abtrünnigen und Gottlosen sicher dahingehen, glaube, er wird nicht ungestraft bleiben; Gott thut alles sein zur rechten Zeit, er wird also sein schon gedenken. Nah. 1, 2.

Hahn: So groß die Gnade, so ernstlich ist auch der Zorn Gottes über die Verachtung derselben.

Rieger: Dem Herrn Jesu ist ein langmüthiges Kap. 10, 13, den Gläubigen aber ein hoffnungsvolles Kap. 9, 28 Warten zugeschrieben worden; hingegen die Ungläubigen fallen in ein schreckliches Warten, wobei so vieles ohne Furcht angehörtes Wort Gottes eine schreckliche Nachwirkung hat. — Das unfruchtbare Rebholz ist vor anderem Holz dem Feuer zur Speise gegeben Ezech. 15, 6 u. 7; wie überhaupt verkehrte Liebe und versäumte Gnade den Eifer desto mehr reizt. — Es ist ein großer Betrug unseres verstockten und empfindlichen Herzens, daß die im Gesetz gedroheten Todesstrafen, das Reinigen u. s. w. uns mehr angreifen, als die ärgere, aber erst in das Zukünftige und Unsichtbare hineinreichende Strafe. — Der mein Brod isset, tritt mich mit Füßen! ist die gerechte Klage Jesu über seinen Verräther.

Heubner: Es gibt einen feinen und einen groben Abfall. — Die Verlassung des einzigen Heilandes und Versöhners beraubt aller Versöhnung. — Der Abgefallene büßt die Strafe doppelt, nämlich im Warten vorher und dann im wirklichen Fühlen. — Wir hören hier ein ernstes Zeugniß von der Schuld leichtsinniger, gewissenloser Religionsveränderungen.

Menken: Indem der Herr sein Volk richtet, wird er es rächen und retten. — Die Rache ist eine Prärogativ der göttlichen Majestät; das sollen wir nicht antasten, vielmehr um deßwillen uns aller eigenen Rache enthalten und diejenigen, die feindlich gegen das Christenthum gesinnet sind und wirken, und die um des Evangeliums willen unsere Feinde sind, mit dem Sinne der Liebe Jesu Christi der göttlichen Barmherzigkeit befehlen. Um so viel mehr, weil, wenn jene, die uns aus dieser Ursache hassen, verleumden, schaden, von ihrem Unrechte nicht ablassen, sie der göttlichen Vergeltung nicht entgehen werden.

## III.

**Baldiger Eingang in die Seligkeit steht aber denen bevor, die bis ans Ende ausharren, wozu die Leser durch schon bewiesene Standhaftigkeit Hoffnung geben.**

Kap. 10, 32—39.

Seid aber eingedenk der früheren Tage, in denen ihr, nachdem ihr erleuchtet waret, 32
vielfachen Leidenskampf bestandet, *inden ihr theils durch Beschimpfungen und Drangsale 33
zum Schauspiel wurdet, theils zu Genossen von auf solche Weise Wandelnden geworden seid.
*Denn ihr habt sowohl den Gefangenen[1]) Mitleid erwiesen als den Raub eurer Güter mit 34
Freuden aufgenommen, wohl erkennend, daß ihr für euch[2]) einen vorzüglicheren Besitz [im
Himmel] und einen bleibenden habet. *Werfet daher nicht weg eure Zuversicht, als welche 35
große Vergeltung hat. *Denn Ausdauer habt ihr nöthig, damit ihr nach Erfüllung des 36
Willens Gottes die Verheißung davon traget. *Denn noch eine kleine gar kleine Weile, so 37
wird der Kommende kommen und nicht verziehen. *Mein Gerechter[3]) aber, aus Glauben 38
wird er leben; und wenn er sich scheu zurückzieht, hat meine Seele nicht Gefallen an ihm.
*Wir aber sind nicht dem Zurückziehen angehörig zum Verderben, sondern dem Glauben zur 39
Lebensgewinnung.

### Exegetische Erläuterungen.

**1. Seid aber eingedenk u. s. w.** Gewöhnlich wird *ἀναμνησθῆναι* mit dem Akkus. des Gegenstandes der Erinnerung, das einfache *μνησθῆναι* mit dem Genitiv konstruirt. Das *φωτισθέντες* bezeichnet die Bekehrung zum Christenthum als eine Versetzung aus der Gewalt der Finsterniß in das Reich des Lichtes, so daß die Wahrheit zur Anerkennung und Wirksamkeit in der Seele gekommen ist und Christus nicht blos als das Licht der Welt geglaubt und gepriesen wird, sondern auch als die Sonne der Gerechtigkeit in der Seele leuchtet. — Trefflich Chrysostomus über den Leidenskampf: *οὐκ εἶπε πειρασμοὺς ἀλλὰ ἄθλησιν, ὅπερ ἐστὶν ἐγκωμίου ὄνομα καὶ ἐπαίνων μεγίστων.* — Das *οὕτως* beziehen einige auf die Standhaftigkeit, die meisten auf die Bedrängniß. — Dies letztere ist allein zulässig wegen der Theilung der Aussage über die bewiesene Standhaftigkeit durch die ächt griechische, im N. T. nur hier auftretende Formel *τοῦτο μὲν — τοῦτο δέ.* Das *οὕτως* in der zweiten Abtheilung kann sich nur auf die in der ersten gegebene Charakteristik beziehen.

**2. Nach Erfüllung des Willens Gottes.** Falsch bezieht Bengel das part. aor. *ποιήσαντες* auf die so eben erwähnten Leistungen der Leser gleich nach ihrer Bekehrung. — Das *θέλημα τοῦ θεοῦ* ist hier nicht wie Kap. 10, 7 ff. der Erlösungsrathschluß, dessen Vollziehung die Lebensaufgabe Christi ward, sondern der von den Erlöseten zu vollziehende Gotteswille, aber nicht in der Allgemeinheit, in welcher er überhaupt Lebensnorm ist (Tholuck u. a.), und nicht in Beziehung auf die durch Selbstdarbringung des Sohnes vermittelte Heiligung (Bleek), sondern in besonderer Rücksicht auf die beharrliche Ausdauer bis ans Ende (Theophyl., Lün., Del.). Die *ἐπαγγελία* bezeichnet auch hier den Verheißungsinhalt.

[1]) Statt der lect. rec. *τοῖς δεσμοῖς μου* nach D***. E. K. L. etc., welche schon Este als glossematische Erweiterung des fehlerhaften *τοῖς δεσμοῖς* bei Orig. exhort. ad mart. 44 erkannte, ist *τοῖς δεσμίοις* zu lesen nach A. D*., deren Zeugniß um so gewichtiger ist, als B. und C. hier defekt sind. Der cod. Sin. hat jedoch die lect. rec.

[2]) Statt der schlecht bezeugten lect. rec. *ἐν ἑαυτοῖς* ist entweder mit Sin. A. und vielen Minuskeln *ἑαυτούς* zu lesen oder am besten mit D. E. K. L. *ἑαυτοῖς.* Hierzu paßt auch am besten der Umstand, daß *ἐν οὐρανοῖς* in A. D*. 17 fehlt, dagegen in D***. E. K. L. gelesen wird.

[3]) Hinter *δίκαιος* ist *μου* nach Sin. A. Vulg. etc. und Cod. Alex. der LXX festzuhalten. In D*., den beiden syrischen und andern alten Uebersetzungen und den meisten Codd. der LXX steht es hinter *πίστεως.* Die rec. läßt es ohne Grund ganz weg. Das Fehlen dieses Pronomens im hebr. Texte darf nicht über den griech. Text entscheiden.

3. **Denn noch eine kleine gar kleine Weile u. s. w.** Die Worte *μικρὸν ὅσον ὅσον* = ein Kleines, wie sehr, wie sehr! welche eines der wenigen Beispiele bilden, in welchen im Griechischen der Superlativ durch Wiederholung ausgedrückt ist, sind wahrscheinlich aus Jes. 26, 20 entnommen und werden in ihrer Verbindung mit *ἔτι* in unserer Stelle wie *ἔτι μικρόν* Joh. 14, 19 besser als selbständiger Nominalsatz denn als akkusativische Zeitbestimmung aufgefaßt, welche die überhaupt frei benutzte Stelle Hab. 2, 3 u. 4. einführt. Im Grundtext steht: „wenn es zögert (nämlich das Geschaute), harre sein, es kommt, es kommt, nicht wird's dahinten bleiben". Die Rede ist vom Sturze der chaldäischen Weltmacht durch das göttliche Gericht. Die Sept. geben schon die Wendung ins Persönliche durch die Uebersetzung *ὅτι ἐρχόμενος ἥξει*, welche unser Verfasser noch konkreter gestaltet durch die Setzung des bestimmten Artikels. Dann heißt es im Grundtext: siehe! aufgebläht, nicht grade ist seine Seele in ihm (dem Chaldäer). Die Sept. dagegen: wenn er sich scheu zurückzieht, so hat meine Seele an ihm keinen Gefallen. (Ursprünglich wird *ὑποστέλλειν* vom Herunterlassen der Segel gebraucht, dann vom zaghaftesten Zurückweichen). Hierauf folgt erst der Satz „der Gerechte aber wird *ἐκ πίστεώς μου* leben" (Cod. Vat.). oder: mein Gerechter aber wird *ἐκ πίστεως* leben (Cod. Alex.). Bei der Umstellung der Sätze in unserm Texte liegt es am nächsten, als Subjekt von *ὑποστείληται* das des voraufgehenden Satzes, nämlich *ὁ δίκαιος*, zu betrachten. Grot. ergänzt *τὶς*, de Wette *ἄνθρωπος*. Calvin dehnt die Thatsache, daß kein eigentliches Citat, sondern eine freie Benutzung der Schriftstelle vorliegt, dahin aus, daß er diesen ans Ende gestellten Satz dem Verfasser unseres Briefes in den Mund legt und unter *ἡ ψυχή μου* nicht Gottes oder (wie Oekum.) Christi, sondern des Verfassers Seele versteht. Zu *ἐσμέν* ergänzen Grotius, Carpz. u. a. *τέκνα* oder *υἱοί*. Richtiger denkt man an die echt griechische Bezeichnung des Angehörigkeitsverhältnisses durch *εἶναι* mit dem Genitiv. Die Beziehung auf *ζήσεται* und den Gegensatz zu *ἀπώλεια* zeigt, daß in *περιποίησις ψυχῆς* nicht mit Luther, Calv. u. a. an die Seele, sondern an das Leben zu denken ist, nur nicht mit Ebrard an das leibliche Leben bei der Rettung aus dem über Jerusalem hereinbrechenden Gerichte, sondern an das ewige Leben, entsprechend dem Ausdrucke 1 Thess. 5, 9 *εἰς περιποίησιν σωτηρίας*.

## Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Ein zweiter Beweggrund für die Befolgung der Ermahnungen V. 19—25 liegt in der ermunternden Erinnerung an die unter früheren Leiden schon bewiesene Standhaftigkeit, welche auch fortan im Glauben zu bewähren ist und große Verheißungen hat, die sich vollständig bei der Wiederkunft Jesu Christi erfüllen.

2. Die Bekehrung zu Christo gibt zwar dem Gläubigen, indem sie Christum als das wahre Licht des Lebens in die Seele einführt, durch die Strahlen dieser Gnadensonne Gewißheit der Versöhnung und mit der Erkenntniß der Wahrheit zugleich Erfahrung des Heils und dadurch dem Herzen Stille, dem Gewissen Ruhe, der Seele Frieden. Aber weil auch der Bekehrte noch in der Welt sich befindet, so entsteht gar bald eine große und sich oft wiederholende Kampfübung in Leiden. Durch Beschimpfungen und Bedrängnisse werden die Kinder Gottes zum schmachvollen Schauspiele der Welt, indem sie theils an ihrer eigenen Person dergleichen erleben, theils durch Betheiligung an dem Geschick ihrer Glaubensgenossen Leidensgefährten derer werden, welche ihren Christenwandel unter solchen Umständen führen.

3. Bei eintretendem Abfall würden die schon gebrachten Opfer umsonst gebracht und die bisher erduldeten Leiden vergeblich getragen sein. Wer dagegen in dem verordneten Leidenskampfe standhaft bleibt, empfängt nicht blos ein erfahrungsmäßiges Zeugniß von der Kraft des Glaubens, sondern gewinnt auch hierdurch Muth und Stärke zu neuer Kampfübung, und Kräftigung der Hoffnung auf endlichen Sieg.

4. Die Gewißheit unvergänglicher und unentreißbarer Güter hilft auch nicht blos über den Verlust irdischer Habe hinweg, sondern macht die Gläubigen zu fröhlichen Duldern unter Gewaltthätigkeiten und zu willigen Leidensgenossen der Bedrängten. Denn das Leiden um des Namens Jesu willen und wegen des an Gott gebundenen Gewissens ist eine Ehre und eine Gnade, Apostg. 5, 41; 1 Petr. 2, 20.

5. Die Lohnvergeltung kommt so gewiß als der Herr selbst, der schon auf der Bahn ist. Aber wie die Lebensgewinnung den im Glauben Beharrenden gewiß ist, ebenso gewiß ist das Verderben der scheu sich Zurückziehenden. Der Glaube also in seiner beharrlichen Zuversicht auf den Herrn ist die wesentliche Bedingung der Heilserlangung, deren wesentliches Mittel das Kommen des Herrn ist. Die Gläubigen werden aber in ihrem Leidenskampf und bei ihrem Harren auf die Erfüllung der Verheißungen Gottes besonders durch die Zusage und Aussicht gestärkt, daß die Wartezeit auf den Anbruch der Herrlichkeit eine verschwindende Spanne Zeit ist.

## Homiletische Andeutungen.

Das Trostvolle und Hülfreiche der Erinnerung an früher im Glauben siegreich bestandene Leidenskämpfe. — Im Glauben anfangen, aber nicht ausdauern, führt zu unnützen Opfern, vergeblichen Hoffnungen und unfruchtbaren Leiden. — Der Erlangung der verheißenen Güter geht die Ausübung des göttlichen Willens vorher; diese aber kann nicht geschehen ohne lebendigen und in Leiden sich bewährenden Glauben. — Die Bewährung des Glaubens in eigenen und bei

fremden Leiden. — Ein vielfacher Leidenskampf ist den Christen in dieser Welt beschieden, aber auch eine große Verheißung und eine reiche Vergeltung. — Wie der Verlust der irdischen Güter ertragen und ersetzt wird durch den vorzüglicheren und bleibenden Besitz im Himmel. — Warum das Leben nicht ohne Glauben gewonnen wird?

Starke: Christen sind Gottes Kämpfer und müssen immer im Streit sein; daher sie auch erwarten das Ehrenkränzlein, welches ihnen der himmlische Ruf vorhält. — Was soll uns trösten in allem Ungemach und Verfolgung? Die Hoffnung der ewigen Seligkeit im Himmel. — Ordenszeichen der Christen sind Trübsal und Verfolgung; wo sie die nicht an sich tragen, so ist es mit ihrem Christenthum nicht richtig, 2 Tim. 3, 12. — Christen sind schuldig, mit den Elenden nicht nur Mitleiden zu haben, sondern auch so viel möglich ihnen zu helfen. — Siehe die Eigenschaft des Reichs und der Reichsgenossen Christi, welche ist Gutes thun und Böses leiden. Ist wunderlich, doch heilsam; es muß zu vielem Guten dienen, Ps. 109, 5. — In Krankheit, Schmerzen und Leiden übertrifft das Vertrauen auf den lieben Gott alle Arzenei; es ist ein bewährtes Mittel und muß helfen. — Merke es, Seele! es ist nicht genug, den Kampf wohl angefangen haben, du mußt solchen auch vollenden und dich demnach auch mit Geduld wappnen. Denn wer da weichet, an dem hat der Herr keinen Gefallen, ja er weichet zu seiner Verdammniß. — Ein Christ muß sich sein Kreuz durch Ungeduld nicht schwerer machen als es ist, sondern im Stillesein und Hoffen wird seine Stärke sein, Jer. 30, 15. — Dieser Zeit Leiden ist kurz und leicht, 2 Kor. 4, 17; Jes. 54, 7; Ps. 30, 6; darum sollen wir uns die Zeit unter dem Kreuz nicht lang werden lassen. — Der seligmachende Glaube ist kein todtes Ding, sondern ein lebendiges Wesen und schafft das Leben, Gal. 2. 20. — Ach! das soll ja unsere größte Sorge in der Welt sein, daß wir unsere Seele retten, um so mehr als die Gefahr groß ist, darin wir schweben.

Rieger: Mit wem jeder zu seiner Zeit Gemeinschaft hat und sucht, das hat große Folgen bis auf den Tag Jesu Christi hinaus. — Wer den Willen Gottes thut und die Verheißung mit Geduld auswartet, hat hier Zufriedenheit und dort des Glaubens Ende, die Seligkeit.

Ahlfeld: Der Gerechte wird des Glaubens leben. Wir betrachten 1) des Glaubens Art und Natur; 2) den Gerechten aus dem Glauben; 3) des Glaubens Segen.

Heubner: Je länger wir uns üben, desto leichter wird der Streit. — Es gibt stille Prüfungen, aber auch öffentliche Leiden; letztere haben das Bittere, daß sie vor den Augen solcher geschehen, die kein Mitleiden empfinden. — An Augenblicken hängt das Heil der Ewigkeit. — Die Erwartungen eines treuen Lehrers sind kräftige Ermunterungen; sie feuern an.

Hedinger: Ungeduld verwüstet alle Frucht des Kreuzes.

## Dritter Abschnitt.

## Ermuthigender Rückblick auf die Geschichte der gläubigen Vorfahren.

### I.

### Erweckliche Vorbilder des Glaubens bis auf Abraham.

### Kap. 11, 1—7.

Es ist aber Glaube standhafte Zuversicht gehoffter, Vergewisserung nicht zu sehender 1
Dinge. *Denn in Betreff eines solchen haben die Altvordern gutes Zeugniß erlangt. *Kraft 2 3
Glaubens werden wir inne, daß die Aeonen durch Gottes Wort zugerichtet sind, damit nicht aus Erscheinendem das Sichtbare[1]) geworden wäre. *Kraft Glaubens brachte Abel Gott ein 4
größeres Opfer als Kain dar, vermöge dessen ihm das Zeugniß ward, ein Gerechter zu sein, indem Gott[2]) zu seinen Gaben sich bekannte, und kraft desselben redet[3]) er nach seinem Tode noch. *Wegen Glaubens war Henoch entrückt, damit er den Tod nicht sähe, und ward nicht 5
gefunden, weil Gott ihn entrückt hatte; denn vor der[4]) Entrückung hat er das Zeugniß, Gott wohlgefallen[5]) zu haben. *Ohne Glauben aber ist es unmöglich, wohlzugefallen; denn glauben 6
muß der zu Gott Hinzutretende, daß er ist und den ihn Suchenden ein Lohnertheiler wird. *Kraft Glaubens errichtete Noah nach empfangener Offenbarung über das noch nicht Sicht- 7
bare in frommer Vorsicht die Arche zur Rettung seines Hauses, durch welchen [Glauben] er die Welt verurtheilte und Erbe ward der glaubensgemäßen Gerechtigkeit.

[1]) Beglaubigt ist nur die Lesart *μὴ ἐκ φαινομένων*, und der Sing. *τὸ βλεπόμενον* verdient den Vorzug vor dem Plural der rec. nach Sin. A. D*. E*. 17.

[2]) Die Lesart *τῷ θεῷ* in A. D*. 17 von Lachmann aufgenommen, ist offenbar nur Schreibfehler. Im Sin. ist sie korrigirt.

[3]) Statt *λαλεῖται* ist *λαλεῖ* zu lesen nach Sin. A. 17. 23. 31. 39.

[4]) Das *αὐτοῦ* der rec. hinter *μεταθέσεως* ist nach A. D*. 17. 67**. 80 zu streichen. Auch im Sin. ist es erst von C. hinzugefügt.

[5]) Zu schreiben ist *εὐαρεστηκέναι* nach Sin. A. K. L. 46. 71. 73; dagegen *ηὑρίσκετο* nach Sin. A. D. E. 102.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Es ist aber Glaube standhafte Zuversicht** u. s. w. Die Voranstellung von ἔστι zwingt nicht zu der zuletzt von Böhme vertheidigten Auffassung, welche die lect. rec. bis auf Griesbach durch ein hinter πίστις gesetztes Komma andeutete. Hiernach wären die folgenden Worte Apposition zu πίστις, und vom Glauben würde die Wirklichkeit des Daseins mit Nachdruck behauptet (ἔστι = es existirt), wozu jede Veranlassung fehlt. Vielmehr ist die copula voraufgestellt (und deshalb wie das verb. subst. zu accentuiren), um auf die das Subjekt charakterisirenden Prädikate aufmerksam zu machen (so auch Winer seit Ausg. 5). Es ist also eine Definition von πίστις zu erwarten, aber eine dem Zusammenhange und Zwecke des Abschnitts entsprechende, also nicht eine Definition des christlichen Heilsglaubens (Calov), sondern eine das allgemeine Wesen des religiösen Glaubens darlegende. Das Objekt desselben wird deshalb ganz allgemein, aber treffend und erschöpfend als τὰ ἐλπιζόμενα und als πράγματα οὐ βλεπόμενα bezeichnet, welche Bezeichnungen sich nicht decken (Köstlin), sondern konzentrisch sind und die wesentliche Beziehung der Glaubensobjekte auf Bedürfniß und Verhalten der gläubigen Subjekte nach der praktischen und nach der theoretischen Seite hin ausdrücken. Was in dieser Beziehung der Glaube als Affektion des Gemüthes ist, wird mit ὑπόστασις und ἔλεγχος angegeben. Ersteres bezeichnet (cfr. Kap. 3, 14) die standhafte Zuversicht (Luther, Grotius und die meisten Neuern), letzteres die Ueberführung besonders im Gewissen, die Vergewisserung (August., Calv., Bengel u. a.). Die Widerlegung der Auffassungen von ὑπόστασις als substantia (Kap. 1, 3), bei Vulg., Ambros., August., Chrys., Thomas Aq., Schlicht., Beng., Bisp. u. a.), oder als fundamentum bei Erasmus, Calvin, Stein, v. Gerlach u. a., oder als Voraugenstellung bei Castalio, Paulus, Menken; desgleichen von ἔλεγχος als Beweis bei Vulg. oder als Ueberzeugtsein bei Bleek, de Wette, Lün., Menken ist besonders bei Tholuck und Delitzsch lesenswerth. Für die Richtigkeit seiner Definition führt der Verfasser die Thatsache an, daß ἐν ταύτῃ, d. h. im Punkt oder in Betreff eines so beschaffenen Glaubens die Altvordern einen guten Ruf haben. Diese Bedeutung hat μαρτυρεῖσθαι häufig in der Apostelgeschichte, außerdem 3 Joh. 12 und 1 Tim. 5, 10. In dieser letztern Stelle ist es ebenso wie hier mit ἐν verbunden, welches weder mit dem V. 4 und 39 gesetzten διά gleichzustellen ist (Luth., Calv., Grot., Beng. u. a.) noch von dem Zeitwort abgelöst zu werden braucht = im Besitz eines solchen Glaubens (Winer, Bl., Lün.).

2. **Kraft Glaubens werden wir inne, daß die Aeonen** u. s. w. Dieser Vers soll nach Lünemann wenig passend sein und im Verhältniß zu V. 4 Ungleichartiges in die Erörterung hereinbringen. Dies harte Urtheil entspringt aus dem Irrthum, als zeige V. 3 nur „die Nothwendigkeit der πίστις von unserer Seite in Bezug auf eine der Vergangenheit angehörige, in der Schrift gemeldete Thatsache". Von einer solchen Nothwendigkeit ist gar nicht die Rede, vielmehr handelt der Vers nur von der Thatsache, daß sich der Glaube als Vergewisserung nicht zu sehender Dinge auch bei uns in jenem geistigen Innewerden des Verhältnisses erweiset, welches die Voraussetzung aller Geschichte und Offenbarung bildet und in seiner nähern Beschaffenheit eben durch die den Glauben der Vorfahren rühmend bezeugende Schrift uns kund gethan ist. Diese auf die Heilige Schrift gestützte und durch sie geleitete πίστις ist das Organ in uns für jene Wahrnehmung des Unsichtbaren in und über dem Sichtbaren und ihres gegenseitigen Verhältnisses, zu welcher weder die sinnliche Wahrnehmung noch mit Nothwendigkeit Vernunftschlüsse führen. Die natürlichste Auffassung für den Menschen würde vielmehr die sein, daß τὸ βλεπόμενον, d. i. das in die Augen Fallende oder das Sinnfällige, ἐκ φαινομένων, d. i. aus der Erscheinungswelt Angehörendem hervorgegangen sei. Diese Vorstellung vom Kausalnexus der Phänomene soll beseitigt werden, wie das μή zeigt, welches zu dem Zeitwort γεγονέναι, gehört (seit Beza die besten Ausleger), nicht aber zu ἐκ φαινομένων, welches dann nach Peschito, Vulg., Chrys., Theodoret, die Aeltern überhaupt, unter den Neuern Stengel und Ebrard im Sinne von ἐκ μὴ φαινομένων deuten und dieses ganz willkürlich = nichts nehmen, oder vermuthen (Schlicht., Este u. a.), der Vers. habe mit Bezugnahme auf die Uebersetzung der Sept. 1 Mos. 1, 2 ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος an das sichtbare Hervortreten der geordneten Welt aus dem gestaltlosen und erscheinungslosen Chaos gedacht. Ebenso falsch nehmen die meisten Ausleger den Satz mit εἰς τὸ μή ꝛc. als Folgesatz. Er ist Zweckſatz (Hofm., Lün., Del., Riehm). Die Absicht Gottes soll erkannt werden und zwar in der Einrichtung, welche unmittelbar vorher beschrieben wird. Durch das seinen Willen befehlsweise aussprechende Wort (ῥήματι) hat Gott die Aeonen eingerichtet. Diese sind (s. zu Kap. 1, 2) die unsichtbaren, geistigen und bleibenden Potenzen der erscheinenden Welt, von welchen der Verf. ausdrücklich im Anfange des Briefes gesagt hat, daß sie ihre Entstehung durch den Sohn Gottes haben, und von welchen er hier sagt, daß sie durch das befehlende Schöpfungswort Gottes zugerichtet oder in Ordnung gesetzt sind, welchem Verhältniß entsprechend die Weisheit die „Künstlerin des All" genannt wird (Weish. Sal. 7, 21). Sie bilden den von Delitzsch gesuchten Gegensatz, welchen dieser für nicht ausgesprochen hält, als solchen irrig ἐκ τῶν νοητῶν hinzudenkt und dabei an die göttlichen Ideen denkt, aus welchen die Welt entstanden. Die ganze Verwirrung in der Erklärung dieses Verses kommt vornehmlich daher, daß ganz

unberechtigter Weise die *αἰῶνες, τὰ φαινόμενα* und *τὸ βλεπόμενον* als gleichartige Bezeichnungen der Welt genommen werden. Völlig gewaltsam ist die Uebersetzung Calvins, welcher *ἐκ φαινομένων* als ein Wort zusammenschließt und *τὰ βλεπόμενα* = *κάτοπτρα* nimmt, „damit sie von unsichtbaren Dingen die Spiegel würden".

3. **Kraft desselben redet er nach seinem Tode noch.** Nach Chrys. fassen viele dies so auf, daß Abels Geschichte auch für uns noch eine Predigt zur Nachfolge enthalte und daß der Gestorbene somit im Schriftzeugnisse noch immer fortrede. Philo findet darin einen Beweis für die Unsterblichkeit des Gerechten, und auch Del. schließt aus dem für Gott vernehmlichen Schrei des Blutes des Gerechten, daß er auch nach seinem Tode noch ein Gegenstand göttlicher Fürsorge war und also ein Unvergessener, Unverlorener, Lebendiger ist. Richtiger bemerkt Calvin mit Beziehung auf Ps. 116, 15: inde patet, reputari inter Dei sanctos, quorum mors illi pretiosa est. Denn die Stelle Kap. 12, 24 zeigt, daß der Verf. an 1 Mos. 4, 10 dachte, an das Schreien des Blutes Abels zu Gott um Rache. Gott hat sich Abels um seines Glaubens willen angenommen und seinen Mord an Kain gerächt (Riehm). Das *λαλεῖ* ist historisches Präsens und *ἔτι* steht nicht temporell, sondern dient zur Hervorhebung des Gegensatzes zu *ἀποθανών*, mit welchem letztern Wort Oek. und Beng. irrig *δι' αὐτῆς* verbinden, wobei ersterer an die *θυσία* als die Veranlassung des Todes denkt, letzterer *πίστεως* ergänzt und *διά* = *ἐν* oder *κατά* nimmt.

4. **Der zu Gott Hinzutretende.** Die Uebersetzung von Luther, Calov, Rambach, Wittich, Schulz, Ebrard „wer zu Gott (wie Henoch) kommen will (oder soll)" entstellt die Textworte *ὁ προσερχόμενος τῷ θεῷ*, welche auf das Nahen zu Gott in religiöser Verehrung gehen, Kap. 7, 25; 10, 1. So liegt auch hier in *δεῖ* nicht sowohl die sittliche Verpflichtung, als die innere Nothwendigkeit. Es wird der Beweis, daß Henochs Entrückung Folge und Lohn seines Glaubens war, zu Ende geführt.

5. **Frommer Vorsicht.** Sollte *εὐλαβηθείς* heißen „in Gottesfurcht" (Luther, a Lapide u. a.), dann würde *τὸν θεόν* schwerlich fehlen. Auch die Beziehung auf die fromme Scheu vor dem Gottesspruch (Carpz., Böhm., de W., Hoffm.) paßt nicht so gut als die Beziehung auf die Vorsicht, mit welcher er im Glauben an den empfangenen *χρηματισμὸς περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων* die Zurüstung traf (Bleek, Del.). Die Beziehung der Worte *δι' ἧς* auf *σωτηρίαν* (Bald. u. a.) ist ganz unzulässig; möglich dagegen die auf *κιβωτόν* (Chrys., Calv., Bez., Grot., Bisp. u. a.); dem Zusammenhang am meisten entsprechend die auf den Hauptbegriff *πίστει* (Primas., Thomas Aq., Luther, Bengel u. s. w.). Noah ist der Erste im A. T. welcher das Prädikat „der Gerechte" erhält 1 Mos. 7, 9. Als Auszeichnung wird es für ihn wiederholt, Ezech. 14, 14. 20; Sir. 44, 17; Weish. 10, 4. 6; auch heißt er 2 Petr. 2, 5 Herold der Gerechtigkeit.

### Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Der Glaube schließt seiner Natur nach als *πίστις* die Unsicherheit und den Zweifel von sich aus Matth. 14, 31; 21, 21; Röm. 14, 23; Jak. 1, 6. Dagegen schließt er prinzipiell das Vertrauen der Ueberzeugung und die Festigkeit der Zuversicht ein. Er ist aber deshalb auch Gewißheit seiner selbst, Ephes. 3, 12; jedoch nicht als formelle Selbstgewißheit und Ueberzeugungstreue, sondern als Ueberzeugung von der Wirklichkeit, Wahrheit und Heilskräftigkeit seines Gegenstandes. Eine solche Ueberzeugung ist eben wegen ihrer Natur nicht eine unmittelbare, jede Begründung ausschließende Empfindung, auch nicht eine logische, auf zureichende Gründe sich stützende Annahme, sondern eine durch sittlich-religiöse Vermittelungen hervorgebrachte Einigung der Seele mit dem Glaubensgegenstande, welcher eben deshalb wieder nicht Objekt des Fürwahrhaltens ist, sondern durch den Akt des Glaubens selbst den Beweis seiner Wirksamkeit führt und zum Lebensinhalt der Seele wird, welche dadurch der gehofften Güter in zweifelloser und unveränderlicher Gewißheit versichert ist und von dem Unsichtbaren eine innere Ueberführung hat.

2. Diese Beschaffenheit des Glaubens ist es, welche von Anfang an als die immer gleiche, unentbehrliche und unersetzliche Bedingung für die Erlangung und Erhaltung des richtigen Verhältnisses der Menschen zu Gott erscheint und als solche durch eine Reihe von Beispielen aus dem A. T. belegt werden kann, welche einerseits den Beweis für die Behauptung liefern, andererseits uns als tröstliche und erweckliche Vorbilder dienen können und sollen, Sir. 44—51.

3. Daß in und über dem Sichtbaren unsichtbare Kräfte und Mächte wirken und weben, dies kann auch außerhalb des geschichtlichen Offenbarungskreises erkannt werden. Natur und Vernunft haben eine solche Beschaffenheit, daß die erstere sich selbst als Komplex von Phänomenen darstellt und die andere zur Wahrnehmung der in den Phänomenen sich kundgebenden Noumena befähigt ist und von hier aus zur Anerkennung des Daseins Gottes und zum Blick auf die *ἀόρατα* desselben gelangen kann, Röm 1, 19 u. 20. Aber daß die Welt nicht eine Erscheinung des göttlichen Wesens, nicht ein Emporblühen und Ausbrechen göttlicher Gedanken, nicht die Verkörperung einer göttlichen Ideenwelt ist, sondern daß sie in Entstehung und Einrichtung, sowohl dessen was unsichtbar, als was sichtbar in und an ihr ist, als ein Werk des Willens des von Ewigkeit sein selbst bewußten Gottes betrachtet werden muß, dies kann nur auf Grund positiver geschichtlicher Offenbarung gewußt werden. Die Wahrnehmung dieses Sachverhältnisses erfordert mithin einen dem sonstigen Verhalten des Glaubens analogen Glauben.

4. Der Glaube hat es jedoch nicht blos mit der durch das Offenbarungswort verkündigten Thatsache der Schöpfung und zweckmäßigen Einrichtung der Welt durch das Schöpfungswort zu thun, sondern durch Glauben gewinnen wir auch das Verständniß dieser Thatsache, speziell die Einsicht, daß der göttliche Zweck dieser Thatsache das Kundwerden Gottes als des Schöpfers aller Dinge ist.

5. Solche Opfer, welche Ausdruck des Glaubens sind, so daß sich in ihnen nicht blos eine Pflichterfüllung darstellt, sondern die innerste Gesinnung zu erkennen gibt, gefallen Gott am besten und empfangen das Zeugniß ihrer Angemessenheit zu dem göttlichen Willen. Der Glaube aber wendet sich beim Opfern vornehmlich an die göttliche Barmherzigkeit, mag es sich um Dank für empfangene Wohlthaten handeln oder um Verlangen nach neuer Huld und frischer Gnadenbezeugung oder um Ausdruck des Bedürfnisses, die durch Sünde gestörte Gemeinschaft des Menschen mit Gott herzustellen und die durch Gnade wiederhergestellte Gemeinschaft darzustellen.

6. Gott gedenkt der Frommen nicht blos nach ihrem Tode, so daß er sich derselben und ihrer Sache annimmt, er hat auch Macht, sie vor dem Tode zu bewahren und sich selbst nicht blos als einen Rächer, sondern auch als einen Retter der Gläubigen zu erweisen. Die Rettung ist vollkommen, wenn sie eine Versetzung aus der Welt in den Himmel zu Stande bringt.

7. Wo religiöse Annäherung an Gott stattfindet, da ist mindestens Glaube an das Dasein des unsichtbaren Gottes und Glaube an den Erfolg einer angelegentlichen Aufsuchung Gottes vorhanden. Diese letztere hat große Verheißungen Gottes, Amos 5, 4; Ps. 69, 33, und durch sie wird der Glaube, welcher die Bedingung alles und jedes göttlichen Wohlgefallens ist, gestärkt und belebt.

8. Dem Glauben sind nicht blos die noch zukünftigen Dinge vermittelst göttlicher Offenbarung klar und hinsichtlich ihres Kommens gewiß, dem Glauben ist auch Kraft seiner Natur Gehorsam gegen das empfangene Wort und Hingebung an die von Gott getroffenen Einrichtungen und gebotenen Anordnungen eigen. Er ist ebenso entfernt von trägem Abwarten der kommenden Ereignisse, als von fleischlicher Sicherheit, und läßt es deshalb bei entschiedenster Zuversicht auf die Hülfe des Herrn nicht im mindesten an sorglicher Vorsicht und zweckmäßiger Thätigkeit fehlen.

9. Der Glaube spricht nicht blos durch sein Bekenntniß der argen Welt ihr Urtheil, der Glaube selbst bildet die thatsächliche Verurtheilung der Welt, welche nur durch ihren Unglauben an der Benutzung der vorhandenen Rettungsmittel verhindert wird, während der Gläubige als ein Kind Gottes nicht blos in das Erbe eintritt, welches ihm die frommen Vorfahren übermachen, sondern in das Erbe der von Gott mitgetheilten und dem Glauben in jeder Beziehung entsprechenden Gerechtigkeit.

## Homiletische Andeutungen.

Dem Gläubigen dienen Natur und Geschichte zur Glaubensförderung und zur Glaubensbethätigung. — Der Glaube des Menschen bestimmt nicht blos des Menschen Herz, sondern auch sein Verhalten und sein Geschick. — Der Glaube nach seinem Wesen und in seinen Wirkungen. — Die Vorbilder des Glaubens: 1) was sie uns lehren; 2) wozu sie uns reizen; 3) womit sie uns trösten. — Gott sieht nicht blos auf das, was wir thun, sondern zugleich darauf, wie wir es meinen. — Gott kennt nicht blos die Seinen, er gedenkt ihrer auch und gibt ihnen sein Wohlgefallen zu erkennen. — Gott gibt sich nicht blos zu erkennen, er will auch gesucht sein und läßt sich von den ernstlich Suchenden finden. — Gott hilft in der Zeit für die Ewigkeit, jedoch nur denen, welche die verordneten Hülfsmittel benutzen. — Der Glaube hat seine Arbeit, seine Opfer und seine Lasten, aber er hat auch das Wohlgefallen Gottes und das Erbe der Gerechtigkeit. — Das Nahen zu Gott: 1) in seinem Segen; 2) in seiner Stufenfolge; 3) in seinen Mitteln.

Starke: Weg mit dem alten und kalten Sprichwort: was die Augen sehen, das glauben sie. Glaube ist Trauen und nicht ein Schauen. — Die Gläubigen haben jetzt noch nicht alles, müssen das Meiste und Beste noch hoffen. — Der Glaube, da er eine göttliche überweisende und überzeugende Kraft in sich hat, ist von der Leichtgläubigkeit und falschen Einbildungen unterschieden wie der Tag von der Nacht, wie eine lebendige Hand von einer gemalten. — Es ist nur ein Weg zur Seligkeit im A. T. sowohl als im N. T., obgleich dieser Weg im Neuen viel leichter ist als im Alten. — Ist der Glaube gleich eine geistliche Gabe Gottes, die ihren Sitz im Herzen hat und unsichtbar ist, so bleibet er doch nicht unkenntlich, sondern thut sich mit dem Bekenntniß in Werken als wesentlichen und unzertrennlichen Früchten hervor. — Wenn die Person durch den Glauben Gott gefällt, so gefallen ihm auch derselbigen Werke; wenn ihm aber die Person von wegen des Unglaubens nicht gefällt, so gefallen ihm auch die Werke nicht, ob sie gleich vor der Menschen Augen gar heilig scheinen. — Das Gedächtniß der Gerechten bleibt im Segen, Spr. 10, 7; Matth. 23, 35. — Der Glaube bringet den Menschen in die Gemeinschaft mit Gott. — Die einem andern nacheilen und Gott nicht suchen, haben sich von ihm keiner Gnadenvergeltung zu getrösten. — Die Gottseligen haben auch schon in diesem Leben leiblichen Nutzen von ihrer Frömmigkeit.

Hahn: In einer jeden Zeit hat der Glaube seine eigenen Uebungen und Aufgaben. — Die Gläubigen genießen das Glück des göttlichen Zeugnisses sowohl in ihrem Gewissen als auch gegen andere. — Der Glaube sieht in den ganzen Plan der Schöpfung sowohl beim Unsichtbaren als Sichtbaren hinein.

Heubner: Ein Zeitalter ohne Glauben ist ein verächtliches, werthloses. — So viel der Mensch Glauben hat, so viel Gutes ist an ihm. — Aller Gottesdienst wird nur durch den Glauben geheiligt. — Der Glaube an einen gleichsam schlummernden,

um die Welt sich nicht bekümmernden Gott ist keine Religion und gibt keine Seligkeit.

Rieger: Gottes Augen sehen nach dem Glauben und finden ohne Glauben nichts Wohlgefälliges an dem Menschen. — Das Nichtsehen muß niemand hindern, sich an Gott zu halten.

## II.

### Das Vorbild Abrahams und Sara's.

### Kap. 11, 8—12.

Kraft Glaubens gehorchte Abraham, als[1]) er berufen ward, daß er auszog an einen 8
Ort, den er zum Erbe erhalten sollte, und zog aus, ohne zu wissen, wohin er komme. *Kraft 9
Glaubens durchwohnte er als Gast ein[2]) Land der Verheißung als ein Fremden zugehöriges,
in Zelten wohnend mit Isaak und Jakob, den Miterben derselben Verheißung; *denn er 10
harrete auf die mit den Grundvesten versehene Stadt, deren Bildner und Werkmeister Gott
ist. *Kraft Glaubens hat auch selbst Sara zur Gründung eines Samens Vermögen em- 11
pfangen und zwar im Widerspruch mit der Altershzeit[3]), weil sie für treu hielt den, der die
Verheißung gegeben. *Darum sind sie auch von einem und zwar einem Abgelebten ent- 12
sprungen wie die Sterne des Himmels an Menge und wie der Sand[4]) am Strande des
Meeres, der unzählbare.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Als er berufen ward.** Die lect. rec. ohne den Artikel empfiehlt sich auch des Sinnes wegen, da ὁ καλούμενος Ἀβραάμ schwerlich heißen kann „Abraham, der berufen oder aufgefordert ward" sc. zu dem ἐξελθεῖν (Lün.), sondern dem Sprachgebrauch gemäß nur „der sogenannte Abraham" oder „der Abraham Heißende". Eine Erinnerung an die Umwandlung des Namens ist aber hier wenig passend, da dieselbe erst 25 Jahre nach dem Wegzug Abrams aus Haran geschah, von welchem hier gerade die Rede ist.

2. **Durchwohnte.** Im Klassischen wird παροικεῖν nur vom Wohnen in der Nachbarschaft gebraucht, im Hellenistischen dagegen vom Wohnen als Fremdling; in der Verbindung mit εἰς tritt zugleich der Begriff des Wanderns hinzu.

3. **Die mit den Grundvesten versehene Stadt.** Diese ist nicht das irdische Jerusalem (Grot. u. a.), sondern das himmlische, Gal. 4, 26; welches Kap. 12, 22 die Stadt des lebendigen Gottes und Kap. 13, 14 die zukünftige Stadt heißt, deren θεμέλιοι auch Offenb. 21, 14 erwähnt werden. In sofern Gott den Plan dieser Stadt entworfen hat, heißt er ihr τεχνίτης, als der denselben Ausführende aber δημιουργός. Dies letztere Wort nur noch 2 Makk. 4, 1.

4. **Auch selbst Sara.** Das steigernde καὶ αὐτή beziehen Chrys., Bengel u. a. darauf, daß Sara ein bloßes Weib gewesen, Schlicht., Schulz u. a. darauf, daß sie unfruchtbar war, die meisten richtig darauf, daß sie anfangs sich ungläubig verhalten hatte, Röm. 4, 19.

### Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Der Glaube gibt zu dem Gehorsam, welcher sein Kennzeichen ist, auch die Kraft; denn er gibt den Menschen ganz in die Hand Gottes, indem er den besonderen Willen mit seinem natürlichen Anhang und seinen liebsten Neigungen opfert und das Herz völlig und allein in Gottes Rathschluß und Willen senkt. Der göttliche Befehl bestimmt seinen Beruf; und im Glaubensgehorsam geht er ebenso willig, wohin Gott ihn ruft, als er im Glaubensvertrauen den Führungen Gottes es völlig überläßt, Zeit, Ort, Zweck und Maß seines Willens und Wanderns zu bestimmen, und als er zuversichtlich in Glaubenshoffnung bei seiner Pilgerfahrt auf die schließliche Erfüllung der göttlichen Verheißung harret und an den Eingang in die ewigen Hütten denkt.

2. Der Glaube macht nicht blos stark im Kampf mit den Mühsalen der irdischen Wanderschaft und nicht blos willig zur Hingabe des zeitlichen Besitzes gegen das ewige Gut, er besiegt auch den Unglauben und Zweifel in der Brust des Menschen und befähigt ihn zu einem Werkzeuge der Allmacht und der Barmherzigkeit Gottes, auf welches die späten Geschlechter zu ihrer Erbauung wie zu ihrer Beschämung hingewiesen werden, Jes. 51, 1 ff.; Mal. 2, 15; Ezech. 33, 24.

[1]) Vor καλούμενος setzt Lachmann nach A. D. (E?) den bestimmten Artikel, streicht ihn dagegen vor τόπον nach A. D*. und schreibt wie auch Tischendorf ἔμελλεν A. D*. K. statt ἤμελλε, wie jedoch Sin. liest, welcher den Artikel weder vor καλ. noch vor τόπ. hat.

[2]) Der Artikel vor γῆν ist nach Sin. A. D**. K. L. und sehr vielen Minuskeln zu streichen.

[3]) Das ἔτεκεν der rec. hinter ἡλικίας ist nach A. D*. 17 zu tilgen. Im Sin. setzt es erst C. hinzu.

[4]) Statt ὡσεὶ ἄμμος ist ὡς ἡ ἄμμος nach Sin. A. D. E. K. L. 23. 37. 46. 47 zu lesen, und die in D*. E. fehlenden Worte ἡ παρὰ τὸ χεῖλος sind beizubehalten. — Statt ἐγεννήθησαν ist ἐγενήθησαν nach A. E*. K. 109. 219*. zu setzen.

### Homiletische Andeutungen.

Die Pilgerschaft Abrahams ein Vorbild unserer Lebensweise. — Dem Gläubigen ist Gottes Wort genug 1) als Befehl zum Aufbruch; 2) als Richtschnur des Weges; 3) als Nahrung auf der Wanderschaft. — Die Führungen Gottes sind oft dunkel, und ihnen zu folgen fällt dem Menschen nicht selten schwer; der Glaube aber, der sich an Gottes Wort und Treue hält, empfängt für das eine Licht und zum andern Kraft. — Der Glaube siegt über äußere Drangsal und über innere Anfechtungen. — Es ist nicht genug, einen Beruf von Gott empfangen zu haben, man muß in demselben auch ausharren bis ans Ende. — Die ersten Schritte sind oft die schwersten, aber auch die entscheidenden. — Was wir in Gott finden, ersetzt reichlich, was wir in unserm Berufe opfern. — Wie wir auf Gottes Wort zu achten haben, so haben wir auf Gottes Macht zu trauen.

Starke: Der Gläubige folgt, wenn ihn Gott von einem Ort zum andern beruft, ob er gleich keinen leiblichen Vortheil siehet, Apostg. 20, 22 und 23. — Die Gläubigen erkennen, daß sie hier Gäste und Pilgrimme sind und suchen die rechte Behausung. — Das Unvermögen der Natur weichet der Kraft des Glaubens. — Gott erfüllet seine Verheißungen reichlich; wohl allen, die auf ihn trauen! — Die Menge des Volks ist ein göttlicher Segen und macht keine Theurung im Lande; sondern der Menschen Sünden sind Schuld daran, 3 Mos. 26, 9 und 26.

Rieger: Der Wille Gottes ist wie ein unendlich weiter Raum, der zwar einen engen Eingang hat, aber wer durch den Eingang einmal eingedrungen ist und seinen Willen gründlich Gott aufgeopfert hat, der hat hernach im Willen Gottes Raum genug, sich nach seiner Wahl zu bewegen. — Warten drückt des Glaubens Natur und Kraft gar wohl aus. Denn beim Warten fließt die Gewißheit der Ueberzeugung aus der Verheißung, das Verlangen in der Liebe und Begierde zu dem verheißenen Gut, und doch die Geduld in der Hoffnung fein in eins zusammen. — Das Verheißungswort ist freilich der einige Same zum Glauben; aber das Herz zu bereiten, denselben Samen wohl zu bewahren, muß man oft noch viele andere Arbeiten anwenden.

Heubner: Der Glaube wirkt Folgsamkeit in schweren Proben. — Der Glaube muß bei dem Frommen auch über die Wahl seines Aufenthalts entscheiden. — Gott gibt dem Todten neues Leben. — Gott ist der Beschützer frommer Ehen.

## III.

## Rückblick auf die Urväter mit besonderer Hervorhebung der Glaubensthat Abrahams.

### Kap. 11, 13—19.

13 Glaubensgemäß starben diese alle dahin, ohne die Verheißungen [sc. ihren Inhalt] erlangt zu haben, sondern als solche, welche dieselben von ferne geschauet[1]) und gegrüßt und
14 welche bekannt hatten, daß sie Fremdlinge und Pilger seien auf der Erde. *Denn diejenigen,
15 welche solches sagen, zeigen an, daß sie ein Vaterland eifrig suchen. *Und wenn sie jenes
16 meinten, von welchem sie ausgegangen[2]), so hätten sie doch Zeit gehabt zurückzukehren. *Nun aber sehnen sie sich nach einem besseren, das heißt einem himmlischen; deshalb schämet sich Gott ihrer nicht, daß er ihr Gott zubenannt werde, denn er hatte ihnen eine Stadt bereitet.
17 18 *Kraft Glaubens hat Abraham den Isaak dargebracht, da er versucht ward, *und den Eingebornen brachte dar der die Verheißungen aufgenommen hatte, er, zu welchem gesagt worden
19 war: In Isaak soll dir Same genannt werden! — *indem er bedachte, daß Gott auch von Todten zu erwecken[3]) vermöchte[4]), von wo er ihn auch im Gleichniß zurückempfing.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Glaubensgemäß u. s. w.** Da das Sterben nicht Wirkung des Glaubens ist, sondern bei den Patriarchen auf eine den Glaubenscharakter an sich tragende Weise geschah, so steht nicht wie sonst in diesem Kapitel *πίστει*, sondern *κατὰ πίστιν*. Und da nicht *οὐ*, sondern *μὴ λαβόντες* geschrieben steht und ein Gegensatz mit *ἀλλά* folgt (Kühnert II, 408), so ist der Sinn nicht der gewöhnlich angenommene „sie starben im Glauben, nicht im Schauen, da sie den Verheißungsinhalt nicht erlangten, und dies Sterben im Glauben entsprach ihrem Leben im Glauben", sondern der Sinn ist der von Schulz, Winer und Lünemann aufgezeigte, daß ihr vor der erhofften Erfüllung der Verheißungen eingetretenes Sterben dem Charakter des Glaubens entsprach; wie sie denn auch im Leben schon nicht auf das irdische, sondern auf das himmlische Vaterland im Glauben gehofft haben und ihm entgegen pilgerten. Der ganze Satz gehört eng zusammen, und der Nachdruck liegt auf den Worten von *ἀλλά* an.

[1]) Der Zusatz der rec. *καὶ πεισθέντες* hat mit Ausnahme weniger Minuskeln alle Zeugen gegen sich.

[2]) Statt *ἐξῆλθον* ist *ἐξέβησαν* nach Sin. A. D*. E*. 17. 73. 80 zu lesen. Im Sin. ist *ἐξῆλθον* erst durch Korr. gesetzt, wie auch *ἐμενημονευον* statt *μνημονευουσιν*.

[3]) Die rec. *ἐγειρεῖν* stützt sich auf Sin. D. E. K. L. und fast alle Minuskeln; die Lesart *ἐγεῖραι* bei Lachmann auf A. 17. 71.

[4]) Statt *δυνατός* liest Lachmann *δύναται*, nach A. D**.

Hiermit stimmt auch am besten nicht blos die V. 14 ff. gegebene Begründung des patriarchalischen Bekenntnisses in V. 13 und der Auffassung desselben durch den Briefschreiber, sondern auch die V. 17 noch erwähnte Glaubensthat Abrahams in der Darbringung Isaaks. Die Beziehung auf die mit Abraham beginnenden Verheißungen und auf die Aussprüche der Patriarchen 1 Mos. 23, 4; 47, 9 erlaubt nicht, die Worte οὗτοι πάντες mit Primas., Oek. u. a. auf alle zuvor Genannten von Abel an zu beziehen, wobei überdies Henoch wieder ausgenommen werden müßte.

2. **Meinten.** Von den meisten wird μνημονεύειν wie Kap. 13, 7; Luk. 17, 32; Apostg. 20, 31. 35 intransitiv genommen = eingedenk sein; passender jedoch von Bleek, de Wette, Del. u. a. hier und V. 22, 1 Thess. 1, 3 transitiv = erwähnen sc. in den angeführten Aussprüchen.

3. **Von wo er ihn auch im Gleichniß zurückempfing.** In allen übrigen Stellen unseres Briefes ist ὅθεν = unde logisch gebraucht = weswegen. So nehmen es auch die meisten von jeher hier und fassen ἐν παραβολῇ gewöhnlich so auf, daß Abraham den Isaak als Sinnbild und Typus entweder der Auferstehung überhaupt (Bald., Mich., Böhm. u. a.) oder des Leidens und der Auferstehung Christi (Chrys., Primas., Erasm., Ebr., Bisp. u. a.) oder beider zugleich (Theodoret) empfangen habe. Luther übersetzt überdies irrig „zum Vorbilde" nach der falschen Lesart der Vulgata in parabolam. Allein schwerlich würde der Verf. diese wichtigen typischen Beziehungen seinen Lesern gegenüber nur so vorübergehend und dunkel angedeutet haben, wenn er sie im Sinne gehabt hätte. Aber es folgt hieraus nicht, daß man die gewöhnliche und auch in unserem Briefe Kap. 9, 9 sich findende Bedeutung von παραβολή zu ändern und auf eine seltene Bedeutung des Zeitworts παραβάλλεσθαι = preisgeben nach Camerarius, Krebs, Raphel., Lösn. zurückzugehen und mit Tholuck zu übersetzen braucht „in kühnem Wagen", oder mit Lünemann „weshalb er ihn sogar auf dem Grunde oder vermittelst der Dahingabe davontrug". Der Ausdruck ἐκομίσατο läßt sich hierfür nicht geltend machen. Denn dies Wort wird zwar häufig von Beute und Siegespreis gebraucht, aber auch öfter von dem, was man schon besessen hat und zurückempfing. Gerade in Bezug auf Abraham und Isaak gebraucht Josephus Alterth. I, 13, 4 dies Wort, und Philo (II, 74, 4) bedient sich desselben zur Bezeichnung der Wiedererlangung Josephs durch seinen Vater. Es steht nichts der lokalen Auffassung des ὅθεν entgegen, welche seit Calvin, Beza, Schlicht., Grot., viele bedeutende Ausleger vertheidigen. Man muß nur nicht übersetzen „vergleichungsweise" oder „gewissermaßen" oder „so zu sagen", sondern „im Gleichniß oder Bilde". Und man darf nicht mit Schulz und Stengel nach Lambert. Bos und Alberti an die Geburt Isaaks denken, den Abraham aus sich als einem Abgelebten erhalten habe, sondern an die Lebensrettung. Aus Todten her empfing er ihn im Gleichniß, indem Isaak einem Getödteten und Wiedererweckten glich (Theodor. Mops., Calvin u. a., unter den Neuern Bleek, de Wette, Stier, Hofm., Del.). Unnatürlich ist die Erklärung von Paulus „gegen eine Gleichstellung, d. h. gegen den als Surrogat dargebotenen Widder"; und gekünstelt die Ergänzung von ὧν zu ἐν παραβολῇ bei Bengel: Abraham, ipse factus parabola.

### Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Wenn die Gläubigen wissen, daß die Erfüllung der Verheißungen Gottes noch ferne ist, ja daß sie dieselben persönlich auf Erden nicht mehr erleben werden, so stört diese Erkenntniß weder ihre Zuversicht, noch trübt dieselbe ihre Freudigkeit. Im Glauben verschwindet Zeit und Raum, Unsicherheit und Zweifel. Die verheißenen Güter schauet der Glaube als die allein wirklichen und wahren und freuet sich ihrer zwar noch zukünftigen, aber gewissen Erlangung.

2. Selbst der Tod ändert in diesem Verhältnisse nichts. Das Sterben der Gläubigen trägt den Glaubenscharakter an sich und prägt sich darin am deutlichsten aus, daß sich die Gläubigen auf den Eingang in die himmlische Heimat freuen, welche sie während ihrer Erdenwallfahrt 1 Mos. 47, 9 zwar gekannt, aber nur aus der Ferne geschauet und begrüßet haben.

3. Es gibt auch Verheißungen Gottes, welche sich auf zeitlichen Segen und irdische Güter beziehen und deren Erfüllung hienieden erlebt werden kann, wie Mehrung der Nachkommenschaft, die Erwerbung des gelobten Landes, der Sieg über feindliche Völker. Aber die Gläubigen haben von jeher diese Verheißungen und ihre Erfüllung nur als Theile und Stufen der einen großen Verheißung des Heiles angesehen, welches Gott seinem Volke bestimmt hat, auf welches die Väter im Glauben harreten (1 Mos. 49, 18) und welches das wesentliche Band zwischen dem Alten und dem Neuen Testamente ist.

4. Das Wandern der Patriarchen ist nicht ein unruhiges Umherschweifen oder ein zielloses Wechseln der Wohnplätze gewesen, sondern unter göttlicher Führung eine Uebung im Gehorsam, eine Prüfung im Glauben und ein Vorbild derer, welche die bleibende Heimat suchen, und deshalb nicht rückwärts auf die vergängliche Welt und was sie darin haben, gewinnen und verlieren, sondern vorwärts auf die verheißenen und bleibenden Güter schauen, deren Erlangung gewiß ist, weil Gott sie ihnen schon zubereitet hat und nicht in ein vorübergehendes, sondern in ein bleibendes Verhältniß zu ihnen getreten ist, so daß er sich nicht schämet, den Namen ihres Gottes zu tragen, Matth. 22, 31 ff.

5. Während der Wanderschaft zur himmlischen Heimat hören die Glaubensprüfungen nicht auf, ja sie können sich zu Versuchungen steigern, wenn zwischen den göttlichen Forderungen und

den göttlichen Verheißungen und dadurch in Gott selbst ein Widerspruch zu entstehen scheint, der auch den Gläubigen zu zerspalten und zu zerreißen droht. Die Einheit bleibt jedoch auf beiden Seiten und in allen Beziehungen bewahrt, wenn der Gläubige sich seinerseits an nichts als an Gottes ausdrückliches und klares Wort kehrt und es getrost Gott selbst überläßt, sich kraft seiner Allmacht zu jeder Zeit als den Wahrhaftigen zu erweisen.

### Homiletische Andeutungen.

Auf Erden Gäste, im Himmel zu Hause, daher zur Wanderschaft berufen. — Die Sehnsucht der Gläubigen geht nicht rückwärts, sondern vorwärts. — Was die Gläubigen im Leben erfahren haben, kommt ihnen im Sterben zu gute. — Die spätesten Prüfungen sind nicht immer die leichtesten, aber mit der Erfahrung ist auch die Kraft des Glaubens gewachsen. — Gott bekennt sich zu denen, die ihn bekennen und führt sie der bleibenden Stadt, welche sie suchen, entgegen. — Wer an Gott im Gehorsam des Glaubens geben kann, was Gott fordert, an dem gehen die Verheißungen Gottes in überschwänglicher Weise in Erfüllung.

Starke: Diejenigen, welche erkennen, daß ihr Bürgerrecht im Himmel sei, Phil. 3, 20; werden leichtlich vergessen, was dahinten ist, und sich strecken nach dem, was da vornen ist, Phil. 3, 13. — Wer der Eitelkeit der Welt einmal entgangen ist, darf sich nicht wieder einflechten lassen; schon das Zurücksehen ist gefährlich, Luk. 9, 62; 17, 32. — Wo Glaube ist, da ist auch Gehorsam gegen Gott. — Gott nimmt den Willen des Menschen, dessen Vollziehung von außen gehindert wird, für die völlige That an. — Gott hat freie Macht, eines Vaters Kind vor dem andern zu segnen und zu erhöhen. — Der Glaube muß einfältig sein, daß er nicht viel grüble und streite über ungereimt und unmöglich scheinende Dinge, und sich versichern, daß man von dem allen, was man Gott opfert, nichts verliere, Matth. 16, 25. — Der Glaube muß sich an Gottes Treue und Allmacht halten.

Rieger: Der Unglaube ärgert sich leicht am Tod wie an allen frühern Kreuzesniedrigkeiten; der Glaube hält sich an das Wort und kommt damit, wie durch alle früheren Anfechtungen, also auch durch die Demüthigung im Tode hindurch. — Der Glaube bringt sich durchs Wort das verheißene Gut nahe, genehmiget die ganze Einrichtung Gottes dabei und ärgert sich auch am Verzuge nicht. — Aus der Gelassenheit des Glaubens fließt das willige Bekenntniß, daß man ein Fremdling sei, sich aber von der Hoffnung auf sein Vaterland in allem Thun und Leiden leiten lasse. — Beim Glauben lernt man Dinge, die stracks wider einander sind, zusammenreimen: als die Sterbenden, und siehe, wir leben. — Der Gehorsam Abrahams steht nicht auf der Wurzel einer eigensinnigen Beredung oder erhitzten Einbildungskraft, sondern es ist die Frucht einer in den Wegen Gottes alles zusammenfassenden Ueberlegung und reifen Beurtheilung.

Hahn: Die Grade der Verleugnung sind Zeugniß, wie tief der himmlische Sinn im Herzen ist.

Heubner: Nie hat der Fromme seines Herzens Verlangen ganz auf Erden erfüllt; er hofft immer etwas Besseres. — Der Gipfel aller Hoffnungen ist die Stadt Gottes, wo Gott auf die herrlichste Weise unter den Frommen wohnen wird. — Der Glaube macht stark, das Liebste aufzuopfern.

## IV.

## Das Vorbild Isaaks, Jakobs und Josephs.

Kap. 11, 20—22.

20 Kraft Glaubens segnete auch[1]) in Bezug auf Zukünftiges Isaak den Jakob und den
21 Esau. *Kraft Glaubens segnete Jakob sterbend einen jeden der Söhne Josephs und betete an,
22 über die Spitze seines Stabes sich beugend. *Kraft Glaubens that Joseph hinscheidend von dem Auszuge der Söhne Israels Erwähnung und traf wegen seiner Gebeine Anordnung.

### Exegetische Erläuterungen.

**1. Auch.** Die Stellung des *καί* erlaubt nicht, an eine bloße Hinzufügung eines neuen Glaubensbeispiels aus der Patriarchengeschichte zu denken. Entweder wird der Glaube hier als ein solcher bezeichnet, der durch die und zwar auf noch Zukünftiges bezogene Segnung seine innere Zuversicht bekundet. Es gibt sich im Segnen ein Glaube zu erkennen, der nicht zweifelt, daß dem Worte die thatsächliche Erfüllung folgen werde (Theodoret, Lün.). Oder das Segnen wird durch das steigernde *καί* als eine sogar das Zukünftige bestimmende Glaubensthat angeführt (Delitzsch). In beiden Fällen bleibt *περὶ μελλ.* von *εὐλογ.* abhängig. Eine Verbindung mit *πίστει* (Peschito, Sykes) ist deshalb unzulässig, weil solche Konstruktion sonst im N. T. nicht vorkommt und weil in den übrigen Sätzen dieses Kapitels *πίστει* stets absolut steht.

**2. Betete an, über die Spitze seines Stabes sich beugend.** Im hebräischen Texte 1 Mos. 47, 31 ist gesagt, „er beugte sich auf das Haupt des Lagers hin" (Knobel), oder „er kehrte sich um auf seinem Lager, das Angesicht zu Häupten desselben wendend" (Hofm., Del.). Jedenfalls dankte er Gott auf diese Weise, wie der greise David in ähnlichem Falle that, 1 Kön. 1, 47; während er bei seiner Rede mit Joseph aufrecht auf seinem Lager gesessen hatte. In seiner Hinfälligkeit konnte er weder aufstehen noch sich niederwerfen. Unser Verfasser folgt wie

[1]) Es ist *πίστει καὶ μελλόντων* zu lesen nach A. D*. 17. 23. 37. Vulg. It.

überall, so auch hier der Uebersetzung der Septuag. und deren Punktation חַמַּטֶּה statt חַמִּטָּה und hat diese Stelle vielleicht absichtlich in Verbindung mit der erst 1 Mos. 48 erzählten Segnung gebracht, um die andachtsvolle Stimmung, in welcher dieser Segen ausgesprochen wurde, auszudrücken (Thol.). Auch ist wohl αὐτοῦ im Sinne des reflex. αὑτοῦ zu nehmen und an den Wanderstab Jakobs zu denken, 1 Mos. 32, 10. Die Beziehung dieses pronom. auf Joseph hat ebenso wie die Ansicht, daß τῷ Ἰωσήφ zu προσεκύνησεν zu ergänzen sei (Chrys., Theodoret, Theoph. u. a.), dies gegen sich, daß weder von einem Ehrenstabe Josephs, welchen Thomas Aquin. sogar als Symbol des Kreuzes Christi und den Joseph als messianischen Typus betrachtet, die Rede ist, noch der Zusammenhang der Stelle auf eine Ehrenbezeugung führt, welche Jakob schließlich dem Joseph mit Bezug auf den weißagenden Traum desselben erwiesen habe. Die Uebersetzung der Vulgata aber et adoravit fastigium virgae ejus, welcher Primas., Oek., Erasm., Calv., Bisp., Reuß u. a. folgen, indem sie die Richtung der Anbetung bezeichnet und die thatsächliche Anerkennung der künftigen Größe Ephraims ausgedrückt finden, ist sprachlich unzulässig; da ἐπί τι als Objektangabe zu προσκυνεῖν nirgend vorkommt.

### Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Die Gläubigen sorgen nicht blos für ihre eigene Zukunft aufs beste, sondern auch für die ihrer Kinder und Kindeskinder. Darum segnen sie dieselben, und Gott erhört ihr Gebet.

2. Die Segnungen der Gläubigen sind nicht bloße Aeußerungen frommer Wünsche, sondern Weißagungen der Zukunft und Handlungen, welche mitbestimmend in die Geschichte eingreifen. Aber sie sind keine Zaubersprüche, welche Gewalt über den Willen Gottes haben und magisch das Geschick anderer Menschen bestimmen könnten. Sie entstehen und wirken nur auf Grund und in Kraft eines mit dem Willen Gottes geeinigten Willens des Menschen. Gott selbst ist es, der den Segnenden Herz, Hand und Lippen füllt und lenkt.

3. Der Glaube stärkt und regiert auch die Schwachen und Sterbenden, daß sie allein auf Gottes Verheißungen sehen, in Segnung und Gebet bis ans Ende verharren, nach dem Abscheiden zu den Vätern versammelt und in das Land der Verheißung gebracht zu werden begehren und danach alle ihre Anordnungen treffen.

### Homiletische Andeutungen.

Die im Glauben Sterbenden gedenken 1) der Verheißungen, welche sie ererbt haben; 2) der Gebete, mit denen sie ihren Lauf vollenden sollen; 3) der Segnungen, mit welchen sie ihre Nachkommen lenken können. — Der Glaube macht die Menschen 1) ebenso sterbensfroh als lebenskräftig; 2) ebenso demüthig als muthig; 3) ebenso vorsichtig als nachdenklich. — Die beste Sorge für die Nachlebenden.

Starke: Wie die Patriarchen die Verheißungen von Christo mit großem Fleiß auf ihre Nachkommen fortgepflanzt haben, also sollen wir uns auch bemühen, das Evangelium von Christo auf die Nachkommen zu bringen. — Die Heiligen thun oft etwas durch Gottes Regierung, dabei sie zwar eine gute Absicht haben, aber Gott noch was Höheres dabei bestimmt hat. — Heutiges Tages ist nichts daran gelegen, wo wir begraben werden, wenn nur die Seele in Abrahams Schooß kommt; denn die Erde ist überall des Herrn, Ps. 24, 1.

Rieger: Durch die frühzeitige Bestellung seines Hauses gibt Jakob uns eine Ermahnung an sein tägliches Sterben und das erneuerte Bekenntniß seiner hiesigen Pilgrimschaft.

Heubner: Auch im Alter und in großer Altersschwäche war Jakob stark im Glauben an den gewissen Rath Gottes. — Das Verlangen Josephs, sein Gebein mit den Vorfahren begraben zu wissen, zeigt den Glauben an eine fortwährende Gemeinschaft unter den Gläubigen durch Gottes Macht an.

## V.

## Das Vorbild Mosis.

### Kap. 11, 23—29.

Kraft Glaubens ward Moses nach seiner Geburt drei Monate von seinen Eltern ver- 23
borgen, weil sie sahen, daß das Kind fein war und scheueten nicht den Befehl des Königs.
*Kraft Glaubens verschmähete Moses, als er groß geworden, Sohn einer Pharaotochter zu 24
heißen, *indem er vorzog mit dem Volke Gottes lieber Ungemach zu leiden als auf eine Zeit- 25
lang von der Sünde Genuß zu haben, *für einen größeren Reichthum als die Schätze Egyp- 26
tens[1]) die Schmach Christi achtend; denn er sah weg auf die Vergeltung hin. *Kraft Glau- 27
bens verließ er Egypten, nicht scheuend den Zorn des Königs; denn den Unsichtbaren wie vor
Augen schauend hielt er standhaft aus. *Kraft Glaubens hat er das Passah vollzogen und 28
die Angießung des Blutes, damit nicht der Würger[2]) alles Erstgebornen sie antaste. *Kraft 29

[1]) Statt τῶν ἐν Αἰγύπτῳ ist τῶν Αἰγύπτου nach Sin. D. K. L. 31. 44. 46 zu lesen.
[2]) Die richtige Schreibung ist ὀλεθρεύων nach A. D. E. statt ὀλοθρεύων.

Glaubens durchzogen sie das rothe Meer wie durch trockenes Land[1]), womit es versuchend die Egypter verschlungen wurden.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Eltern.** Da *οἱ πατέρες* im Griechischen zuweilen die gewöhnlich *οἱ γονεῖς* genannten Eltern bedeutet (Beispiele bei Wetstein und Del.) und die Mutter Mosis ausdrücklich im Grundtext hervorgehoben wird, so muß man an Jochebed und Amram denken, nicht aber an die Stelle der Mutter Mosis den Vater derselben Kehâth setzen, wie Beng., Menk., Stier u. a. für nöthig halten.

2. **Groß geworden.** Schulz und Bretschn. denken bei *μέγας* an weltliche Macht und Ehre; der Gegensatz ist aber der des Kindes und des Erwachsenen, der zu selbständiger Entscheidung herangereift ist.

3. **Von der Sünde Genuß.** Die *ἀπόλαυσις ἁμαρτίας* ist nicht das Genießen der Sünde (Theophylakt, Schlicht., Stein u. a.), sondern der Genuß, den die Sünde zu wege bringt. Denn dieser als *πρόσκαιρος* bezeichnete Genuß steht zu dem Abfall von Gott und seinem Volke als der zu vermeidenden *ἁμαρτία* Kap. 3, 13; 10, 26 in demselben Verhältniß, wie das Ungemachleiden zur Gemeinschaft mit dem Bundesvolke.

4. **Die Schmach Christi.** Lünem. versteht unter *ὀνειδισμὸς τοῦ Χριστοῦ* die Schmach, wie sie Christus trug, Ebrard nach Aelteren die Schmach um Christi willen, welche Moses vermöge der Hoffnung auf den Messias ertrug, Bleek, Del. u. a. mit Recht die Schmach, wie sie Christus in seiner Person zu erdulden hatte und in seinen Gliedern zu erdulden hat. Das Recht des Verfassers, dem Moses eine Theilnahme an dieser Schmach zuzuschreiben, findet Hofmann in dem typischen Zusammenhange, vermöge dessen das alttest. Gottesvolk das Gepräge Christi an sich trägt, denn Christus heiße derjenige, den die alttest. Geschichte voraus darstellt und das alttest. Wort verheißt. Stier dagegen findet dasselbe in der mystischen Einheit Christi und seiner Gemeinde; de Wette und Thol. in der präexistenten Gegenwart Christi als des Logos im alttestamentlichen Israel 1 Kor. 10, 4; 1 Petr. 1, 10 ff.; Baumgarten (Theol. Komm. zum Pentateuch) mit Berufung auf Augustinus in der durch die Geschichte Israels sich hindurchziehenden Vorbereitung der menschlichen Erscheinung Christi. Delitzsch verbindet die verschiedenen Erklärungen und sagt: Schmach Christi ist dem Verf. die Schmach des in seinem mit ihm geeinigten Volke als Logos gegenwärtigen, und da seine Menschwerdung, dessen Stätte es werden soll, typisch ankündigenden Christus.

5. **Verließ er Egypten.** Alle griechischen und lateinischen Ausleger bis auf Nic. Lyra denken an die Flucht Mosis nach Midian 2 Mos. 2, 15. Weil aber dort V. 14 die Flucht durch die Furcht vor dem Zorn des Königs motivirt, hier dagegen dem Mose Furchtlosigkeit zugeschrieben wird, so haben seit Lyra bedeutende Ausleger wie Calv., Schlicht., Grot., Calov., Böhme, Bleek u. a., zuletzt noch Ebr. und Bisp. geglaubt, man müsse an den Auszug mit dem gesammten Volke denken. Mit Recht sind jedoch Zeger, Calmet, Bengel, de Wette, Thol., Lün., Del. u. a. bei der ältern Auffassung geblieben. Für sie spricht die Reihenfolge der hier erzählten Begebenheiten, dann der Ausdruck *κατέλιπεν*, welcher zwar nicht unmöglich für den Auszug ist (Joseph. Alterth. II, 15, 2), aber hier im Zusammenhange auf etwas den Moses persönlich und ausschließlich Betreffendes hinweiset, endlich der Umstand, daß der Auszug mit Pharao's Willen geschah, 2 Mos. 12, 31. Zur Lösung des berührten Widerspruches ist es auch nicht nöthig, mit de Wette einen starken Gedächtnißfehler des Verf. anzunehmen oder mit Lün. eine Furcht in objektiver Beziehung von der Furchtlosigkeit, welche rein dem subjektiven Gebiete angehörte, zu unterscheiden. Man kann mit Tholuck fragen: Konnte nicht der Verf., ohne jene bei der ersten Verlautbarwerdung entstandene Befürchtung des Moses zu ignoriren, ausdrücken wollen, er habe doch im Glauben diese Furcht überwunden? Oder man kann mit Delitzsch sagen: Daß er, der Tochtersohn Pharao's, Egypten verließ, ohne nach dem König zu fragen, das that er ohne den gesteigerten Zorn zu fürchten, dem er durch diese selbstwillige Zerreißung seines Verhältnisses zum egyptischen Hofe anheimfiel. Beide Ausleger berufen sich hierfür auf den folgenden Begründungssatz.

6. **Hielt er standhaft aus.** Sprachlich unzulässig ist es, mit Luther, Bengel, Schulz, Paul., Ebr. *τὸν ἀόρατον* von *ἐκαρτέρησεν* abhängig zu machen. Denn die transitive Bedeutung dieses Zeitworts ist nicht die „an etwas festhalten", sondern „etwas aushalten", z. B. Hunger und Durst. Hier ist nur die intransitive Bedeutung möglich.

7. **Passah vollzogen.** Da *ποιεῖν* neben *φαγεῖν τὸ πάσχα* stets nur von der Passahfeier vorkommt, z. B. 2 Mos. 12, 48; 4 Mos. 9, 2; Jos. 5, 10; Matth. 26, 18, so ist die Annahme, daß hier die Bedeutungen der Stiftung und Begehung verschmolzen seien (Böhm., Bl., Lün.), nicht blos unsicher (de Wette), sondern falsch, „aber mit dem Perf. *πεποίηκεν* mag sich die Vorstellung verbinden, daß jene als abgeschlossene Thatsache vorliegende egyptische Passahfeier die Grundlage für die Passahfeier der Folgezeit geworden ist" (Del.).

8. **Würger u. s. w.** Das hebr. חַמַּשְׁחִית = das Verderben haben schon die Septuag. mit *ὁ ὀλεθρεύων* übersetzt und gewiß wie auch Asaph Ps.

[1]) Hinter *ξηρᾶς* ist *γῆς* beizufügen nach Sin. A. D*. E. 17. 31. 47.

78, 49 an einen Engel als Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit gedacht, vergl. 1 Chron. 21, 12. 15; 2 Chron. 32, 21; Sir. 48, 21; 1 Kor. 10, 10. Sprachlich unzulässig ist es, τὰ πρωτότοκα mit θήγῃ zu verbinden (Klee, Paul., Ebr.). Dies Zeitwort regiert den Genitiv (hier αὐτῶν), und τὰ πρωτότοκα ist von ὁ ὀλεθρεύων abhängig. Aus dem Zusammenhang folgt, daß an die im Vorhergehenden zwar nicht genannten, aber jedem Leser vor Augen stehenden Israeliten zu denken ist.

9. **Womit es versuchend.** Das Relat. ἧς kann ebenso gut auf das unmittelbar vorhergehende trockene Land (Böhm., Kuin., Klee, Del.), als auf das rothe Meer bezogen werden. Πεῖράν τινος λαμβάνειν kann heißen „etwas in Erfahrung bringen"; aber auch „einen Versuch mit etwas machen". So hier und V. 36.

## Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Wo man glaubt, daß Gott etwas Besonderes mit einem Menschen vorhabe, da hofft man auch nicht blos auf dessen Erhaltung, sondern man gewinnt den Muth der Mitwirkung zur Rettung desselben und trauet auf Gottes Beistand bei Wagnissen und in Gefahren.

2. Weltliche Größe, Ehre, Macht und Freude hat zwar einen glänzenden Schein und übt eine Macht der Versuchung aus, wodurch viele verführt werden; aber der Gläubige erkennt das Vergängliche und Gefährliche dieser Güter und Genüsse, er blickt auf die Zukunft, das göttliche Gericht und die Vergeltung hin und läßt sich weder durch Locken noch durch Drohen dieser Welt bestimmen, läßt sich weder durch Menschenfurcht noch durch Menschengunst verleiten, sondern bleibt standhaft in seinem Berufe, indem er Gott vor Augen und im Herzen hat.

3. Die rettende und die verderbende Macht liegt nicht in den äußern Dingen und Ereignissen, sondern einerseits in der Gnade und in dem Zorn Gottes, der sich derselben als Mittel und Werkzeug bedient, andererseits im Glauben und im Unglauben der Menschen, welche sich dieser Mittel zum Heil bedienen oder zum Unheil an ihnen vergreifen.

## Homiletische Andeutungen.

Der Glaube achtet auf die Absichten Gottes mit den Menschenkindern und auf die Mittel zur Ausführung derselben. — Der Gläubige fürchtet sich ebensowenig vor dem Zorn der Menschen als vor der Schmach Christi. — Was dem Gläubigen Rettung schafft, bringt den Ungläubigen ins Verderben. — Der Gläubige sieht 1) nicht auf den äußeren Schein, sondern auf das innere Vermögen; 2) nicht auf den vergänglichen Reichthum, sondern auf das ewige Gut; 3) nicht auf die sichtbare Welt, sondern auf den unsichtbaren Gott.

Starke: Die Welt mißbraucht sich der äußerlichen Gestalt der Menschen auf mancherlei Art; aber Gott gebraucht sie oft als ein Mittel oder Veranlassung zu vielem Guten; manchem muß sie auch zur Prüfung gereichen. — Obrigkeiten sind an Gottes Statt und zu ehren; aber wo sie gottlose Befehle geben, die sind in den Wind zu schlagen, Apostg. 5, 29. — Gottes und der Welt Freundschaft können nicht beieinander stehen, Jak. 4, 4. — Auf zeitliches Ungemach der Frommen folgt ewige Freude; auf zeitliche Freude der Gottlosen ewiges Ungemach; bedenke dich wohl, mit welchem willst du es halten? — In Leiden und Trübsalen muß man auf die gnädige Belohnung im Himmel sehen; das kann alles verzuckern und versüßen, Ps. 94, 19. — Um Christi willen verachtet und verfolget werden ist eine Ehre und Kennzeichen der Gelangung zur himmlischen Herrlichkeit, Matth. 5, 11 u. 12. — Der Feind tobe immerhin; er kann über die von Gott gesetzten Grenzen nicht kommen; wenn Gott nicht länger zusehen will, schlägt er ihn doch zu Boden, Jes. 41, 10; 43, 16 u. 17; 51, 9 u. 10.

Rieger: O wie vielen unserer natürlichen Triebe fehlt es nur an der rechten Wendung, so ihnen der Glaube geben sollte! Wie oft gibt man sich und seine Kinder in der Menschen Willen hin; und der Glaube sollte uns stärken, sie Gott zum Wohlgefallen darzustellen. — Der Glaube nimmt oft auch eine Handleitung aus dem Sichtbaren, aber er verwandelt das Sichtbare nicht in Futter für die Eitelkeit, sondern in Nahrung für seinen Glauben. — Man kann auch aus dem Feinen feine Netze für seine Kinder und anderer Unschuld bereiten. — Glaube und Tollkühnheit sind weit von einander unterschieden. — Beim Glauben hat nüchternes Anwenden aller Mittel zur Sicherheit wohl statt.

Heubner: Die Gemeinschaft mit dem Volke Gottes führt zu Leiden, aber Abtrünnigkeit bringt nach zeitlichem Gewinn ewige Schande. — Der Glaube ist das geistige Auge, das die Nichtigkeit der irdischen Schätze und den Werth der himmlischen erkennt. — Der Glaube erlangt Verschonung und Bewahrung.

Burckhardt (bei Ohly 1862, II, 2): Der Glaubensmuth des Christen 1) in seiner Beschaffenheit. Er achtete die Schmach Christi, das verachtete Christenthum und Christsein höher als a. das irdische Leben, V. 23; b. die weltliche Ehre, V. 24; c. die sündliche Freude, V. 25; d. den zeitlichen Reichthum, V. 26, 2) in seiner Belohnung: a. er führt aus Egypten, dem Diensthaus der Sünde, V. 27; b. bewahrt vor dem geistlichen Tode durch Christi Blut, V. 28; c. geht durch den Tod getrost ins himmlische Kanaan, V. 29.

## VI.

### Vorbilder von der Eroberung Kanaans bis zur Makkabäerzeit.

Kap. 11, 30—40.

30 Kraft Glaubens fielen[1]) die Mauern Jericho's, sieben Tage lang feierlich umzogen.
31 *Kraft Glaubens kam Rahab, die Buhlerin, nicht mit den Widerspenstigen um, als welche
32 die Kundschafter mit Frieden aufgenommen hatte. *Und was rede ich noch? Wird mir doch die Zeit mangeln auszuführen von Gideon, Barak, Simson, Jephthah, von David gleichwie
33 von Samuel, und von den Propheten, *welche vermittelst Glaubens Königreiche niederkämpf-
34 ten, Gerechtigkeit übten, Verheißungen erlangten, Löwenrachen verstopften, *Feuers Gewalt dämpften, Schwertes[2]) Schneiden entrannen, aus Schwachheiten sich emporrafften, Helden
35 im Kriege wurden, der Fremden Schlachtreihen zum Weichen brachten. *Es erhielten Frauen ihre Verstorbenen von Auferstehung her wieder; andere aber wurden auf die Folter gespannt,
36 die Befreiung nicht annehmend, damit sie eine bessere Auferstehung erlangten. *Andere aber
37 erfuhren Verhöhnung und Geißel, dazu aber Banden und Gefängniß, *wurden gesteinigt, zersägt, verbrannt[3]), starben durch Schwertesmord, zogen in Schafspelzen umher, in Ziegen-
38 fellen, Mangel, Drangsal, Ungemach leidend; *sie, deren die Welt nicht werth war, in[4])
39 Wüsten umherirrend und auf Bergen und in Höhlen und in Erdklüften. *Und diese alle guten Zeugnisses theilhaft geworden mittelst des Glaubens, haben doch die Verheißung[5]) nicht da-
40 vongetragen, *indem Gott für uns etwas Besseres zuvorversehen hatte, damit sie nicht ohne uns vollendet würden.

### Exegetische Erläuterungen.

**1. Sieben Tage lang** u. s. w. Ἐπί steht von der Zeitdauer wie Luk. 4, 25; Apostg. 13, 31; 19, 10. Πίστει ist nicht mit κυκλωθέντα zu verbinden (Grotius), und letzteres heißt nicht: umlagert (Schulz u. a.).

**2. Buhlerin.** Falsch übersetzen Jak. Cappell. u. a. nach Vorgang der chald. Paraphrase ἡ πόρνη, die Gastwirthin; andere deuten mit Braun das Wort um in: die Götzendienerin. Es ist aus der Geschichte entnommen Jos. 2, 2; 6, 17 ff. Ihr Glaube bestand in dem thatkräftigen (Jak. 2, 25) Vertrauen auf den Sieg der Israeliten, weil der Gott derselben der Allmächtige sei, Jos. 2, 9. Dessen Wunderthaten waren auch den übrigen Bewohnern Jericho's nicht unbekannt geblieben, Jos. 2, 10; aber sie leisteten in Geringschätzung derselben dem Volke Gottes Widerstand, Jos. 6, 1.

**3. Gideon** u. s. w. Die Aufeinanderfolge ist nicht chronologisch. Eine solche Aufzählung beabsichtigt aber auch der Verf. nicht, und er hat schwerlich an eine besondere Gruppirung gedacht. Delitzsch nimmt zwar drei Gruppen an, deren beide ersten aus je drei Personen bestanden, und meint, der Verf. habe in der ersten Gruppe den Gideon als den größern Glaubenshelden vor Barak genannt und in der zweiten den Samuel hinter David erwähnt, um an ihn die dritte Gruppe, die der Propheten anschließen zu können. Aber was berechtigt zu solcher Dreitheilung? und welche Absicht soll der Einordnung des Jephthah, der überdies hinter Simson gestellt ist, in die zweite Gruppe zu Grunde liegen. Nach der lec. rec., welcher Delitzsch folgt, sind vielmehr nur Barak und Simson enger durch τε καί mit einander verbunden, ebenso David und Samuel, zwischen Gideon und Barak dagegen steht keine Verbindungspartikel; desgleichen fehlt eine solche zwischen Jephthah und David; vor Jephthah aber ist ebenso wie vor den Propheten das einfache καί gesetzt. Lünem. geht von der Wahrnehmung aus, daß in allen Handschriften David und Samuel durch τε καί verbunden sind, und schließt daraus, daß auch die vorhergehenden Namen ursprünglich nach Doppelgliedern geordnet waren. Dann fiele der Verstoß gegen die Chronologie weg, da die Rede bei jedem neuen Doppelgliede historisch weiterschreite, in den Doppelgliedern selbst aber die Nennung des Späteren vor dem Früheren aus der jedesmaligen Nennung des zeitlich Zusammen-

[1]) Es ist ἔπεσαν statt ἔπεσε zu lesen nach Sin. A. D*. 17. 23. 31.

[2]) Statt μαχαίρας lesen Lachmann und Tischendorf ed. 7 μαχαίρης nach A. D.; ebenso in V. 27 nach D*. In beiden Fällen wird diese Schreibart durch Sin. bestätigt. Ebenso die von Lachmann und Tischendorf aufgenommene Lesart ἐδυναμώθησαν statt der rec. ἐνεδυν., welche im Sin. erst durch Korr. gesetzt ist.

[3]) Statt ἐπειράσθησαν = tentati sunt (Vulg. Ambros.) las Luther 1530 ἐπάρθησαν = zerstochen. Die meisten denken, da πειρᾶν = foltern, nicht belegbar ist, seit Erasmus an einen alten Schreibfehler und zwar entweder an ein den Feuertod bezeichnendes Wort, am besten ἐπρήσθησαν. Im Sin. folgt dies Wort erst dem oben erwähnten.

[4]) Die von Lachmann und Tischendorf ed. VII aufgenommene Lesart ἐπὶ ἐρημίαις in Sin. A. 71. 73. 118 scheint aus einem Schreibfehler entstanden zu sein. Die rec. ἐν ἐρημ. wird geschützt durch D. E. K. L.

[5]) Lachmann liest den Plur. τὰς ἐπαγγελίας nach A. 80.

gehörenden, sowie aus rhetorischem Interesse sich rechtfertige. Allein diese sinnreiche Konjektur beruht auf einer Kombination verschiedener Lesarten, indem die rec. unter den beiden Modifikationen beibehalten wird, daß mit D*. vor Barak *καί* gesetzt und mit A. 17. Vulg., Copt., Arm. und vielen Kirchenvätern vor Simson *τε καί* gestrichen wird. Das *καί* vor Jephthah wird verworfen, obwohl D. E. K. L., fast alle Minuskeln und Chrysost., Theodoret, Damasc. u. a. es lesen. Konsequent ist die Streichung aller Partikeln bei Lachmann und Tischendorf I. bis auf das unangreifbare *τε καί* vor Samuel und *καί* hinter diesem Wort. Hierfür spricht auch cod. Sin.

4. **Welche ... niederkämpften.** Das *οἵ* bezieht sich nicht auf die Propheten, sondern auf alle vorhin genannte Personen, welche jedoch nur als Beispiele aufgeführt sind, so daß man nicht bei jeder einzelnen der folgenden Aussagen fragen darf, an wen der Verfasser speziell gedacht habe. Manche Aeußerungen beziehen sich sogar auf nicht namentlich angeführte Personen, sondern weisen auf die Geschichtsbücher des A. T. hin, aus welchen die Erwähnten beispielsweise hervorgehoben sind. Die Bedeutung „erkämpfen" (Böhm.), läßt sich für *καταγωνίζεσθαι* nicht nachweisen.

5. **Gerechtigkeit übten.** Man hat schwerlich an den blos ethischen Sinn von *ἐργ. δικ.* zu denken (Theodoret, Erasmus, Schlicht., Grot. u. a.), sondern an das mit dem Beruf und Amt von Richtern, Königen und Propheten verknüpfte Walten 1 Sam 12, 4; 2 Sam. 8, 15; 1 Chron. 15, 14; 2 Chron. 9, 8.

6. **Verheißungen erlangten.** Beng., Bl., Ebr. u. a. denken mit Chrys., Primas., Theodoret an verheißende Gottesworte, und zwar meistens nicht an individuelle, sondern an die messianischen Verheißungen. Besser paßt aber im Zusammenhange die gewöhnliche Beziehung auf den Inhalt der Verheißungen. Denn wenn die Gläubigen auch den Eintritt des verheißenen Heiles nicht erlebten, V. 39, so doch die Erfüllung spezieller Zusagen. Hierauf deutet auch der artikellose Plural.

7. **Löwenrachen u. s. w.** Man könnte an Simson und David denken; aber der Wortlaut weist auf Dan. 6, 18. 23 hin; wie auch das folgende Beispiel („durch Glaubensdynamik hoben sie die Feuerdynamik auf" Kluge) aus Dan. 3 entnommen ist, oder aus 1 Makk. 2, 59. Vielleicht zielen die sodann erwähnten Beispiele auch auf Ereignisse aus den Makkabäerzeiten, obgleich es auch aus der frühern Zeit nicht an Parallelen fehlt, z. B. 1 Kön. 19; 2 Kön. 6 und 20; Richt. 16, 28; Ps. 18, 30. Das Wort *παρεμβολή* in der Bedeutung nicht blos des Heerlagers, sondern in der des in Schlachtordnung aufgestellten Heeres gehört gerade unter die Lieblingsausdrücke des 1. Buchs der Makkabäer (Grimm zu 1 Makk. 3, 3). Entscheidend ist dies jedoch nicht, weil jenes Wort dieselbe Bedeutung auch Richt. 4, 16; 7, 14 hat und die Rede sogleich wieder auf 1 Kön. 17 und 2 Kön. 4 durch Erwähnung der Weiber zurückgeht, welche ihre Todten *ἐξ ἀναστάσεως* zurückempfingen, d. h. entweder: durch Auferstehung (Böhm., Bl., Lün. u. a.) oder: von Auferstehung her = als Wiederbelebte. Diese Beispiele aus dem Leben der Sareptanerin und der Sunamitin führen aber sogleich wieder auf den Märtyrertod des Eleazar 2 Makk. 6, 18 ff. und der sieben Brüder samt ihrer Mutter, 2 Makk. 7. Das *τύμπανον* hält man für eine radförmige Martermaschine, auf welcher der Gemarterte wie das Fell einer Pauke ausgespannt und geprügelt ward oft bis zum Tode. In *κρείττονος ἀναστάσεως* finden Oek. und Theoph. (letzterer schwankend) einen Gegensatz gegen die Auferstehung der Gottlosen zum Gericht, Dan. 12, 2; dagegen Chrys. Beng., Böhm., Bl., de W., Ebr. u. a. eine Antithese gegen das zu Anfang des Verses stehende *ἐξ ἀναστάσεως*, am passendsten aber Gerhard, Winer, Thol., Lün. u. a. einen Gegensatz gegen die eben erwähnte, ihnen angebotene *ἀπολύτρωσις* von der Marter.

8. **Andere aber erfuhren Verhöhnung u. s. w.** Da 2 Makk. 7, 1 *μάστιγες* und 2 Makk. 7, 7. 10 *ἐμπαιγμοί* erwähnt werden, so stammt die Erwähnung derselben sicher aus Erinnerung an diese so eben berührten Geschichten, obgleich mit *ἕτεροι δέ* die Rede zu gleichartigen, aber andern Beispielen übergeht und auch wohl an die Verspottungen des Elisa und Jeremia gedacht werden kann. Denn es wird sogleich nicht blos die Steinigung erwähnt, welche den Sacharja 2 Chron. 24, 20 tödtete, und die Zersägung, welche nach der jüdischen Ueberlieferung Jesaia erduldet haben soll, sondern noch vor denselben Kerker und Banden, wobei man an Hannai (2 Chron. 16, 10), Micha und Jeremia erinnert wird, und diese Drangsale werden zu den Verhöhnungen und Geißelhieben mit *ἔτι δέ* in Beziehung gesetzt, als die Plage derselben steigernd und über sie hinausgehend. Auch ist bei der Tödtung *ἐν φόνῳ μαχαίρας*, wenn nicht speziell an den durch Jojakim so hingerichteten Propheten Uria, Jer. 26, 23, gewiß an die zahlreichen Hinrichtungen von Propheten im Reiche Israel 1 Kön. 19, 10 gedacht. — Die gewöhnlich schwarzen Ziegenfelle sollen nach Delitzsch noch mehr als die weißen Schafpelze den Sinn und die Lage der Propheten ausdrücken. Man kann aber zweifeln, ob diese Fellmäntel überhaupt jemals prophetische Amtstracht (Kurtz) gewesen oder eine Beziehung auf Trauer über die Sünden des Volks und über die darauf folgenden göttlichen Strafen (Keil zu 2 Kön. 1, 8) gehabt. Sie waren auch nicht die Tracht der Armen und Niedern im Volke, welche etwa Elias gewählt hätte, um anzudeuten, daß das Irdische keinen Werth für ihn habe (Thenius zu 2 Kön. 1, 8). Es ist die Kleidung dessen, der sein Leben in Einöden und Bergwildnissen hinzubringen hat; und diese Vorstellung eines unsteten Lebens in Mangel und Elend, fern von der Menschen Wohnungen und Verkehr (Hofmann) soll hier erweckt werden. Grade der Fellmantel des haarigen Mannes 2 Kön. 1, 8 ist nicht

eines Propheten überhaupt, sondern speziell des Propheten Elias Kennzeichen und wird hernach 1 Kön. 19, 19; 2 Kön. 2, 13 dem Elisa als dem zum Nachfolger des Elias bestellten Propheten gegeben. Auch Sach. 13, 4 wird diese Art sich zu kleiden nur demjenigen zugeschrieben, der sich recht auffällig damit als einen Propheten gleicher Art bemerklich machen will.

9. **Und diese alle .... nicht davon getragen.** Dieser Satz bezieht sich nicht blos auf die von V. 35 an genannten Personen (Schlicht., Storr), sondern auf sämmtliche Genannte und Nichtgenannte, für welche der Glaube die vermittelnde Ursache des guten Zeugnisses ist, welches sie in den Büchern des A. T. haben. Der Partizipialsatz muß mit „obgleich" aufgelöst werden, nicht mit „weil". Denn wegen des Zusammenhangs kann der Sinn des Satzes nicht der sein, daß die Alten das Verheißene nicht davongetragen, weil eben der seiner Natur nach auf Unsichtbares und Zukünftiges gehende Glaube ihnen das gute Zeugniß verschafft habe. Es wird vielmehr gesagt, daß sie ungeachtet des Ruhmes, den ihnen der Glaube für immer verschafft hat, dennoch nicht das Verheißene erlangten. Wie der Singular *τὴν ἐπαγγελίαν* zeigt, ist die Rede nicht von besonderen, den Einzelnen gegebenen Versprechungen, deren Erfüllung ja auch nicht ausgeblieben ist, sondern von der Erfüllung der Verheißungen als solcher, d. i. der messianischen, welche durch den Zusammenhang noch näher als die Verheißung des ewigen Erbes Kap. 9, 15 bestimmt wird, dessen Erlangung die *τελείωσις* voraussetzt.

10. **Indem Gott für uns etwas Besseres zuvorversehen hatte, damit** u. s. w. Der Grund der eben erwähnten Thatsache ist die gnädige Rücksichtnahme Gottes auf uns, welche ihn bestimmt hat, eine solche Einrichtung zu treffen, daß das *κομίζεσθαι τὴν ἐπαγγελίαν* Kap. 10, 36 uns zu Theil wird, wenn wir im Glauben beharren, und doch jene wegen ihres Glaubens belobten Vorfahren nicht ausgeschlossen werden, sondern gleichfalls die *τελείωσις* erlangen, nur nicht ohne uns, wie es geschehen sein würde, wenn ihr Glaube sogleich das Verheißene erlangt hätte und nicht eine Wartezeit zwischen Glauben und Erlangen eingetreten wäre. Da nun die *τελείωσις* auch für uns noch bevorsteht und erst mit der Wiederkunft Christi zugleich eintritt, so sind wir einerseits den Vätern gleich und haben ungeachtet unseres Glaubens ebenso wie sie noch eine Wartezeit durchzumachen, in welcher wir Ausdauer beweisen müssen. Ihr Glaubensleben kann uns deshalb zum trostreichen und erweecklichen Vorbilde dienen. Andererseits ist ein *κρεῖττόν τι* für uns zuvorversehen. Die Erfüllung der messianischen Verheißung ist mit der Erscheinung Jesu Christi und durch seinen Eingang ins Allerheiligste thatsächlich in die Geschichte eingetreten, so daß die Weißagung des Jeremia erfüllt ist, Kap. 8, 6 ff.; 10, 15 ff., auch Abraham *ἐπέτυχεν τῆς ἐπαγγελίας* Kap. 6, 15 und das *ἔσχατον τῶν ἡμερῶν* Kap. 1, 1 oder die *συντέλεια τῶν αἰώνων* Kap. 9, 26 liegt schon hinter uns. Eben die Schlußoffenbarung Gottes in Jesu Christo ist erlebt worden, und deshalb preist der Herr seine Jünger selig und gibt ihnen eine bevorzugte Stellung vor den Propheten und Königen des Alten Bundes, Matth. 13, 17. So ist auch uns „etwas Vorzüglicheres als jenen" zu Theil geworden, vergl. Kap. 2, 3 ff. Diese Beziehung des *κρεῖττον* auf das, was uns in Vergleich mit den Alten Vorzüglicheres zu Theil geworden, stimmt besser mit dem Sprachgebrauch Kap. 7, 19; 8, 6 und mit dem Anschauungskreise unseres Briefes, als die Deutung „etwas Besseres als uns zu Theil geworden wäre, wenn jene die schließliche Erfüllung der Verheißung erlangt hätten". Der Zwischengedanke ist dann der, daß wir in solchem Falle gar nicht geboren sein würden, weil das Weltende schon früher gekommen wäre, im Reiche der Vollendung aber kein Freien und Gefreietwerden stattfindet, Matth. 21, 30.

### Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Die größesten und wichtigsten Siege werden nicht durch Heeresmacht, auch nicht durch blos patriotischen Heldenmuth, sondern durch das Wirken des allmächtigen Gottes gewonnen, welcher über Bitten und Verstehen denen hilft, welche sich in zweifellosem Glauben in seine Anordnungen fügen und der von ihm bezeichneten Mittel bedienen.

2. Der Glaube überwindet nicht blos sichtbare Gegner und Widersacher, er hilft auch über geistliche Feinde zum Siege und macht ehemalige Sünder zu Genossen und Gehülfen der Diener Gottes, wofür ihnen dann wieder Gott, dem sie die Ehre gegeben, zum Schirm und Schild wird und ihnen Gnade zur Rettung erweiset.

3. Der Glaube zeigt seine Schönheit, Kraft und Größe aber nicht blos in dem, was er ausrichtet, niederwirft und erlangt, sondern auch in dem, was er aushält, duldet und opfert; und hierin stehen die Frauen den Männern nicht nach, sondern geben ihnen nicht selten ein ermuthigendes Vorbild.

4. Das Leben der Gläubigen in der Welt ist ein beständiger Kampf mit der Welt, dessen Ernst sich in ihrem Benehmen wie in ihren Schicksalen reichlich zu erkennen gibt. Aber der Kampf wird dadurch erleichtert, daß der unschätzbare Werth der Gläubigen immer leuchtender und triumphirender aus den freiwilligen Entbehrungen und Opfern wie aus den gewaltsamen Bedrückungen und Beraubungen hervortritt, die Welt dagegen durch die Verkennung, Verachtung und Verstoßung derer, die in den Augen Gottes höher geachtet sind denn die ganze Welt, sich selbst verurtheilt, straft und beraubt.

5. Das letzte Ziel, zu welchem Gott die Gläubigen führt, ist die Vollendung in Christo, und diese befaßt die ganze Person, schließt also die Auferstehung und Verklärung des Leibes ein und

hat die Wiederkunft Christi zur Voraussetzung. Sie steht also uns noch ebenso bevor wie den im Glauben entschlafenen Gliedern des Alten Bundes, mit denen wir auch die Wartezeit, die Glaubensprüfungen und die Leiden um des Glaubens willen gemeinsam haben, so daß sie uns Beispiele und Vorbilder dessen sind, um was es sich handelt. Mit ihnen zugleich nämlich sollen wir diese schließliche und umfassende Vollendung erst erlangen und zum gemeinsamen Genuß der gleichen Seligkeit kommen. Der Vorzug also, welcher uns dadurch zu Theil geworden ist, daß wir die erste Erscheinung Christi nicht mehr vor uns, sondern schon hinter uns haben, verpflichtet uns zu um so größerer Demuth, Dankbarkeit und Treue, je deutlicher sich in dieser Einrichtung nur die auch auf unsere Rettung bedachte Gnade Gottes zeigt.

### Homiletische Andeutungen.

Der gleiche Sinn, das gleiche Ziel und das gleiche Geschick der Gläubigen aller Zeiten. — Die Stellung der Gläubigen zur Welt und zu Gott. — Des Glaubens Feinde, Kämpfe und Siege. — In der Welt geächtet, bei Gott geachtet. — Die Umwandlung, welche der Glaube hervorbringt. — Die gewisse Erfüllung der Verheißungen Gottes 1) in ihren Mitteln; 2) in ihren Bedingungen; 3) in ihren Stufen.

Starke: Der im Himmel wohnt, muß ja wohl derer lachen, die sich auf Wälle und Mauern trotzig verlassen. — Gleichwie auf den Posaunenschall und Feldgeschrei Israels die Mauern der gottlosen Stadt Jericho umgefallen sind, also wird mit der Posaune und Stimme des Evangelii das Reich des Antichrists gestürzet, Offb. 18, 2. — Die Sünde scheidet von Gott, aber die Buße führet zu Gott, Jes. 59, 2; Jer. 3, 1. — Die guten Werke müssen nicht nach dem Ansehn, sondern nach ihrem Grunde und Beschaffenheit beurtheilet werden. — Es ist die Heilige Schrift so reich und voll von schönen und denkwürdigen Historien und Exempeln, daß man der erdichteten Mönchsfabeln nicht von nöthen hat, sondern genug an dem Worte Gottes, wenn man's recht lehren will. — O Gott! wie reich bist du, auch in den Gaben und Schätzen, die du in deine Heiligen gelegt hast. — Der Glaube ist stärker als Pulver und Blei, als Pfeil, Schwert und Geschoß; kann er doch den Teufel selbst überwinden und dessen feurige Pfeile auslöschen, Eph. 6, 16. — Lieber soll man einen gewaltsamen Tod ausstehen, als von der wahren Religion abtreten. — Der Chor der heiligen Märtyrer ist allen leidtragenden Kreuzträgern sehr tröstlich; denn wir sind nichts besser als unsere Väter, 1 Kön. 19, 4. — O verborgner Gott! du lässest deine Kinder hier drängen und drücken, daß sie ewig erquicket werden, Offenbar. 12, 12. — Viel Noth, Trübsal und Elend auf Erden, doch ist dieser Zeit Leiden nicht werth der Herrlichkeit, die an uns soll offenbaret werden, Röm. 8, 18. — O! wie beschämen uns, die wir im Neuen Testamente leben, die Glaubenshelden des Alten. — Die Standhaftigkeit in der rechten Religion unter viel Trübsal ist ein Zeugniß des rechten Glaubens an Christum.

Rieger: Der Unglaube denkt aus Mißtrauen immer: es hilft doch nichts; es geht in großen Landplagen einem wie dem andern. Der Glaube aber trauet Gott Weg aller Wege zu. — Gott hat bei der Einrichtung der Zeiten für alle gnädig gesorgt; auch den Alten hat er zu ihrer Zeit hinreichende Handleitung zum Glauben verliehen.

Hahn: Die Welt vergißt die Thaten ihrer Helden viel bälder, so sehr sie auch dieselben verewigen will; aber Gott gibt den Seinigen Zeugniß; dies gilt und bleibt. — Können wir nicht so viel Großes thun zu unserer Zeit, so ist es genug, wenn wir in Geduld siegenden Glauben üben, wie derselbe die Aufgabe unserer Zeit ist, Offb. 13. — Auch geringe Thaten, wenn sie nur aus Glauben gehen, schätzt Gott hoch.

Heubner: Der Glaube überwindet die Welt — Der Reichthum der Heiligen Schrift an lehrreichen Beispielen. — Der Reichthum der Gaben, die Gott in die Heiligen gelegt hat. — Der verborgene Werth der Frommen ist vor Gott offenbar. — Der Christ soll über die Welt erhaben sein, die Welt aber die Frommen verdienen lernen. — Wie oft muß sich die Unschuld, die Wahrheit verbergen und zurückziehen. Sie, die einst in den ewigen Hütten wohnen wird, irrt jetzt oft ohne Obdach umher. — Viele Fromme erleben die Erfüllung ihrer Wünsche nicht; aber das Heil ist ihnen unverloren. — — Der Himmel eint alles.

## Vierter Abschnitt.

## Eine das Ergebniß der bisherigen Darstellung zusammenfassende Ansprache.

### I.

### Im Besitz solcher Vorbilder und im Aufblick auf Jesum selbst sollen die Leser den vorliegenden Kampf mit Standhaftigkeit führen.

### Kap. 12, 1—3.

Demzufolge laßt denn auch uns, da wir eine so große Wolke von Zeugen um uns herum haben, nach Ablegung jeglicher Behinderung und der rings umstellenden Sünde mit Beharr- 1
lichkeit den vor uns liegenden Wettkampf laufen, *hinblickend auf des Glaubens Heerführer 2
und Vollender, Jesum, welcher für die ihm bereit liegende Freude das Kreuz erduldet, Schande

nicht achtend, und zur Rechten des Thrones Gottes zu sitzen gekommen[1]) ist. *Betrachtet
3 euch nämlich den, der solches Widersprechen von den Sündern gegen sich selbst[2]) erduldet hat, damit ihr nicht ermattet, an euren Seelen erschlaffend.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Demzufolge u. s. w.** Mit dem der klassischen Gräzität angehörigen, im N. T. nur noch 1 Thess. 4, 8 sich findenden τοιγαροῦν wird auf die Erwähnung der Vorbilder des A. T. die Ermahnung zu gleichem Verhalten in Bildern und technischen Ausdrücken gestützt, welche aus den damals schon den Juden bekannt gewordenen Kampfspielen hergenommen sind. Schon die Bezeichnung des νέφος μαρτύρων winkt auf dieses Bild hin, jedoch nur in Verbindung mit den folgenden Ausdrücken. Die Hauptsache ist, daß der durch das verb. fin. ausgedrückte Hauptgedanke die Ermahnung zum Laufen ist und daß die beiden Partizipialsätze ἔχοντες und ἀποθέμενοι angeben, was wir dabei zur Ermunterung in der Wolke der Zeugen besitzen und was wir zuvor an unserer Person zur Erleichterung müssen gethan haben. Wenn nun unleugbar die nähere Charakteristik des Wettlaufs durch δι' ὑπομονῆς an Kap. 10, 36 erinnert, und wenn die Hervorhebung der πίστις V. 2 ebenso wenig als das τοιγαροῦν V. 1 gestattet, Kap. 11 unberücksichtigt zu lassen: so folgt doch hieraus keineswegs, daß man mit Lünem. ausschließlich an Glaubenszeugen zu denken habe. Man darf doch nicht übersehen einerseits, daß die in Kap. 11 genannten Personen als solche bezeichnet werden, welche wegen ihres Glaubens ein gutes Zeugniß empfangen haben, Kap. 11, 2. 4. 5. 39; andererseits daß hier V. 2 auf Jesum als ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής des Glaubens die Blicke der Laufenden hingerichtet werden, und zwar gerade so, daß durch das dem ἔχοντες parallele part. praes. ἀφορῶντες der zweite Ermunterungsgrund ausgesprochen und aus der Geschichte Jesu seine ὑπομονή hervorgehoben wird. Es dürfte deshalb exegetisch nahe liegen, die von der Erde aufgestiegene Wolke der μάρτυρες zwar nicht ausschließlich (Bleek, de Wette, Thol., Bisp. u. a.), aber doch zunächst als Kampfeszeugen aufzufassen, ihre Bedeutung als Glaubenszeugen aber zwar nicht mit jener ersteren zusammenfließen zu lassen (Del., Riehm, Alford), jedoch in ihr nicht ausgelöscht zu denken. Denn es handelt sich durchaus nicht um bloße Zuschauer, sondern um theilnehmende, in einem dem unsrigen gleichartigen Kampfe erprobte, aber schon zum Ziele der Vollendung gekommene Zeugen, deren Person und Geschichte eben deshalb für uns vorbildlich ist und ermunternd wirkt. — Das διά c. gen. bei Verbis der Bewegung dient zur Bezeichnung des Anhaltenden in der Bewegung, des Beharrlichen und Habituellen in der Thätigkeit (Bernhardy S. 239). So hier δι' ὑπομονῆς, wie διὰ πίστεως 2 Kor. 5, 7.

2. **Rings umstellende.** Das Wort εὐπερίστατος ist als ἅπαξ λεγόμενον verschiedener Deutung unterworfen. Carpzov, Schulz, Stein erklären es aktivisch = verführerisch, verlockend. Aber dieser Sinn ist nicht nachweisbar. Die Bedeutung: leicht umwandelnd = unbeständig, beweglich (Matthäi), paßt nicht. Ueberhaupt fehlt bei aktivischer Auffassung das Objekt; und da sonst alle Derivata von ἵστημι entweder intransitive oder passive Bedeutung haben, so wird auch dies Wort keine Ausnahme machen. Die passivische Auffassung jedoch „welche leicht umgangen = vermieden" oder „leicht umzingelt = überwunden werden kann" (Chrys. u. a.) ist künstlich und paßt nicht in den Zusammenhang. Dies letztere gilt auch von der Erklärung Ernesti's „die gern und viel umstandene = allgemein geschätzte und geliebte". Man muß deshalb auf das Medium zurückgehen und kann dann entweder mit Joh. Gerhard, Bleek, de Wette, Lün., Riehm u. a. an die Sünde denken, wie sie einem Gewande gleich den Laufenden eng und überall umschließt und hindert, oder mit Anselm, Hornejus, Calvin, Grot., Ebr., Del. u. a. daran, wie sie uns überall leicht umstellt und fein umzingelt, so daß der Weg vertreten wird. Ein Rückgang auf das Hauptwort περίστασις zur Gewinnung des Sinnes „die uns leicht schlimme Umstände machende, in Gefahr stürzende, Hindernisse bereitende" (Theoph., Beng. u. a.) ist völlig unnöthig. Zu eng beziehen Calvin, Chemnitz, Seb. Schmidt u. a. das Wort auf die Erbsünde, worauf auch wohl Luthers Uebersetzung „so uns immer anklebet" geht. Richtiger übersetzt Bugenhagen semper oppugnans, zum Theil Oekolamp., welcher seine Erklärung pecc. quod nos proxime circumstat jedoch durch den Beisatz sive tenaciter nobis inhaeret wieder verflüchtigt, während Grynäus mit der Uebersetzung ad nos circumcingendos proclive auf das Richtige zugeht. — Die ethische Auffassung von ὄγκος als Aufgeblasenheit des Hochmuths (Beng. u. a.) liegt nicht im Kontext. Man hat aber auch nicht das Gesetzliche und Judenthümliche (Del.), den Ballast des jüdischen Ceremoniendienstes (Kurtz), sondern jede aus irdischer Gesinnung entspringende Beförderung zu verstehen, welche mit dem Berufe des

[1]) Das perfect. κεκάθικεν ist durch sämmtliche Uncialen und die meisten Minuskeln bezeugt gegen die lect. rec. ἐκάθισεν.

[2]) Die Lesart εἰς ἑαυτόν (statt der auf D*** K. L. und fast allen Minuskeln sich stützenden lect. rec. εἰς αὐτόν oder εἰς αὐτόν) wird direkt durch A. und Vulg. bezeugt, indirekt durch den sinnlosen Plural εἰς ἑαυτούς in D*. E*. und Peschito, auch Sin.

Christen in gleichem Widerspruche steht, wie ein schlotteriges, ungegürtet niederhängendes Gewand mit der Aufgabe eines Wettläufers (Hartmann).

3. **Des Glaubens Heerführer und Vollender.** Ἀρχηγός bezeichnet nicht blos den Urheber, der den Glaubensanfang in uns wirkt (Chrys., Erasm., Lün. und die meisten), sondern wie Kap. 2, 10 zugleich den Vorgänger, der in Beweisung des duldenden und siegenden Glaubens uns vorbildlich und hülfreich vorangegangen ist, vergl. Kap. 2, 13; 3, 2. „Wie sollte von Jesu nicht πίστις ausgesagt werden können, da zwischen ihn und sein ewiges innergöttliches Leben infolge seiner Selbstentäußerung sich das infolge der Sünde und des Zorns wie zur dichten Kerkerwand gewordene Weltleben als Scheidewand gestellt hatte, welche, so lange sie nicht faktisch durchbrochen und abgethan war, nur für seinen hinüberreichenden Glauben nicht existirte, für jenen Glauben, vermöge dessen er selbst mitten in der Hölle der Gottverlassenheit Gott seinen Gott nannte! Sobald man die Selbstentäußerung des Ewigen in ihrem Todesernste gelten läßt, kann es nicht befremden, daß der Verfasser, so lange sie währte, πίστις als das Band zwischen ihm und Gott bezeichnet" (Delitzsch). Der Zusammenhang fordert nun den Gedanken, daß Jesus auch durch Ausdauer bis zum Ende den Glauben in seiner Vollendung dargestellt und zur Anschauung gebracht hat (Riehm). Es ist nicht genug, mit Del. zu sagen, daß Jesus durch Trübsal in Herrlichkeit eingehend uns das schließliche Heil erwirkt habe, welches 1 Petr. 1, 9 τὸ τέλος τῆς πίστεως heiße. Wird Jesu Glaube zugeschrieben, dann muß derselbe auch in seiner Person dem Charakter seiner Lebensgeschichte gemäß Kap. 5, 8. 9 zur Vollkommenheit ausgeprägt sein. So behält τελειωτής seine übliche transitive Bedeutung. Es kann also wohl davon die Rede sein, daß Jesus es in Beweisung des Glaubens auch in seiner Person zur Vollendung gebracht habe (Theod., Beng., Bl., de W., Thol., Ebr., Bisp. u. a.), und nicht blos davon, daß er den Glauben in uns zur Vollendung bringt (Chrys., Lün., Del. u. a.). Zu eng fassen einige nach Grot. diesen Begriff als den des Kampfrichters.

4. **Für die ihm bereit liegende Freude.** Die Freude bezieht sich nicht blos auf das vollbrachte Erlösungswerk und dessen Segnungen für die Menschen (Theodoret); sie ist die himmlische, deren Erwerbung der Lohn des Kreuzesleidens Jesu sein sollte (Primas. und die meisten). Diese Auffassung des ἀντί wird durch den Zusammenhang erfordert. Aus Verkennung desselben sind die Uebersetzungen entstanden „anstatt der himmlischen Herrlichkeit, die er als der vorweltliche Logos hatte" (Peschit., Gregor v. Nazianz, Beza u. a.) oder „anstatt der Weltfreuden, die er hätte genießen können" (Calv., Carpz., Stein, Bisp. u. a.) oder „anstatt der irdischen Leidensfreiheit, die er als der Sündlose sich hätte verschaffen können" (Chrys., Calov. u. a.).

5. **Betrachtet euch nämlich u. s. w.** Durch ἀναλογίζεσθαι wird das vergleichende und erwägende Betrachten ausgedrückt. Die Begründung des ermahnenden ἀφορῶντες, in welchem Worte „die Konzentration des umherschweifenden Blickes zu einer Richtung liegt" (Del.), hat selbst wieder die Form einer Ermahnung angenommen. Die Worte ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν sind nicht mit κάμητε (Luther, Bengel u. a.), sondern mit ἐκλυόμενοι zu verbinden (Bez., Bl. und die meisten), welches sonst nachschleppen würde.

### Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Ohne Glaubensbeharrlichkeit ist das Ziel nicht zu erreichen. Diese Beharrlichkeit zeigt sich aber nicht blos als Kraft ausharrender Geduld in Leiden und als unbeugsame Standhaftigkeit in Prüfungen, sondern auch als muthige Ausdauer im edelsten Streben und als nachhaltige Spannkraft im Ringen um das höchste Ziel.

2. Da ohne solche Anstrengung der einem Wettkampf gleichende Lebenslauf des Christen nicht glücklich vollendet werden kann, so ist es Pflicht der Selbsterhaltung, alles abzulegen und von sich zu thun, was diese Anstrengungen erschwert und den Lauf zum Ziele hindert. Das am meisten Hindernde aber ist die Sünde, welche theils als niederdrückende Bürde und fesselgleiche Beengung von Natur an uns haftet, theils überall, wohin wir uns auch wenden, uns entgegentritt und den Weg zu versperren sucht.

3. Als Ermunterung zum Beharren in diesem Kampfe sollen uns die zahlreichen, aus der ganzen Geschichte aufsteigenden, von der Erde zum Himmel erhobenen und wie eine Wolke über uns schwebenden Schaaren der im Glauben Vollendeten dienen, welche theils durch ihren Vorgang zeigen, daß und wie man siegreich ans Ziel gelangt, theils durch ihre theilnehmende Beachtung unseres Kämpfens uns anfeuern; da sie Kampfzeugen und Glaubenszeugen sind.

4. Die kräftigste Ermunterung und das sicherste Mittel gegen Ermattung, welche ihren Grund in geistlicher Erschlaffung hat, ist der unverrückte Blick auf Jesum, den vollendeten Glaubenshelden, den größten Dulder, den vollkommenen Sieger, den gottmenschlichen Helfer. „Er ist uns im Glaubenslaufe vorangegangen und hat uns Bahn gebrochen, in sofern hat er den Glaubenskampf für uns begonnen; er ist aber zugleich auch der Vollender des Glaubens, der durch seine Erlösung den gläubigen Kämpfern die Kraft verleiht, alles wohl auszurichten und den Sieg davon zu tragen." So v. Gerlach nicht unrichtig, aber auch nicht erschöpfend. Denn Jesus ist nur dadurch Vorbild und Helfer in unserm Glaubenslauf und Glaubenskampf, daß er das persönliche Lebensbild desselben nach seiner ganzen Vollkommenheit in seiner eigenen Lebensgeschichte ausgewirkt und zur Darstellung gebracht hat. Die dogmatistische Vorstellung, daß Jesus nur als Objekt und nicht auch als Subjekt des Glaubens zu be-

trachten sei, zerstört in konsequenter Durchführung ebenso die Wirklichkeit seiner Geschichte als die Wahrheit seiner sittlich-religiösen Vollkommenheit und widerspricht direkt nicht blos den Schilderungen der Evangelien, z. B. von dem Gebetsleben Jesu, sondern der ganzen Auffassung unseres Briefes, welcher überdies in der vorliegenden Stelle den von uns zu erduldenden Kampf mit den Widersachern des Evangeliums mit dem Kampfe des Erlösers in Parallele stellt und auch bei Jesu die Bewährung im Kampf als Bedingung seiner τελείωσις betrachtet, was wieder ganz mit der Darstellung Phil. 2, 9 in Uebereinstimmung ist, vgl. Tholuck.

### Homiletische Andeutungen.

Die Zeugen, die Gegner und die Helfer unseres Glaubenskampfes. — Der Lebenslauf des Christen ein Leidensgang und ein Siegeslauf. — Jesus das Urbild und das Vorbild der Gläubigen, die durch Trübsal zur Herrlichkeit gehen. — Das Beharren im Glauben nach seiner Nothwendigkeit, Beschwerlichkeit und Ausführbarkeit. — Was uns zum Ermatten veranlaßt und was uns dagegen sichert. — Der größte Dulder der tapferste Held. — Wer am meisten geübt ist, kann am besten anderen helfen. — Wie die von uns Geschiedenen uns doch nahe bleiben.

Starke: O was für herrliche Aufmunterungen haben wir in unserm Glaubenskampf: Christum, der uns in demselbigen vorangegangen und dazu alle Kraft darreichet; eine Wolke Glaubenszeugen, die uns in diesem Kampfe vorgeleuchtet; und die Nutzbarkeit dieses Kampfes, dessen Frucht die ewige Seligkeit ist. — Die Sünde müssen auch Gottes Kinder tragen ihr Lebenlang und daran einen Feind haben, woran sie ihre Ritterschaft üben. — Obgleich die Sünde dem Menschen anklebt, so ist sie doch nicht das Wesen des Menschen, daher die Auserwählten im Himmel vollkommen sind. — Gott hat den ritterlichen Kampf- und Turnierplatz selbst angeordnet, darauf sich ein jeder Christ selbst stellen und seine ritterlichen Thaten muß sehen lassen. — In dem Werke der Seligkeit kommt alles auf Jesum an. — Die beste Linderung des Kreuzes ist, daß du von demselben hinweg und auf Jesum siehest. — Hast du keine Freude in der Welt, freue dich in deinem Kreuze, du wirst geschwinde genug zur wahren Freude und Herrlichkeit gelangen. — Die Natur des Menschen ist kreuzscheu, daher wir wohl nöthig haben, zur Uebernehmung des nützlichen Kreuzes uns zu erwecken und zu ermuntern. — Wenn wir um des rechtschaffenen Wesens willen in Christo angegriffen werden, sollen wir uns mit dem Exempel Christi trösten, unsern Muth stärken und dessen eingedenk sein, es soll uns im Himmel wohl belohnt werden, Matth. 5, 11 u. 12. — Wenn wir gleich noch so viel leiden um Christi willen, so hat Christus doch viel mehr gelitten um unsertwillen.

Rieger: Der Glaube schläft nicht, sondern wacht und läuft; er eilt aber auch nicht, sondern harret aus in Geduld; und so wird der verordnete Kampf durchgemacht und das, was auf beiden Seiten zu viel wäre, vermieden und der Weg zur Wahrheit bewahrt. — Der Glaube sieht Jesum Christum an und wird damit in seine Fußtapfen gezogen.

Hahn: Uebermuth und zaghafter Unglaube sind die beiden Hauptfehler, gegen welche allein die Geduld hilft, welche in die rechte Mäßigung setzt und in die Mitte.

Heubner: Der rechte Gebrauch der biblischen Vorbilder und Muster ist nicht müßige, unfruchtbare Betrachtung, sondern Nachfolge. — Die Sünde ist die schwerste Last, die zur Erde herabzieht. — Die christliche Tugend ist freies munteres Ringen und Laufen nach dem Kleinod. — Der Geist muß gegen eine gewisse Schande stumpf sein. Die Ertragung solcher Schande führt zur höchsten Ehre. — Das, was bei Leiden reizt und verführt, ist dies, daß man von Sündern, von Unwürdigen es sich muß gefallen lassen.

Menken: Wandle wie Jesus! und damit du wandeln könnest wie er, so wandle mit ihm, dann wandelst du auch zu ihm.

Harleß (IV, 5): Worin stehet der Muth eines wahren Christen?

Gerok: Die herrliche Wolke von Zeugen um den Thron des Welterlösers: 1) ihre blutigen Wunden; 2) ihre glorreiche Fahne; 3) ihre himmlischen Kronen.

G. von Zezschwitz (Zeugnisse vom guten Hirten 1864): Aufsehen auf Jesum ist unser Trost und Sieg in allem Kampf und Leiden. Denn: Aufsehen auf Jesum heißt 1) am Anfange des Kampfes gleich den siegreichen Ausgang erblicken; 2) wenn es lange währt, das höchste Muster der Geduld vor sich sehen; 3) das Leiden selbst als ein trostreiches Siegel unserer Gotteskindschaft erkennen.

## II.

## Ihre Leiden sind fruchtbare Züchtigungen der Vaterliebe Gottes.

### Kap. 12, 4—13.

4 Noch habt ihr nicht bis aufs Blut widerstanden, gegen die Sünde im Kampfe liegend,
5 *und vergessen habt ihr der Zusprache, welche ja zu euch wie zu Kindern redet: *Mein Sohn,
6 verachte nicht Züchtigung vom Herrn, noch auch verzage, wenn du von ihm zurechtgewiesen
wirst; denn, wen der Herr liebt, den züchtigt er und geißelt jeglichen Sohn, den er annimmt.
7 *Zu[1]) Züchtigung duldet ihr. Als Söhnen begegnet euch Gott; denn wer ist Sohn, den

[1]) Statt εἰ ist εἰς zu lesen nach Sin. A. D. E. K. L. und den meisten Minuskeln. Doch vertheidigt Reiche die recepta.

der Vater nicht züchtigt? *Wenn ihr aber ohne Züchtigung seid, deren alle theilhaft gewor- 8
den, so seid ihr Bastarde und nicht Söhne. *Sodann, unseres Fleisches Väter hatten wir zu 9
Züchtigern und scheueten sie — werden wir da nicht vielmehr[1]) dem Vater der Geister uns
unterwerfen und leben? *Jene übten auf wenige Tage nach ihrem Bedünken Zucht, dieser 10
aber zum Frommen, auf daß man Theil empfängt an seiner Heiligkeit. *Jegliche Züchtigung
aber scheint zwar für die Gegenwart nicht der Freude, sondern der Betrübniß Gegenstand zu 11
sein; hinterher aber verleiht sie den durch sie Geübten friedreiche Frucht an Gerechtigkeit.
*Darum richtet wieder auf die erschlafften Hände und die ermatteten Knie, *und machet 12
gerade Geleise für eure Füße, damit nicht das Lahme ausbiege, sondern vielmehr geheilt werde. 13

## Exegetische Erläuterungen.

1. **Bis aufs Blut.** Der Ausdruck ist schwerlich ein vom Faustkampfe hergenommenes Bild (Bengel, Bleek, Del., Hofm.), sondern bezeichnet den blutigen Tod (Wieseler) mit Erinnerung an den Tod Jesu und zielt darauf, daß die Leser zwar schon Gewaltthätigkeiten erduldet, Kap. 10, 32 ff., aber noch nicht wie frühere Gemeindeglieder, Kap. 13, 7, bis zum Märtyrertode verfolgt worden sind, vielmehr durch ihr Verhalten sich gegen dergleichen Gefahren sicher stellen und die Bedeutung der von Gott über seine Kinder verhängten Leiden vergessen. Von einem sittlichen Kampfe gegen die eigene Sünde, den sie etwa noch nicht mit der äußersten Anstrengung geführt (zuletzt noch Holtzmann in Studien und Kritiken 1859, II), in welchem sie bildlich gesprochen blos Beulen bekommen, ohne blutig geschlagen zu sein (Hofm.), ist hier nicht die Rede. Die Sünde erscheint hier als objektive Weltmacht, wie sie insonderheit in den Feinden des Evangeliums auftritt und den Bekennern desselben Leiden bereitet.

2. **Und vergessen habt ihr** u. s. w. Faßt man diese Worte mit Calv., Bez., Bl., Lün. u. a. fragend auf, so wird der Ton des Vorwurfs gemildert. Das Citat ist aus Sprüchw. 3, 11 u. 12, wo im Hebräischen der Schlußsatz lautet: „und wie ein Vater dem Sohn ist er ihm gut" (oder: nimmt er ihn gütig auf). Statt יִרְצֶה lasen aber die Sept. entweder יִרְצֵה oder wie Hiob 5, 17 יַרְצֶה er verursacht Schmerz. Der Cod. A. der Sept. liest neben 15 andern Handschriften *παιδεύει*, die übrigen haben *ἐλέγχει*.

3. **Zu Züchtigung.** Die lect. rec. *εἰ* hat die Parallele V. 8 für sich; doch kann dies gegen die Auktoritäten nicht entscheiden, welche durchaus nicht einen sinnlosen Schreibfehler darbieten, sondern den Zweck des Duldens angeben, welcher die soeben im Schriftworte geschilderte *παιδεία* ist. Dies *εἰς* des Zweckes ist in unserm Briefe sehr häufig Kap. 4, 14; 3, 5; 4, 16; 6, 16; 9, 15; 10, 19; 11, 11. Dem Zusammenhange entspricht dann mehr die indikativische (Chrys., Del.) als die imperativische Auffassung (Ebr.), zumal bei der prägnanten Bedeutung des *ὑπομένειν* und dem *δέ* in V. 8. Dann ist *τίς* auch nicht adjektivisch mit *υἱός* zu verbinden (Bl., de W., Thol., Lün.), auch nicht als Prädikat aufzufassen = welcher Art ist wohl ein Sohn (Böhme), sondern substantivisch zu nehmen, wie denn auch *υἱός* und *πατήρ* den Artikel nicht haben. Der Sinn ist also nach Del.: „wo ist wohl einer, der in Wahrheit im Sohnesverhältniß steht, den nicht züchtigt ein solcher, der in Wahrheit im Vaterverhältniß zu ihm steht".

4. **Sodann.** Mit *εἶτα* schreitet die Argumentation fort. Die Auffassung des Wortes als ironische oder verwundernde Frage = itane bei Valck., Alberti u. a. ist nach dem klassischen Sprachgebrauch möglich, hier aber gesucht und hat das gegen sich (Bleek), daß dann die zweite Satzhälfte mit *καί* beginnen müßte.

5. **Vater der Geister.** Dies ist nicht Christus (Hammond), sondern Gott, welcher diese Bezeichnung jedoch nicht als Fürsorger für unsere Seelen hat (Böhme nach Morus u. a.), auch nicht als Verleiher der Geistesgaben (Theodoret) und nicht im ethischen Sinne als Vater in Bezug auf das höhere, geistige Lebensgebiet (de W., Ebr., Lün.), sondern insofern alle *πνεύματα* von ihm abstammen (Thol., Del., Riehm). Man muß nur nicht ausschließlich an Engelwesen denken (Chrys., Oek., Theoph.) und nicht einseitig den Kreatianismus hier ausgesprochen finden (Calvin, Beza, Este, Carpz. u. a.), sondern nur das berechtigte Moment desselben, wie Kap. 7, 10 das des Traducianismus.

6. **Auf wenige Tage.** Das *πρός* steht hier und V. 11 wie Luk. 8, 13; 1 Kor. 7, 5; 2 Kor. 7, 8; 1 Thess. 2, 17 von der Zeitdauer der Züchtigung. Ein im Text nicht ausgedrückter Gegensatz entsteht und zugleich eine unwahre Behauptung im ersten Satze, wenn man die wenigen Tage der irdischen Lebenszeit als das Ziel betrachtet für die Erziehung der Kinder durch die leiblichen Eltern, die Ewigkeit aber als das Ziel der Erziehung, welches Gott im Auge habe (Calvin und die meisten). Aber die „wenigen Tage" sind auch nicht gleichmäßig zu beiden Sätzen zu ziehen als Angabe der Zeitdauer, während welcher zu verschiedenen Zwecken und in verschiedener Weise menschliche und göttliche Erziehung thätig sind (Bl. u. a.). Sie weisen auf die kurze Zeit der Unmündigkeit hin, während welcher, wie das Imperfekt *ἐπαίδευον* zeigt, die Leser als Kinder in elterlicher Zucht standen. Aber der Gegensatz ist nun nicht die lebenslängliche Dauer der göttlichen Erziehung (de W.). Hiervon steht im Texte nichts. Dieser zeigt vielmehr, daß

[1]) Die Lesart *οὐ πολὺ μᾶλλον* ist durch Sin. A. D*. empfohlen statt der lect. rec. *οὐ πολλῷ μᾶλλον*.

ein solcher spezieller Gegensatz gegen *πρὸς ὀλίγας ἡμέρας* gar nicht vorhanden ist, welchen Del. künstlich aus *εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ* herausdeutet, indem in *πρός* die Vorstellungen der Zeit und der Abzweckung, in *εἰς* die der Abzweckung und des Erfolges sich mischen und *πρός* das zeitliche, *εἰς* das sachliche Ziel angeben soll. Es wird die Verschiedenheit menschlicher und göttlicher *παιδεία* in den für jede charakteristischen Zügen kurz angegeben und den Lesern, welche die erstere aus persönlicher Erfahrung kennen gelernt haben, der Vorzug der letzteren fühlbar gemacht, damit sie sich um so williger unterwerfen. Das Abstraktum *ἁγιότης* findet sich nur noch 2 Makk. 15, 2.

7. **Friedreiche Frucht an Gerechtigkeit.** Da der Baum, welcher die Frucht trägt, die *παιδεία* ist, so kann *δικαιοσύνης* nicht gen. subj. sein, wie zuletzt noch Klee annimmt; der Genitiv ist gen. apposit. Jak. 3, 18. Das Adj. *εἰρηνικός* steht in Beziehung zu *δι αὐτῆς γεγυμνασμένοις*, so daß die *παιδεία* unter dem Gesichtspunkt der *γυμνασία* = *ἀγών* betrachtet ist (Thol., Del. u. a.).

8. **Darum richtet wieder auf** u. s. w. In Gedanken und Ausdruck führt der erste Satz auf Jes. 35, 3; der andere auf Sprüchw. 4, 26. Die passive Bedeutung, welche seit und mit Grotius viele dem *ἐκτρέπεσθαι* geben = verrenkt werden, ist sprachlich nicht nachweisbar. Aus dem Grundtext, dem Ausdruck der LXX *ποίει σοῖς ποσί*, weniger aus dem folgenden Satz mit *ἵνα*, ergibt sich, daß der Dativ *τοῖς ποσὶν ὑμῶν* nicht dat. instrum. ist (Jt., Vulg., Luth., Bl., de W., Thol., Lünem.), sondern dat. commodi (Böhme, Ebrard, Del., Riehm).

### Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Die Sünde, welche in der Welt herrschet und in den Kindern des Unglaubens mächtig ist, weiß auch oft gegen die Bekenner des wahren Glaubens Gewaltmaßregeln in Anwendung zu bringen und nicht blos Gut und Ehre, sondern das Leben zu bedrohen. Da gilt es treu und gehorsam bis zum Tode sein.

2. Doch, wo auch dies Aeußerste noch nicht zu erdulden ist, gibt es doch der Drangsale und Leiden viele und schmerzliche und schwere. In ihnen sollen wir nicht bloße Gewaltthätigkeiten der Menschen erblicken, auch nicht unverdiente Schicksalsschläge empfinden, sondern die Hand Gottes darin erkennen und fühlen, jedoch als eines Vaters, der sich unserer annimmt und das Kindesverhältniß, zu welchem er uns in Christo angenommen hat, dadurch zur Anerkennung und wirksamen Geltung bringt, daß er uns durch Leiden erzieht.

3. Es gibt also Leiden, welche zwar noch mit unserer eigenen Sündhaftigkeit im Zusammenhange stehen und die Bedeutung einer Züchtigung haben, jedoch nicht mehr eigentliche Strafleiden sind, die uns den Zorn Gottes zu kosten geben, sondern Schläge der göttlichen Liebe als Mittel der väterlichen Zucht zum Zwecke unserer Erziehung für das Himmelreich.

4. Wenn wir diese göttliche Absicht erkennen und in den schmerzlichen, aber heilsamen Züchtigungen eine Anerkennung, Befestigung und Entwickelung unseres Kindesverhältnisses zu Gott finden, dann werden wir uns mit Demuth und in Geduld diesen Züchtigungen, die ihren letzten Grund in der Liebe Gottes und ihren wahren Zweck in dem uns Heilvollen haben, um so williger unterwerfen, je deutlicher wir wahrnehmen, daß diese Liebeszucht des himmlischen Vaters die der irdischen Väter unendlich übertrifft.

5. Diese Unterordnung ist vollständig berechtigt, pflichtmäßig und heilsam. Denn während unsere Eltern uns nur als Naturwesen ins Leben setzen, unsere sarkische Beschaffenheit nicht ändern können und sich durch subjektive Ansichten in der Anwendung der Zuchtmittel während unserer Jugendzeit bestimmen lassen, so daß die Erfolge theils unerheblich, theils unsicher sind — ist Gott als Vater der Geister auch unserer pneumatischen Beschaffenheit Urheber und bewirkt durch seine Erziehungsmittel unsere Theilnahme an seiner Heiligkeit, der *θεία φύσις* 2 Petr. 1, 4. Leben also im prägnanten Sinne ist die Folge einer solchen Unterwerfung unter Gottes Fügungen und Führungen; und das Ende der Leidenszucht ist eine Frucht, welche in Gerechtigkeit besteht und deren Geschmack Friede ist.

6. „Der gänzliche Abfall der unbefestigten schwankenden Gemeindeglieder kann nur verhütet, ihre Heilung nur ermöglicht werden, wenn die ganze Gemeinde gerade Bahnen einschlägt, wenn sie mit einer unzweideutigen, aufrichtigen Denk- und Bekenntniß- und Handlungsweise voraufgeht, welche auf die Schwachen einen solchen heilgymnastischen Einfluß ausübt, wie gerade, ebene Bahnen auf lahme, kranke Füße" (Del.).

### Homiletische Andeutungen.

Wenn Gott uns als Vater tröstet, so wollen wir uns als Kinder züchtigen lassen. — Aehnlichkeit und Unähnlichkeit der menschlichen und der göttlichen Erziehung. — Was uns bei Leiden schmerzt, tröstet und segnet. — Süß ist nicht blos, womit, sondern auch wie Gott uns in Leiden tröstet. — Der Kindesstand bei Gott lehrt uns die Trübsal nicht gering achten, in ihr nicht verzagen, durch sie gebessert werden.

Starke: Des Dinges, das uns nicht anmuthig ist, können wir leicht vergessen, Ps. 88, 13, aber wer sich des Kreuzes oft erinnert, der läßt es sich weniger, wenn es kommt, befremden, 1 Petr. 4, 12. — Eine aufrichtige Zuneigung auf sich selbst zu machen ist das Vornehmste bei Lesung Heil. Schrift, Röm. 4, 23. 24. — Je lieber ein Kind, je schärfer unter der Ruthe. — Die Gemeinschaft der Leiden, die über alle Brüder in der Welt gehen, sind aller Kinder Gottes Trost. — Beschwere dich nicht über langes Leiden, das ganze Leben ist nur kurz. — Wir müssen das Kreuz nicht nach der äußerlichen Empfindlichkeit

ansehen, daß es unserm Fleisch und Blut schmerzet und wehe thut, sondern nach dem heilsamen Nutzen, den Gott daraus bringet, Röm. 8, 17. — Alles Kreuz hat einen bittern Anfang, aber einen süßen Ausgang. — In den Thränen liegt der Same aller Freuden und Herrlichkeit verborgen. — Hände und Füße sollen im geistlichen Verstande wohl angewendet werden, jene zum tapfern Streit, und diese zum hurtigen Laufe. — Ein Strauchelnder muß nicht sogleich verworfen, sondern mit Trost und Vermahnung aufgerichtet werden, Ps. 73, 2; 17, 15.

Rieger: Gewisse Tritte sind, die nach dem von Gott verordneten Lauf und Kampf, mit Aufsehen auf das vorgehaltene Ziel der Freude und Herrlichkeit, und im Vertrauen auf die uns bei jedem Schritt nahe Gnade Gottes geschehen.

Heubner: Wie weit geringer sind unsere Leiden als die Leiden der frühern Christen! Jetzt haben die Bekenner Christi Ruhe. Das soll uns beschämen, warnen, reizen.

Fricke: Jedwede Züchtigung Gottes ist bei seinen Kindern ein Saatkorn, das später Frucht bringt.

## III.

### Dem beginnenden Abfall ist entgegenzuwirken durch das Streben nach Eintracht und Heiligung.

### Kap. 12, 14—17.

Dem Frieden mit allen jaget nach und der Heiligung, ohne welche niemand schauen 14
wird den Herrn. *Acht habend, daß nicht jemand hinter der Gnade Gottes zurückbleibe, daß 15
nicht eine Bitterkeitswurzel emporschießend Unruhe stifte und durch sie[1]) die vielen verunreinigt werden, *daß nicht jemand ein Hurer sei oder ein Gemeiner wie Esau, welcher für ein 16
Essen seine Erstgeburt hingab[2]); *denn ihr wisset, daß er auch nachher, als er den Segen zu 17
ererben gewillt war, verworfen ward, denn für Sinnesänderung fand er nicht Raum, obwohl er mit Thränen um sie flehete.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Zurückbleibe.** In *ὑστερεῖν ἀπό* drückt sich der Begriff der Freithätigkeit und der Verschuldung aus (Böhme u. a.). Zum Partizip *ὑστερῶν* ist entweder *ἦ*, wie oft bei den Klassikern nach *μή*, zu ergänzen (Böhme, Thol. u. a. nach den Alten) oder der Satz ist abgebrochen und dann so wieder aufgenommen und mit Worten aus 5 Mos. 29, 18 nach cod. Alex. der LXX zu Ende geführt, daß *τὶς ὑστερῶν* eigentlich Subjekt zu *ἐνοχλῇ* ist, an dessen Stelle aber bei der Wiederaufnahme des Satzes *ῥίζα πικρίας* getreten ist (Bl., Lün., Del.). Antiochus Epiph. heißt 1 Makk. 1, 19 *ῥίζα ἁμαρτωλός*.

2. **Ihr wisset u. s. w.** Luther nimmt irrig nach Vulgata *ἴστε* imperativisch und fand in dem ganzen Satze einen harten Knoten und anstößigen Gedanken, weil er *αὐτήν* auf die *μετάνοια* bezog wie Chrys., Oek., Primas., Grot. u. a. und hierunter die Sinnesänderung des Esau verstand. Dies führte auf psychologische Unmöglichkeiten und Widerspruch mit der biblischen Geschichte und Lehre. Die Deutung des Satzes im objektiven Sinne durch de Wette scheitert daran, daß dann *αὐτόν* sc. *τόπον* geschrieben sein müßte. Will man die allerdings nahe liegende Beziehung des *αὐτήν* auf die *μετάνοια* festhalten, dann muß man darunter die Sinnesänderung Isaaks verstehen (seit Zwingli und Beza die meisten Ausleger, unter den neuern auch Thol., Ebr., Bisp., Lün.). Man kann aber auch versucht sein, wegen des speziellen Sinnes, den *μετάνοια* im N. T. gewonnen hat, und weil Isaak zuvor nicht genannt ist, *αὐτήν* auf *εὐλογίαν* zu beziehen (Theophyl., Calvin, Bengel, Bleek, Hofm., Del., Riehm). Dies gibt auch den guten Gedanken, daß die um den Verlust des Segens geweinten Thränen wirkungslos blieben, denn für wirkliche Sinnesänderung fand er keinen Platz in sich. Allein theils muß man dann diesen begründenden Satz als Parenthese fassen, was ganz gegen die Schreibart des Briefes ist, denn Kap. 7, 11 und Kap. 12, 20 sind durchaus nicht parallel; theils ist der so gewonnene Gedanke zwar in Uebereinstimmung mit Kap. 6, 4—6 u. Kap. 10, 29; aber nicht mit der Lebensgeschichte des Esau. Die Annahme von Del., daß Esau hier als Typus der unvergeblichen, unrettbar die Verdammniß nach sich ziehenden Sünde des Abfalls aufgestellt sei, findet im Texte selbst keinen Anhalt. Die mit Thränen versuchte Umstimmung des Vaters aber ist 1 Mos. 27, 34. 38 erwähnt und die Abweisung durch denselben V. 33.

### Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Zu dem standhaften Beharren im christlichen Bekenntniß soll ein demselben entsprechender Wandel, ein Fortschreiten in der Heiligung sich gesellen. Große Hinderungen desselben entstehen,

[1]) Statt *διὰ ταύτης* ist nach A. 17. 67***. 137. 238 *δι' αὐτῆς* zu lesen und statt *πολλοί* nach Sin. A. 47 *οἱ πολλοί*.

[2]) Statt *ἀπέδοτο* findet sich in A. C. die Form *ἀπέδετο*, welche nicht ein Schreibfehler ist, sondern sich öfter im N. T. findet als Vorspiel von Formen der spätern Vulgärsprache s. Alex. Buttmann, Gramm. des neutest. Sprachgebrauchs Seite 41.

wenn bei äußeren Bedrängnissen noch innere Spaltungen entstehen und in der Gemeinde ein Hadergeist Macht bekommt. Dies entspricht um so weniger dem Willen des Herrn, als wir nicht blos suchen sollen, mit allen Brüdern, auch mit Andersdenkenden in ein Friedensverhältniß zu kommen und dasselbe zu bewahren und zu pflegen, sondern auch, so viel an uns ist, mit allen Menschen Frieden haben sollen, Röm. 12, 18.

2. Die Gemeinschaft mit dem Herrn und die Gewißheit kraft derselben einst Gott zu schauen soll nicht von äußerlichen Dingen abhängig gemacht werden, sondern in Erinnerung bleiben, daß bei ungeistlicher Gesinnung und beim Mangel an Heiligung kein Besitz des Heiles möglich ist und der Anspruch auf das Erbe verloren geht. Das Schauen Gottes kann nicht ohne die Erfüllung der dafür gestellten Bedingungen geschehen, Ps. 17, 15; 42, 3; Matth. 5, 8; 1 Joh. 3, 2; Offenb. 22, 3 u. 4.

3. Die göttliche Friedensfülle und Heiligkeit können und sollen der Gemeinde als Vorbild dienen. Die Aneignung derselben zu ihrer Darstellung im eigenen Leben erfordert aber ein eifriges und anhaltendes Trachten und eine gegenseitige brüderliche Hülfsleistung, damit niemand sich der Gnade so entziehe, daß sie nicht mehr auf ihn wirken könne oder unerreichbar für ihn werde.

4. Der Giftpflanzen, welche emporschießend eine Gemeinde als den Acker und Weinberg Gottes beunruhigen und beschweren, auch ansteckend und verderbenbringend für die Einzelnen, die mit ihnen in Berührung kommen und deren viele sind, sich zeigen, sind mancherlei; besonders gefährlich ist aber der gemeine Sinn, welcher für flüchtigen Sinnenreiz und augenblicklichen Genuß halb frech und halb gedankenlos den Segen der Verheißung und das Anrecht an das Erbe im Reiche Gottes opfert.

5. Wie es unfruchtbare Thränen gibt, welche keinen Einfluß auf die Besserung und Reinigung des eigenen Herzens haben, weil sie mit wirklicher Reue in keinem Zusammenhange stehen, so gibt es auch zu spät und vergeblich geweinte Thränen, welche keinen Einfluß auf die Sinnesänderung anderer haben und das Loos, das sich jemand zuvor selbst erwählt hat, zu ändern nicht im Stande sind. Von einer ernstlich und doch vergeblich gesuchten Reue jedoch kann nach dem Schriftzusammenhange ebenso wenig die Rede sein, als von einem reuigen und doch vergeblichen Suchen der Gnade Gottes innerhalb des zeitlichen Lebens zur Vergebung der Sünde.

### Homiletische Andeutungen.

Besser früh bewahrt, als spät beweint. — Die am eifrigsten nach der eigenen Heiligung trachten, sorgen auch am ernstlichsten für der andern Heil. — Wem daran gelegen ist Gott zu schauen, der lasse es sich sauer werden mit der Heiligung. — Woher das Jagen nach dem Frieden seine Kraft empfängt und worin es seine Grenze findet.

Starke: Lieblich und schön ist's mit allen Menschen friedlich leben, so viel mit gutem Gewissen geschehen kann. Kann aber nicht immer Friede sein, so muß doch keiner Anlaß zu zanken und zu streiten geben, Ps. 133, 1; 1 Kor. 11, 16. — Große Weisheit und genaue Bewahrung des Gewissens gehört dazu, daß man weder aus Menschenfurcht etwas mit Werken unterlasse oder mit Worten verschweige, was doch zu thun und zu reden ist; noch etwas thue oder rede, daraus nur Unfriede entsteht, und das entweder gar hätte unterlassen, oder doch auf eine bessere Art gethan und geredet werden können, Spr. 13, 10. — Wer mit Christo nicht will neu geboren werden, dem ist seine Geburt nicht nütze; wer mit Christo nicht will der Sünde absterben, dem ist sein Tod nicht nütze; wer nicht will in Christo von Sünden auferstehn, dem ist seine Auferstehung nicht nütze, Apostg. 3, 26; Kolosf. 3, 1; Joh. 3, 3 u. 5; 1 Petr. 2, 24. — Wenn aus dem Zorn ein Haß wird und der Haß veraltet, daß etlichemal die Sonne darüber untergehet, so bewurzelt sich der alte Haß im Herzen, daß er wie ein Unkraut daraus nicht leicht auszujäten ist. — Ein Christ soll des andern Inspektor sein, daß er ihn zum Guten ermahne. — Es finden sich in der Heil. Schrift böse und gute Exempel, welche zeugen, daß der Teufel seine Bosheit lange getrieben, und daß man sich ohne Unterschied nicht auf Exempel berufen müsse, 1 Kor. 11, 1. — O wie viel Esausbrüder laufen in der Welt, die das Recht ihrer Erstgeburt, d. i. des Himmelreichs, verkaufen für die zeitlichen Wollüste. Wehe denen, die ihnen nachfolgen, 2 Tim. 3, 4.

Rieger: Man meint Recht zu haben und nichts als das Recht zu suchen; aber man sucht es so, daß Liebe, Friede, Barmherzigkeit darunter Noth leidet, und man seinen Geist mit viel Befleckung dämpft und oft auch viele andere hineinzieht. — Wer nicht auf die Sorgfalt für anscheinende Kleinigkeiten zu bringen ist, der kommt nie in den rechten Ernst. Ein Linsengericht konnte Esau so viel schaden — ein Trunk kaltes Wasser kann Vergeltung finden. — Wollen, alldieweil Gott will und unsern Willen erweckt, das thut gut. Wollen, wenn Gnade und Gnadenzeit versäumt und die Thür verschlossen ist, wird vergeblich und ein großer Theil von ewiger Schmach und Pein sein, Matth. 7, 22. 23; Luk. 13, 25.

Hahn: Eine einzige Handlung kann vieles verderben; es geht oft in kurzem vieles verloren; um etwas weniges gibt man oft etwas Großes her. Die falsche Hoffnung der Wiedererlangung sieht man am Exempel des Esau.

Heubner: Der Friede soll nicht sündhafte Nachsicht werden, sondern mit strengem Beharren auf Gottes Willen verbunden sein. — Der Lohn der christlichen Heiligung ist herrlich; sie ist die nothwendige Bedingung der Seligkeit. — Durch Aufschub der Besserung wird so oft die göttliche Gnade verscherzt. — Es ist Pflicht, die Gemeinde rein zu erhalten und dem Einfluß der Verführer zu wehren; die ganze Gemeinde wird fast befleckt, beschimpft, auch angesteckt. — Wie elend ist der Lohn, den die Sünde anbietet, und wie unendlich groß der Verlust des Sünders. — Mögen auch die, welche zu spät

zur Reue kommen, noch ein Seir erwerben, es ist nicht Kanaan.

Ahlfeld: In der Heiligung verklärt uns der Heil. Geist in das Bild Christi: 1) Warum sollen wir es uns mit derselben Ernst sein lassen? 2) Woher nehmen wir die Kraft zu derselben? 3) Woran erkennen wir, daß wir in ihr wachsen? 4) welches ist ihr Ziel?

Menken: Die Gnade Gottes und die Heiligung unseres eignen Wesens, der Frieden mit Gott und mit uns selbst, und die Friedensliebe und Friedfertigkeit unseres Sinnes und Benehmens im Verhältniß mit andern stehen in unauflöslicher Verbindung; und in dem Maße, wie wir der ersten theilhaftig sind, findet sich auch das andere bei uns ein.

## IV.

### Hierzu verpflichtet die Beschaffenheit des Neuen Bundes.

Kap. 12, 18—24.

Denn nicht seid ihr hinzugetreten zu einem Berge[1]), welcher betastet wird, und in Brand 18
gesetztem Feuer, und zu Wolkendunkel und Finsterniß[2]) und Gewittersturm, *und zu Posaunen- 19
hall und Schall von Worten, dessen Hörer es sich verbaten, daß ihnen weiter geredet werden
möchte. *Denn nicht ertrugen sie jenen Befehl: »Und so auch nur ein Thier den Berg be- 20
rührt, soll es gesteinigt werden.« *Und, so furchtbar war das Erscheinende, Moses sprach: 21
»Entsetzt bin ich und schauervoll.« *Vielmehr seid ihr herzugekommen zum Berge Zion und 22
zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, und zu Myriaden, der Engel
Festversammlung, *und zur Gemeinde der Erstgebornen, der im Himmel Eingeschriebenen, 23
und zu dem Richter, dem Gott aller, und zu den Geistern der vollendeten Gerechten, *und 24
zum Mittler eines neuen Bundes, Jesu, und zum Besprengungsblute, welches kräftiger[3])
redet als Abel.

### Exegetische Erläuterungen.

**1. Welcher betastet wird.** Das part. praes. kann schwerlich dem Verbaladjektiv auf τός gleichgesetzt werden; daher ist ψηλαφώμενος nicht = betastbar, wie gewöhnlich behauptet wird, auch nicht = berührt von Gott sc. durch den Blitz und deshalb rauchend (Beng. Storr u. a.), sondern es wird der Charakter des Materiellen und sinnlich Wahrnehmbaren ausgedrückt. Die Stellung des ὄρει spricht gegen die Annahme, daß auch κεκαυμένῳ zu demselben gezogen und πυρί als dat. instr. gefaßt werden solle (Bl., de W., Thol., Lün. u. a.) mit Bezug auf 5 Mos. 5, 23; 9, 15 und sonst. Auch bemerkt Del., welcher wieder die von Erasm., Calv., Bez., Grot., Beng. u. a. vertheidigte Auffassung dieser Worte als eines koordinirten Moments billigt, daß auch 5 Mos. 4, 36 und öfter „das große Feuer" für sich genannt werde. Mit σαλπίγγος ἤχῳ wird auf 2 Mos. 19, 16 zurückgewiesen, mit φωνῇ ῥημάτων auf 5 Mos. 4, 12; mit dem Relativsatz ἧς ꝛc. auf 5 Mos. 5, 22; 18, 16 cfr. 2 Mos. 20, 18 ff., mit dem Befehl V. 20 auf 2 Mos. 19, 12 ff. Unter τὸ διαστελλόμενον das Angeordnete zu verstehen (Storr, Schulz u. a.) ist deshalb nicht passend, weil διαστέλλεσθαι im Neuen Testamente nur als Medium vorkommt.

**2. Und, so furchtbar** u. s. w. Die richtige Interpunktion beginnt erst mit Beza. Vorher nahm man stets καὶ οὕτως zusammen. V. 21 enthält eine sachliche Steigerung von V. 20; aber das καί ist nicht = auch oder sogar (Carpz., Böhm u. a.). Diese Deutung wird durch seine Stellung im Satze unzulässig. Die dem Moses hier zugeschriebenen Worte finden sich im biblischen Bericht über die Gesetzgebung nicht. Nach Calov soll der Verfasser aus unmittelbarer Inspiration geschöpft haben, nach Erasm., Bez., Schlicht u. a. aus der Tradition. Am besten denkt man mit den Neuern an 5 Mos. 9, 19, wo Moses seine Furcht vor dem Zorn Gottes nach dem Abfall des Volkes zur Verehrung des goldenen Kalbes mit den Worten καὶ ἔκφοβός εἰμι ausspricht. Bei Erwähnung der Gottesoffenbarung im brennenden Busch bezeichnet Stephanus Apostg. 7, 32 den Moses als ἔντρομος γενόμενος, welche Worte 2 Mos. 3, 6 auch nicht gelesen werden.

**3. Zum Berge Zion und zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem.** Dem Berge Sinai, dem Repräsentanten der Gesetzgebung des Alten Bundes Gal. 4, 24, wird der Berg Zion gegenübergestellt als die Stätte der erfüllten messianischen Verheißungen Ps. 48, 3; 50, 2; 78, 68; 110, 2; 132, 13; Jes. 2, 2; Mich. 4, 1; Joel

[1]) Auch Tischendorf hat (Ausg. II und IV) das unentbehrliche ὄρει hinter ψηλαφ. wieder in den Text gesetzt nach D. K. L. und fast allen Minusk., obgleich es in Sin. A. C. 17. 47 und vielen alten Uebersetzungen fehlt und deshalb von Mill als Glosse verdächtigt, von Lachmann, Tischendorf I. und Alford getilgt wird.

[2]) Statt καὶ σκότῳ ist nach Sin. A. C. D. 17. 31. 39 das gewähltere τῷ ζόφῳ zu lesen. Ersteres stammt aus 5 Mos. 4, 11; 5, 22 und wird im Sin. erst durch Korr. ersetzt.

[3]) Statt κρείττονα haben sämmtliche Uncialen und die meisten Minuskeln κρεῖττον.

3, 5; Obadj. 17; Offenb. Joh. 4, 1; und der wahren Gotteswohnung Mich. 14, 3; Jes. 26, 21; Ezech. 3, 12. Ebenso steht das himmlische Jerusalem, welches auch Gal. 4, 26 als Mutter der erlösten und wahrhaft freien Kinder Gottes erwähnt ist, dem irdischen Jerusalem, der Stadt des großen Königs Matth. 5, 35 gegenüber als die Stadt, in welcher der lebendig wirksame Gott, der auch ihr Baumeister ist Kap. 11, 10. 16, nicht sowohl seinen Wohnsitz hat als sein Volk. Daß die Entgegensetzung des Irdischen und Himmlischen hier nach der heiligen Siebenzahl geordnet sei (Beng., Del., Kluge) liegt nicht im Texte.

4. **Myriaden u. s. w.** Bei diesem Worte denkt man unwillkürlich an Engel 5 Mos. 33, 2; Dan. 7, 10; Jud. 14. Es liegt deshalb die Annahme nahe, daß diese auch hier ausschließlich gemeint sind und daß nicht „Myriaden" ein Gesammtbegriff ist, dessen zwei Theile dann in der Festversammlung der Engel und der Gemeinde der Erstgebornen angegeben würden (Beng., Bl., de W., Ebrard, Del. u. a.). Zwar ist die Auffassung der Engelschaaren als einer Festversammlung (Hohel. 7, 1) auch meiner Ansicht nach die nächstliegende, jedoch als Apposition zu „Myriaden", woran sich dann die Erwähnung der christlichen Kirche schließt. Weil nämlich unter Myriaden nicht unter allen Umständen Engel verstanden werden müssen, s. 4 Mos. 10, 36, so konnte die Spezialisirung dieses Begriffes nicht gut entbehrt werden. Wollte man dagegen ἀγγέλων nicht mit πανηγύρει (Seb. Schmidt, Griesbach, Knapp u. a.), sondern mit μυριάσιν verbinden (Bez., Calov, Storr, Thol., Lün. u. a.), dann müßte man πανηγ. entweder als Apposition zu μυρ. ἀγγ. nehmen (Orig., Chrys., Theod. Oek., Erasmus, Luther, Calvin u. a.), was sehr schleppend wäre, oder mit dem Folgenden verbinden und einen neuen Sinn gewinnen. Tholuck denkt so neben den Myriaden von Engeln an die Festversammlung der Verklärten, welche schon den Sabbath des Volkes Gottes feiern Kap. 4, 19 und an die Gemeinde der noch auf Erden wandelnden Christen. Diese letztern sind gewiß mit ἐκκλησία πρωτοτόκων gemeint, denn sie heißen „im Himmel Eingeschriebene", weil sie durch ihre Eintragung in das Buch des Lebens zu Bürgern des Himmelreichs inskribirt sind mit der Anwartschaft auf das himmlische Erbe Dan. 12, 1; Luk. 10, 20; Phil. 4, 3; Offb. 3, 5; 13, 8; 20, 15; und sie heißen „Erstgeborne" nicht in Bezug auf die Zeit ihrer Bekehrung, mag man an die Apostel (Primas., Grot.) denken oder an die zuerst aus Juden und Heiden gläubig Gewordenen (Schlicht., Bl., Ebr. u. a.) oder besonders an die durch den Märtyrertod Verherrlichten (de Wette), sondern in Bezug auf ihre Würde als ἀπαρχὴ τῶν κτισμάτων τοῦ θεοῦ Jak. 1, 18. Offb. 14, 4; 2 Thess. 2, 13 (Böhm., Thol. u. a.). Die Bezeichnung ἀπογεγραμμ. erlaubt auch nicht, an jetzt schon im Himmel lebende Erstgeborne zu denken, weder an Engel als die ältesten Himmelsbewohner (Nösselt, Storr u. a.), noch an die Patriarchen und Frommen des Alten Testaments (Calv. Beng., Lün. u. a.), oder an die verklärten Erstlinge der Christenheit (de W.); denn das Siegel, welches die 144,000 auf dem himmlischen Zion noch als Kennzeichen tragen werden Offenb. 14, 1 und welches ihnen schon auf Erden aufgedrückt war Kap. 7, 3, ist etwas ganz anderes, als die Einschreibung der Namen in die Bürgerliste des Himmelreichs. Allein sehr fraglich ist das Recht der Beziehung von πανηγ. auf die Festversammlung der Verklärten, welcher letztere Begriff exegetisch im Texte durchaus nicht angedeutet ist. Viel näher läge bei solcher Koordinirung von πανηγύρει und ἐκκλησίᾳ in Bezug auf die πρωτότοκοι zwar nicht die Ansicht von Lün., es sei die Gesammtheit der Erstgebornen im Himmel theils unter der Anschauungsform des in Festlichkeit und frohem Jubel Versammeltseins, theils in ihrer Verbundenheit zur innern Einheit charakterisirt worden, wohl aber die Hinweisung Hofmanns auf die zusammengehörigen Bezeichnungen der gottesdienstlich und der staatlich geordneten Gemeinde. Allein es ist gar kein Grund ersichtlich für eine solche Doppelbezeichnung; dagegen wäre höchst auffallend das Fehlen des sonst die Hauptglieder verknüpfenden καί.

5. **Richter, dem Gott aller u. s. w.** Es ist durchaus nicht eine Inversion anzunehmen (die alten Uebersetzer und Ausleger). Es handelt sich ja um die Vorzüge der christlichen Offenbarung, darum wird von dem Richter, vor welchem einst die für den Himmel eingeschriebenen Erstgebornen, d. h. die Christen, erscheinen müssen, das Allertrostreichste ausgesagt, daß er aller Gott sei, d. h. zu allen Gliedern dieser Genossenschaft in einem positiven religiösen Verhältnisse stehe. Diese Deutung ist durch den Zusammenhang herbeigeführt und vollständig genügend. Auch das Folgende schließt sich dann gut an. Zu der neutralen Auffassung von πάντων, wonach der sein Volk durch sein Gericht schützende Richter nach seiner Allmacht als Gott über alle Wesen und Dinge bezeichnet sein sollte (Del.), ist gar keine Veranlassung; auch würde dann wohl ἐπί stehen. Derselbe Gedanke ist bei maskul. Fassung von πάντων (Hofm.) noch weniger zulässig. Diese Einsicht hat grade die Alten und unter den Neuern Böhme und Ebrard zur Annahme einer Inversion veranlaßt. Es liegt auch der Nachdruck nicht darauf, daß Gott selbst und nicht ein Mensch als Richter der Gemeinde der Heiligen auf Erden gegen ihre Widersacher Recht schafft (Hofm.). Ebenso wenig ist eine Hindeutung auf den Partikularismus der Juden erkennbar (Bleek, de Wette, Lün.).

6. **Geistern der vollendeten Gerechten.** Kraft der religiösen Gemeinschaft mit Gott stehen die noch lebenden Christen schon in derselben Reichsgenossenschaft, zu welcher die abgeschiedenen Geister der Gerechten gehören, nämlich der entschlafenen Frommen nicht blos des Alten Bundes (Schlicht., Bl., de W.,

Ebrard u. a.), auch nicht blos des Neuen (Grot., Beng., Storr, Lün. u. a.), sondern beider (Böhm., Thol., Bisp., Del., Riehm, Alford). Sie heißen τετελειωμένοι, nicht weil sie den irdischen Lebenslauf vollbracht haben (Calv., Limb., Böhm. u. a.), auch nicht im Sinne der Vollkommenen = τέλειοι (Theophylakt, Luther u. a.), sondern weil Christus sie ans Ziel der Vollendung gebracht hat. Denn obwohl sie noch nicht auferstanden sind und überhaupt die schließliche, für alle Gläubigen des Alten und Neuen Testaments gemeinsame τελείωσις noch zu erwarten steht Kap. 11, 40, so hat ihnen doch Christus ὁ καταβάς und ὁ ἀναβάς Eph. 4, 10 die Pforten des Todtenreiches schon aufgethan Offb. 1, 18. Es ist schon vor der Auferstehung ein Dasein bei dem Herrn möglich geworden. Phil. 1, 23; vgl. Joh. 14, 2.

7. **Mittler eines neuen Bundes, Jesu.** Der historische Eigenname des Mittlers ist gewählt, weil durch den Kreuzestod des Menschgewordenen jene διαθήκη zu Stande kam, welche Kap. 8, 8. 13; 9, 15 καινή genannt ward als eine ihrer Qualität nach neue (feodus novum), hier aber νέα heißt, was Böhm., Kuinöl u. A. ohne Grund hier als gleichbedeutend nehmen, was vielmehr diesen Bund als recens charakterisirt, als neu der Zeit nach und als jugendfrisch.

## Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Die sinaitische Gesetzgebung hat einen drohenden, ja furchtbaren Charakter, welcher die Erhabenheit des zwar auf Erden durch seine Stimme sich offenbarenden, aber selbst unsichtbar bleibenden Gottes stark hervortreten läßt und ihr gegenüber den sündigen Menschen mit dem Gefühl durchschauert, daß er den Blitzen der Gerechtigkeit dieses Himmelskönigs verfallen ist und dem Donner seiner Rede nichts zu entgegnen hat, so daß er der Gegenwart Gottes nicht froh werden kann, vielmehr vor dem Wettersturm seiner Annäherung fliehen würde, wenn ihn nicht die Hand und der Befehl des Allmächtigen hielte. Dieses Schauern der Furcht vor Gott empfand selbst der Mittler der Offenbarung Gottes an das Volk, weil er nur ein Mensch war, der selbst des versöhnenden Mittlers bedurfte. Obgleich eine irdische Stätte der Offenbarung Gottes vorhanden war, so blieb Gott doch selbst unnahbar, und die Naturerscheinungen, in denen er seine Gegenwart kundgab und den Charakter seiner dermaligen Offenbarung andeutete, verhüllten zugleich sein Wesen. Demgemäß ist auch der Charakter des Gottesvolks des Alten Bundes nur der einer äußerlichen Heiligkeit und Gottzugehörigkeit, welcher das, was sein soll, ausspricht und abbildet, aber es nicht erwerben und nicht mittheilen kann.

2. Die Christen dagegen sind das wahre Gottesvolk mit Bürgerrecht im Himmel und mit allen Gnadenmitteln auf Erden versehen, so daß sie bei ihrer Wallfahrt hienieden schon nicht blos mit himmlischen Gütern gesegnet, sondern in das himmlische Wesen versetzet sind, Eph. 2, 6, und ihr πολίτευμα im Himmel haben Phil. 3, 20, mit dessen Bewohnern sie schon jetzt als dem Reiche Gottes Angehörige Gemeinschaft haben, und wohin der Zutritt ihnen als Gliedern des Neuen Bundes ermöglicht ist durch das Blut des Mittlers desselben, welches die damit Besprengten zu dem Richter in ein Gnadenverhältniß stellt und als Blut des Gerechten, der in Kraft unauflöslichen Lebens uns aufs vollkommenste und immerdar vertritt, den Racheruf Abels, des unschuldig Gemordeten, dessen Gott nicht vergessen hat Kap. 11, 4, mächtig übertönt.

3. Die Erwähnung der Geister der zur Vollendung gebrachten Gerechten spricht ebenso wohl gegen die Annahme eines Seelenschlafes der Verstorbenen als gegen die eines Fegefeuers.

## Homiletische Andeutungen.

Woran wir erkennen, daß der Mittler der Offenbarung des Alten Bundes noch nicht der rechte gewesen. — Die Verschiedenheit der Stimme Gottes im Gesetz und im Evangelium. — Durch den Eintritt in die christliche Kirche treten wir in Gemeinschaft mit einer himmlischen Welt. — Was uns am meisten schreckt, am kräftigsten tröstet, am zärtlichsten lockt. — Unsere Verbindung mit dem Himmel macht uns auf Erden geschickt zur Ueberwindung der Welt.

Starke: Die Herrlichkeit des Neuen Bundes verbindet alle, die darin leben zu desto größerer Heiligkeit. — Mit dem Gesetz des Allerhöchsten ist's kein Kinderspiel; es gebeut und dräuet. Können wir es nicht erfüllen, so müssen wir uns doch in heiliger Ehrerbietigkeit fürchten und Schutz suchen bei dem, der es für uns erfüllet hat. — Die Gläubigen sind hier auf Erden schon wirklich selig und gehen in dem seligen Gnadenstande aus einer Seligkeit in die andere. — Siehe, wir sollen Bürger sein des himmlischen Jerusalems, Mitgenossen Christi, der heiligen Engel und der Auserwählten. — Durch den Glauben wohnt Christus in unsern Herzen, wir haben ihn und genießen sein; aber im Himmel werden wir ihn recht sehen, besitzen und satt werden.

Hahn: Wir sind mit so viel Gnade überhäuft, daß es der größte Undank und Kaltsinn wäre, wenn man uns das auch nicht anspürte. — Der Unterschied, daß wir noch in der Fremde und einige schon daheim sind, trägt dem Herrn Jesu nichts aus, und es macht ihm keine Sorge, wie er uns zu seiner Zeit auch dahin bringen werde. — Wir haben im Geist einen beständigen Zutritt hinauf und einen Genuß von oben herab.

Heubner: Die Christengemeinde ist eine Pflanzschule der himmlischen. — Der Christ allein hat die Hoffnung der seligen Gemeinschaft mit allen Heiligen. —

Tholuck: Je größer die Gnade, die uns erwiesen, desto ernster die Verantwortlichkeit, so wir ihrer nicht achten.

Appuhn: Die Kinder Gottes auf Erden und die Kinder Gottes im Himmel sind innig verbunden.

Hedinger: Gnade, nicht Zorn soll unsern Gehorsam schärfen. — Je schönere Stadt, je williger der Bürgerdienst.

## V.

### Die Strafwürdigkeit des Abfalls steht im Verhältniß zu den Segnungen und zu den Pflichten des Neuen Bundes.

Kap. 12, 25—29.

25 Sehet zu, daß ihr euch nicht weigert des Redenden; denn wenn jene nicht entrannen, als
sie des auf Erden Offenbarungsworte Redenden sich weigerten, um wie viel[1]) weniger wir,
26 wenn wir dem vom Himmel her [sich Offenbarenden] uns abkehren, *dessen Stimme damals
die Erde erschütterte, jetzt aber hat er verheißen folgendermaßen: »Noch einmal erschüttere[2])
27 ich nicht allein die Erde, sondern auch den Himmel.« *Dieses »Noch einmal« aber thut eine
Wandelung des zu Erschütternden kund als eines dazu Gemachten, daß das nicht Erschütterliche
28 bleibe. *Deshalb, da wir ein unerschütterliches Reich überkommen, lasset uns Dankbarkeit
bezeigen[3]), durch welche wir wohlgefälliger Weise Gott dienen mit Scheu und Ehrfurcht[4]);
29 *denn es ist ja unser Gott ein verzehrendes Feuer.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Des Redenden u. s. w.** Stände der erste Satz für sich allein, so würde man an das Blut denken, von welchem unmittelbar vorher gesagt ist, daß es besser redet als Abel. Dann wäre die Ermahnung ausgesprochen, daß wir uns der Besprengung mit demselben nicht in Weigerung des Glaubensgehorsams entziehen sollen, weil wir sonst der Versöhnung nicht theilhaftig würden, mithin dem kommenden Gericht nicht zu entrinnen vermöchten. Es ist aber von dieser Grundlage des Gedankenzusammenhanges und der Redeverknüpfung aus doch der Ermahnung eine andere Wendung und Fassung gegeben. Der Redende, dessen wir uns nicht weigern sollen, ist als Person gefaßt. Man könnte deshalb, da auch vorher schon nicht Abels Blut, sondern Abels Person genannt war, an den kraft seines sühnenden Blutes im Himmel für uns sprechenden und deshalb vom Himmel herzu uns redenden Erlöser zu denken geneigt sein (Oekum., Primas., Böhme, Ebrard); oder auch, da vom Entrinnen die Rede ist und dadurch der Gedanke an das Gericht nahe gelegt wird, auf Christum als den vom Himmel her zum Weltgericht Kommenden (Ewald) rathen. Und da gesagt wird, daß wir Glieder des N. B. noch weniger Aussicht auf Entrinnen haben als diejenigen, welche des auf Erden Offenbarungsworte Redenden sich weigerten, so liegt auch der Gedanke nahe, daß mit diesem letzteren Moses gemeint sei (Chrys., Oekum., Carpz. u. a.), dem dann Christus zwar nicht als der vom Himmel her „Redende", sondern vielmehr als der vom Himmel her „Gekommene" d. i. nicht auf dem natürlichen Wege in die Menschheit Eingetretene (Tholuck) entgegengesetzt werde, also dem irdischen Menschen der eigene Sohn als Dolmetsch (Lün.). Aber zunächst ließe sich sachlich hiergegen einwenden, daß recht eigentlich Gott in seinem Sohne *ἐπὶ γῆς* geredet habe, bei der Offenbarung auf Sinai aber ohne sich völlig in Israel herabzusenken *ἐξ οὐρανοῦ* cf. 2 Mos. 20, 22; 5 Mos. 4, 36; Neh. 9, 13 (de Wette), daß mithin nur unklare Gedanken und schiefe Gegensätze entstehen würden. Ferner steht sprachlich obiger Annahme der Umstand entgegen, daß durch Inhalt wie Verknüpfungsweise des folgenden Satzes derselbe Gott als der einst auf Erden Redende und jetzt vom Himmel her sich Offenbarende bezeichnet wird. Man muß aber zur richtigen Erfassung des Gegensatzes zweierlei betrachten, nämlich 1) daß *τὸν ἀπ' οὐρανῶν* ohne Beisatz steht; und 2) daß nicht auf die Verschiedenheit der Personen, deren sich Gott bei Stiftung des A. und des N. Bundes bedient hat, der Nachdruck gelegt ist, sondern mit Hinweisung auf die Verschiedenheit der Offenbarungsweisen eines und desselben Gottes insonderheit auf die noch größere Verpflichtung der Glieder des N. B. zum Glaubensgehorsam, als solche mit Recht schon von den Gliedern des A. B. hatte gefordert werden können. Bei Stiftung des A. B. redete Gott auf Erden und zwar so, daß er die Erde erschütterte; es war eine lokale, der Vergangenheit angehörige, Schrecken erregende Gottesoffenbarung. Jetzt, nachdem der Stifter des N. B. zum Himmel heimgekehrt ist, tritt der Charakter der durch ihn ver-

[1]) Nach den besten Auktoritäten ist zu lesen *ἐξέφυγον ἐπὶ γῆς παραιτησαμένοι τὸν χρηματίζοντα, πολὺ μᾶλλον.* So auch Sin.

[2]) Statt *σείω* ist *σείσω* zu lesen nach Sin. A. C. 6. 47. 53.

[3]) Die lect. rec. *ἔχωμεν* ist geschützt durch A. C. D. L. M. ꝛc. Ebenso die Lesart *λατρεύωμεν.* Sin. hat in beiden Fällen den indicat.

[4]) Statt *μετὰ αἰδοῦς καὶ εὐλαβείας* ist zu lesen *μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους* nach Sin. A. C. D*. 17. 71. 73. 80. 137.

mittelten Gottesoffenbarung als einer solchen hervor, welche der räumlichen und zeitlichen, überhaupt der irdischen Beschränktheit und Vergänglichkeit entnommen ist und mit der Verheißung einer Umgestaltung Himmels und der Erden thatsächlich und vom Himmel her Ernst macht. Sie hat also nicht einen schreckenden, sondern einen tröstenden (Hofm.) Charakter, will aber in der Gegenwart von den auf Erden lebenden Gemeindegliedern als eine vom Himmel her an sie gerichtete Gottesoffenbarung um so ernstlicher zu Herzen genommen sein, als sie die letzte und für immer abschließende ist, von welcher der Gedanke an die Schlußkatastrophe und an das mit ihr verbundene Endgericht unabtrennbar ist.

2. **Jetzt aber hat er verheißen.** Das in οὗ enthaltene Subjekt ist gemeint, aber nicht genannt, und der ganze Satz grammatisch aus Zusammenziehung zweier Aussagen entstanden: denn das νῦν bezieht sich auf die Zeit der beginnenden Erfüllung dessen, was Gott durch Hagg. 2, 6 ff. verkündigt hat; ἐπήγγελται ist perf. pass. in medialer Bedeutung wie Kap. 4, 21.

3. **Noch einmal.** Die erste Erschütterung geschah bei der Gesetzgebung 2 Mos. 19, 18, wo jedoch die LXX λαός statt ὄρος übersetzen, weshalb unser Verfasser sich wohl auf Richt. 5, 4. 5 bezieht, vgl. Ps. 68, 9; 114, 7. Eine dieser Machtbeweisung Jehovahs gleichartige wird von den Propheten für die messianische Endzeit geweißagt Mich. 7, 15; Hab. 3 und Hagg. 2. Der Verfasser folgt der hier fehlerhaften Uebersetzung der LXX. Im Grundtexte heißt es: Noch eines, wenig ist es. Diese aus Hos. 1, 4 erweiterte Zeitbestimmung sagt nach Hitzig und Hofmann zweierlei: daß nämlich die Zeit bis zur großen Weltveränderung von jetzt ab nur eine Epoche bilden und daß dieselbe nur eine kurze sein werde. Die Beweisführung aus dem ἔτι ἅπαξ trifft also der Sache nach das Richtige, wenn sie auch der Form nach an eine falsche Uebersetzung sich anlehnt.

4. **Als eines dazu Gemachten, daß.** Sowohl der Ausdruck ὡς πεποιημένον als der Finalsatz zeigen, daß bei der Erschütterung nicht an die geschichtliche Katastrophe beim Eintritt des Christenthums in die Welt zu denken ist (Coccej., a Lapid., Böhm., Klee u. a.), sondern an die Endzeit (Theodoret, Theoph., Erasm., Bez., Bl., Thol. u. a.). Schon bei der Schöpfung war es abgesehen und angelegt auf die letzte, jetzt beginnende Wandelung des Erschütterlichen ins Unerschütterliche Röm. 8, 21 oder, wie es Kap. 4, 4—9 heißt, auf den σαββατισμός. Wegen dieser Parallele, mit welcher Kol. 1, 16; Eph. 1, 10 hinsichtlich des Gedankens stimmen, ist die Beziehung des Absichtssatzes auf μετάθεσιν (Theod., Oek., Bl., de W., Lün. u. a.) um so mehr abzuweisen, als auch der neue Himmel und die neue Erde geschaffene Jes. 65, 17 und gemachte Jes. 66, 22 heißen. Bei der Verbindung des ἵνα mit ὡς πεποιημένον ist es passender, mit Grot., Beng., Thol., Hofm., Del. u. a. μένειν in der gewöhnlichen Bedeutung zu nehmen, welche auch durch Jes. 66, 22 unterstützt wird, als in der Apostg. 20; 5, 23 und oft bei LXX vorkommenden des „Wartens auf etwas" (Storr, Böhme u. a.).

5. **Deshalb, da wir** u. s. w. Mit διό wird aus den letzten Worten des voraufgehenden Verses die Ermahnung folgerungsweise abgeleitet und durch den Partizipialsatz motivirt Dan. 7, 18. Schon wegen Fehlens des Artikels vor βασιλείαν darf dieser Satz nicht mit Calv., Schlicht., Beng. u. a. zur Ermahnung selbst gezogen werden. Auch läßt sich nicht mit Bez., Schlicht., Grot., Bisp. u. a. übersetzen: Lasset uns die Gnade festhalten. Dann dürfte bei χάριν der Artikel nicht fehlen und statt ἔχωμεν müßte κατέχωμεν stehen, wie Kap. 3, 6. 14; 10, 23 oder κρατῶμεν wie Kap. 4, 14.

6. **Denn es ist ja unser Gott.** Sollte der Gedanke ausgesprochen sein, daß auch unser Gott, der Gott des Neuen Testaments, ebenso wie der des Alten Testaments ein verzehrendes Feuer sei (Bl., de W., Thol., Bisp.), dann müßte geschrieben sein καὶ γὰρ ἡμῶν ὁ θεός. Auch führen Wortstellung und Zusammenhang nicht auf den Gedanken, daß Gott nicht blos ein Gott der Gnade, sondern auch der strafenden Gerechtigkeit sei (Lün.). Es wird mit Beziehung auf 5 Mos. 4, 24 eine Wesensbestimmtheit Gottes angegeben, nicht blos eine Eigenschaft neben einer andern hervorgehoben. Bei dieser Auffassung ist καὶ γάρ = etenim, wie Luk. 1, 66; 22, 37 (Del., Riehm).

### Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Wir können uns weigern, anzunehmen und zu befolgen, was Gott mit uns redet; aber wir können uns weder der Verantwortung noch dem Gericht Gottes über ein solches Verhalten entziehen.

2. Unsere Verantwortlichkeit ist um so größer, je erhabener und gnadenreicher die Offenbarung Gottes im Neuen Testamente ist, welche sich zu der im Alten Testamente bezeugten verhält, wie der Himmel zur Erde.

3. Diese christliche Offenbarung ist zugleich die abschließende und die vollkommene, so daß nichts weiter zu erwarten steht, als die letzte, Himmel und Erde umgestaltende Erschütterung aller Dinge bei der Wiederkunft des Herrn.

4. Auf das ewig bleibende und unveränderliche Reich der Herrlichkeit war es schon bei der Schöpfung der Welt von Gott abgesehen und angelegt; und auf seine Herbeiführung zielen alle Offenbarungen, Anstalten und Führungen Gottes in der Weltgeschichte.

5. Dies ewige Reich sollen wir Christen als Kinder Gottes und Miterben Jesu Christi Röm. 8, 17 zu Besitz überkommen; dafür sind wir Gott eine Dankbarkeit schuldig, welche sich in einem ihm wohlgefälligen Dienst zu erweisen hat, welcher für uns selbst den größten Gewinn abwirft und die reichste Verheißung hat. Ps. 50, 23.

6. Unser kindliches Verhältniß zu Gott darf ebenso wenig eine unziemliche Vertraulichkeit als eine falsche Sicherheit erzeugen, sondern will mit einer Behutsamkeit und Ehrfurcht behandelt sein, wie es die Natur Gottes mit sich bringt, in welcher das Feuer heiliger Liebe das Unheilige verzehrt und das Lebensfähige entflammt.

### Homiletische Andeutungen.

Gott redet mit uns; dann sucht er an uns sein Wort; darnach richtet er uns. — Jede Offenbarung Gottes ist von großen Erschütterungen und von Bewegungen im Himmel und auf Erden begleitet; wie verhält sich unser Herz dazu? — Wir können weder Unwissenheit noch Unvermögen vorschützen, wenn wir dem kommenden Zorn nicht entrinnen. — Die Verwerfung der höchsten Gnade zieht auch die schwerste Strafe nach sich. — Wie verschieden auch der Alte Bund vom Neuen ist, es ist ein Gott, der in beiden redet, richtet und rettet. — Die Welt, wie mächtig und groß sie sei, kann uns gegen den Zorn Gottes nicht schützen und das Reich Gottes nicht rauben; aber sie kann den einen herbeiziehen und um das andere betrügen. — Das Reich der Natur soll durch das Reich der Gnade zum Reiche der Herrlichkeit verkläret werden. — Das Reich Gottes ist der Zweck der Schöpfung, die Offenbarung das Mittel seiner Erfüllung.

Starke: In der Pflicht, durch die Gnade Gottes dienen, ihm zu gefallen mit Zucht und Furcht, liegt eine schöne Verbindung des Gesetzes und Evangelii. — Die Gläubigen empfangen das Reich nicht als bloße Unterthanen, sondern auch als Reichsgenossen, die mit auf Christi Thron erhoben werden Off. 1, 16; 3, 21; 5, 9 ff. nach dem Rechte ihres königlichen Priesterthums 1 Petr. 2, 9. — O Jammer! sündiget doch die Welt wider Gottes Gebote so sicher, als wenn kein Rächer mehr wäre; ja, sie treibet nur einen Scherz damit. Aber Gott ist ein verzehrend Feuer. Ps. 2, 11. 12.

Rieger: Gott ist immer im Geben, der Herr Jesus immer im Bescheiden; und wir immer im Empfangen des unbeweglichen Reiches; und damit schwingen wir uns über alles, was der Veränderung unterworfen ist, hinaus.

Heubner: Die Herrlichkeit des Christenthums verpflichtet zum höchsten Dank.

Hedinger: Gezwungene Liebe nicht die beste. Die Verbindlichkeit aber ist groß, fromm zu sein; deren vergiß nicht.

---

## Schluß des Briefes.

### A.

### Sittliche Ermahnungen von allgemeinerem Charakter.

### Kap. 13, 1—6.

1 Die Bruderliebe bleibe. 2 *Der Gastfreundschaft vergesset nicht; durch solche haben
3 nämlich etliche, ohne es zu wissen, Engel beherberget. *Gedenket der Gefangenen als Mit-
4 gebundene, der Ungemach Leidenden als selbst auch im Leibe Befindliche. *Werthgehalten
die Ehe in allem und das Ehebett unbefleckt; Hurer aber[1]) und Ehebrecher wird Gott richten.
5 *Frei von Habsucht die Sinnesart, sich genügen lassend an dem Vorhandenen; denn er selbst
hat gesagt: »Schlechterdings nicht will ich dich lassen noch irgendwie dich versäumen«; so daß
6 wir getrost sprechen: *»Der Herr ist Helfer mir und nicht hab' ich mich zu fürchten; was kann
mir thun ein Mensch?!«

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Bleibe.** Dieser Ausdruck zeigt an, daß die in der Gemeinde einst so mächtige Bruderliebe, d. h. die gegenseitige Liebe der Christen, zur Zeit der Abfassung unseres Briefes noch wirksam in derselben gewesen sein muß, worauf auch Kap. 6, 10; 10, 32 ff. hinweisen; während Kap. 10, 26 die Nothwendigkeit einer Ermahnung zur Uebung dieser Tugend zeigt. Von dem Herrn selbst war diese *φιλαδελφία*, welche nach 2 Petr. 1, 7 einen engeren Kreis innerhalb des größeren der *ἀγαπή* bildet, als besonderes Kennzeichen seiner Jünger angegeben Joh. 13, 35, und nicht blos Tertullian schildert mit den lebhaftesten Farben ihr Walten in der Kirche seiner Zeit, sondern auch der Spötter Lucian muß widerwillig von der Macht derselben Zeugniß ablegen, wenn er sagt (de morte Peregrini §. 13): „Ihr vornehmster Gesetzgeber hat ihnen die Meinung beigebracht, daß sie alle unter einander Brüder wären, sobald sie übergegangen, d. h. die griechischen Götter verleugnet und sich zur Anbetung jenes gekreuzigten Sophisten bekannt hätten und nach dessen Vorschriften lebten." Auch sagt noch Julian (ep. 49), daß *ἡ περὶ τοὺς ξένους φιλανθρωπία* ein Hauptbeförderungsmittel der *ἀθεότης* der Christen gewesen sei.

[1]) Die Partikel *δέ* lesen C. D***. J. K., dagegen *γάρ* Sin. A. D*. M. Der erstern Lesart folgt die Peschito, der andern die Itala und Vulgata.

2. **Vergesset nicht.** Die Konstruktion von λανθάνω mit dem Partizip ist echt griechisch. Erinnert wird an die Erfahrungen Abrahams und Lots 1 Mos. 18, 19; vielleicht auch an Matth. 25, 44. 45. Sachparallelen sind Röm. 12, 13; 1 Tim. 3, 2; Tit. 1, 8; 1 Petr. 4, 9. Ob ἔλαθον mit ἐπιλανθάνεσθε eine Paronomasie bildet (Lün.), ist zweifelhaft (Del.). War die eigene Glaubenszuversicht geschwächt, so verlor sich auch allmählich die Lust, sich der aus der Fremde gekommenen Glaubensgenossen anzunehmen, obwohl diese auf die Bethätigung der Bruderliebe insonderheit angewiesen waren.

3. **Als Mitgebundene — — als selbst auch im Leibe Befindliche.** Um in beiden Sätzen für ὡς die gleiche Bedeutung festzuhalten, ist es weder nöthig noch zulässig, mit Böhme u. a. das Mitgebundensein metaphorisch vom Leben und Leiden in der ecclesia pressa, oder mit Calvin u. a. das σῶμα von der Kirche als dem Leibe Christi zu verstehen. Man kann mit Oekum. auch für den ersten Satz die kausale Bedeutung des ὡς annehmen, die für den zweiten Satz unleugbar ist. Aber in seiner Uebersetzung: „da wir mit ihnen genau verbunden sind", liegt nur der Gedanke, daß wir kraft der gliedlichen Gemeinschaft mit den gefangenen Brüdern in Liebestheilnahme ihrer zu gedenken uns verpflichtet fühlen sollen. Es ist deshalb räthlicher, das erste ὡς als Partikel der Vergleichung zu nehmen.

4. **Die Ehe in allem.** Im Neuen Testamente heißt γάμος sonst die Hochzeit und deren Feier, hier, wie bei den Griechen, die Ehe. Ἐν πᾶσιν heißt nicht: bei allen Völkern (Peschito, Bez., Grot. u. a., welche zu τίμιος irrig ἐστί ergänzen), sondern: in jeder Beziehung, in allen Stücken. Sollte die Vorschrift ausgesprochen sein, daß die Ehe bei allen ehrlich gehalten werden solle (Luther u. a.), oder daß kein Unverheiratheter sie verschmähen solle (Böhme, Schulz u. a.), oder daß sie keinem Menschen versagt werden dürfe (Calv.), so würde wahrscheinlich παρὰ πᾶσιν gesetzt sein.

5. **Er selbst hat gesagt.** Nicht Christus (Bez., Böhm., Klee), sondern Gott in der Schrift. Vollständig finden sich diese Worte 5 Mos. 31, 6. 8, wiederholt 1 Chron. 28, 20. Aber von Gott wird dort in der dritten Person gesprochen. Einzelne Theile dieser Trostrede, so daß Gott in der ersten Person spricht, finden sich 1 Mos. 28, 15; Jos. 1, 5; Jesaj. 41, 17. Wörtlich so wie hier bei Philo ed. Mangey I, 430. Daß aus Philo der Verfasser unmittelbar geschöpft (Bleek, de W.), ist schwerlich anzunehmen. Eher läßt sich vermuthen, daß der Spruch in dieser Gestalt schon zum Sprichwort geworden (Beng.) oder daß er im liturgischen und homiletischen Gebrauche der hellenistischen Synagoge, durch Verschmelzung verwandter Aussagen mit der Grundstelle 5 Mos. 31, 6 entstanden sei (Del.). Die doppelte Negation im ersten, die dreifache im zweiten Gliede dient zur Verstärkung. Die Erinnerung an die Verfolgungen der Gemeinde vermittelt das aus Ps. 118, 6 entnommene Bekenntniß des Gläubigen.

### Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Die Bruderliebe steht unter den Kennzeichen der Kinder Gottes voran 1 Joh. 5, 1 und hört, wenn sie echt ist, nimmer auf 1 Kor. 13, 8. Ihre Reinheit, Kraft und Dauer hängt aber von der Beschaffenheit unseres Verhältnisses zu Christo und eben damit von der unseres Glaubens ab. Sie kann deshalb ebenso wenig der Nahrung, Pflege und Zucht entbehren, als sie der Uebung sich jemals entschlagen darf.

2. Der Uebung der Gastfreundschaft kann man leicht überdrüssig werden, sie mit Unlust, Verdrießlichkeit und Scheelsucht vollziehen, sie eigenwillig und selbstsüchtig beschränken, sie als eine Last und Plage betrachten und behandeln. Wir müssen deshalb an diese Pflicht als an eine Liebespflicht freundlich erinnert werden und auf den Segen merken lernen, der uns darin zu Theil wird, damit uns die Opfer, welche wir bringen müssen, und die Entbehrungen, welche wir uns auflegen, nicht zu schwer fallen oder zum Selbstruhm reizen. Und dieser Segen geht über unser Wissen und Verstehen hinaus. Wir können Boten Gottes in unser Haus bekommen, ja Christum selbst in seinen geringsten Dienern aufnehmen. Matth. 25, 35 ff.

3. Die Verbindung, welche wir mit den Leidenden auf zwiefache Art haben, nämlich durch geistliche und durch natürliche Genossenschaft, soll sich auch durch mitleidsvolle und thatkräftige Theilnahme in jedem besonderen Falle zu erkennen geben; und da dies schwierig ist und oft ungelegen kommt, so werden wir theils an das Gesetz erinnert, gemäß dessen alle Glieder mit leiden, wenn ein Glied leidet, 1 Kor. 12, 26; theils an die eigene, von dem Leben im Leibe nicht abzutrennende Leidensgefahr.

4. Der dem Ehestande als einer von Gott eingesetzten und gesegneten Ordnung gebührende Charakter und die dem Ehebett oder dem Gebrauch des Ehestandes nach Gottes Willen zukommende Reinheit bedürfen beide einer besonderen Achtsamkeit, Pflege und Zucht. „Der schreckliche Ausspruch über Hurer und Ehebrecher ist über alles Raisonniren und Deuteln hinaus, was man aus des Menschen reizender Lust, aus dem Lauf der Welt, aus den Schwierigkeiten einer ordentliche Ehe zur Entschuldigung aller solcher Unreinigkeiten oft auftreiben will. Bei Gottes Gericht wird es auch an das Licht kommen, wie viel einem jeden durch Erkenntniß Gottes und unseres Herrn Jesu Christi Kraft und Licht angeboten war, diesem Unflath der Welt zu entfliehen. Ja, da wird es auch offenbar werden, daß die meisten nicht aus unüberwindlicher Macht ihrer Natur, sondern aus muthwillig übertriebener, durch fürwitziges Bücherlesen und üppigen Umgang genährter Lust zu Fall gekommen sind; ja, oft selbst

ihre im Sündendienst bereits ermüdete und mit Ekel davon abgestandene Natur wieder dazu erhitzt und angetrieben haben. Da wird es aber auch an das Licht kommen, was für Ränke man dazu gebraucht habe, der Menschen Gericht zu entgehen, und warum mancher dem andern so durchgeholfen habe, und wie mancher diese Lust lieber mit sich vor Gottes Gericht genommen, als sie auf dem Sterbebett noch von sich gethan hat." (Rieger.)

5. Wollust und Ueppigkeit führen nicht blos zur Verschwendung, sondern auch zur Ungenügsamkeit und dadurch zur Habsucht, zuletzt sogar nicht selten zum Geiz. Doch auch hiervon abgesehen steht die ungenügsame und habgierige Sinnes- und Handlungsweise (τρόπος) im Widerspruche mit der christlichen Herzens- und Lebensstellung Matth. 6, 19—34; Kol. 3, 5; Phil. 4, 11, 12; 1 Tim. 6, 6 und führt in schwere Versuchungen und zu großen Gefahren 1 Tim. 6, 9 ff. Eine gute Waffe hiergegen, wie gegen die Furcht vor der Menschen Bosheit und Gewalt ist der Gebrauch des Wortes Gottes, wodurch das Vertrauen auf den lebendigen Gott geweckt und genährt wird, der verheißen hat, er wolle uns weder seine Gegenwart noch seine Hülfe entziehen.

### Homiletische Andeutungen.

Was hindert und was fördert am meisten die Uebung der christlichen Liebe? — Wir haben in Leiden und Anfechtungen nicht blos die brüderliche Theilnahme, sondern auch den Trost des Wortes Gottes und die Hülfe des Herrn. — Der Glaube die Mutter aller Tugenden. — Die Kennzeichen des wahren Christenthums. — Wie wir in der Welt und im Fleische lebend Welt und Fleisch überwinden? Wir werden entweder von Gott gerichtet oder gerettet; ein Drittes gibt es nicht.

Starke: Die Liebe ist eine Haupttugend, die alle anderen in sich fasset Röm. 13, 10, und eine Frucht des Heil. Geistes, dadurch der Glaube thätig ist, Gal. 5, 6. — Die brüderliche Liebe muß nicht eine Wortliebe sein, sondern sich in der That beweisen, sonderlich gegen die, welche um des Evangelii willen vertrieben worden, gefangen sind oder sonst Verfolgung leiden, daß man ihnen Rath, Hülfe und Erquickung reiche. 1 Joh. 3, 18. — Es ist eine gnädige Vorsorge Gottes, daß, obgleich die Gottlosen gern alle Frommen auf einmal vertilget oder doch gedrückt sähen, dennoch die Leiden nur nach und nach über einige vor andern gehen, damit die noch Verschonten sich der Gedrückten annehmen können und sollen. Offb. 12, 12. — Wer klug ist, der läßt die Betrachtung des gerechten Gerichts Gottes sich von Sünden zurückhalten. Pred. Sal. 12, 13. 14. — Die Sünde der Hurerei und des Ehebruchs kann nicht scharf genug vor der Welt bestraft werden, daher sich Gott dieselbe zu strafen vorbehalten hat. — Das wenige eines Frommen ist besser, als das große Gut eines Gottlosen. — Ein Christ muß alles, was er in der Heil. Schrift von andern lieset, getreulich auf sich ziehen und anwenden, als wie es die Sache selbst mit sich bringet. — Menschliche Schwachheit fürchtet sich vor Menschen, als wenn sie ihre vergnügliche Ruhe und Zufriedenheit stören könnten. Aber getrost! wer wollte denen schaden können, die Gott in seinen Schutz genommen? Röm. 8, 31; 1 Petr. 3, 14.

Rieger: Des Glaubens Art und Kraft ist, jedes Wort Gottes eilends nehmen und für sich deuten, eben damit aber versiegeln, daß Gott wahrhaftig sei. — Wer allein auf Gott zielet, der hat auch einen reichen Trost an Gott. — Das ist des Psalterbuchs Vorzüglicheres, daß darin die göttlichen Verheißungen, schon in lauter Glaubensnahrung und Kraft verwandelt, uns vorgelegt werden.

Hahn: Es hat oft ein Gast einen unsichtbaren Begleiter, da ist alsdann die Zehrung gut bezahlt. — Die Welt läßt einander im Stich; aber die Gläubigen stehen alle für einen Mann. — Die Bruderliebe hat zwei Hindernisse; das unzüchtige Fleisch und den Geiz. — Gott macht den Austheiler der Leiden wunderbar; der eine leidet früh, der andere spät. Was also noch nicht da ist, kann noch kommen. Daher gedenket in dem Gebet und in den Wohlthaten der Elenden. — Der Mensch sorgt immer, es gehe ihm aus. Aber Gott ist uns gut für allen Mangel.

Schleiermacher: Ueber die christliche Gastfreundschaft. (Predigten über den christlichen Hausstand.)

Heubner: Je theurer uns unser Glaube ist, desto theurer sind uns Glaubensverwandte. — Im Christenthum hat die Keuschheit einen religiösen Grund. — Vertrauen auf Gott ist die beste Verwahrung gegen Nahrungssorgen und macht frei von Menschenfurcht.

Hedinger: Liebe hat seltene Triebe; die beste hat gerne Gäste. Wen? Die es zeitlich nicht haben, zu vergelten.

## B.

## Spezielle Ermahnungen in Bezug auf die Neigung zum Abfall.

### Kap. 13, 7—17.

Gedenket eurer Führer, als welche euch das Wort Gottes verkündigt haben; auf ihres Wandels Ausgang hinschauend ahmet ihren Glauben nach. *Jesus Christus gestern und heut' derselbe und in Ewigkeit. *Durch mancherlei und fremdartige Lehren lasset euch nicht wegziehen[1]); denn schön ist es, daß durch Gnade befestigt werde das Herz, nicht durch Speisen,

[1]) Statt περιφέρεσθε ist παραφέρεσθε zu lesen nach Sin. A. C. D. und den meisten Minuskeln.

von welchen keinen Gewinn gehabt, die sich darin umherbewegt[1]). *Wir haben einen Altar, 10
von welchem zu essen nicht Macht haben, die dem Zelte dienen. *Denn von welchen Thieren 11
das Blut für Sünden[2]) in das Allerheiligste durch den Hohenpriester eingebracht wird, deren
Körper werden verbrannt außerhalb des Lagers. *Deshalb hat auch Jesus, damit er das 12
Volk vermittelst seines eigenen Blutes heiligte, außerhalb des Thores gelitten. *Demnach lasset 13
uns zu ihm hinausgehen außerhalb des Lagers, seine Schmach tragend; *denn nicht haben 14
wir hienieden eine bleibende Stadt, sondern nach der zukünftigen trachten wir. *Vermittelst 15
seiner also lasset uns Opfer der Lobpreisung Gott allezeit darbringen, das ist, Frucht seinen
Namen dankbar bekennender Lippen. *Des Wohlthuns aber und Mittheilens vergesset nicht; 16
denn an solchen Opfern hat Gott Wohlgefallen. *Gehorchet euren Vorstehern und willfahret; 17
denn sie wachen für eure Seelen[3]) als die da Rechenschaft ablegen sollen, auf daß sie dieses
mit Freuden thun und nicht seufzend; denn unersprießlich ist euch das.

## Exegetische Erläuterungen.

1. **Führer.** Der Ausdruck *ἡγούμενοι*, welcher sich auch Apostg. 15, 22; bei Klemens Rom. (ad. Cor. c. 1 u. 37) und im Martyr. St. Ignat. §. 4 findet, führt nicht auf eine andere Form der Kirchenleitung (Dav. Schulz) als die gewöhnliche. Auch Chrys. erklärt dies Wort, obwohl es zu seiner Zeit schon speziell die Aebte bezeichnete, durch *ἐπίσκοποι*. Verwandt ist die Bezeichnung der Leiter der Gemeinde 1 Thess. 5, 12 mit *προϊστάμενοι*.

2. **Wandels Ausgang.** Unter *ἔκβασις τῆς ἀναστροφῆς* ist nicht die Entwicklung (Oek., de Dieu) und nicht der Erfolg des Wandels für andere (Braun, Cramer) oder für die Vollendeten selbst im Himmel (Storr u. a.) zu verstehen, sondern dem Zusammenhange nach ihr Märtyrertod.

3. **Jesus Christus gestern u. s. w.** Da das Subjekt der Gottmensch ist, so darf man *ἐχθές* (wie nach Sin. A. C*. D*. zu lesen ist) nicht auf die Zeit vor der Erscheinung Christi (Beng. u. a.), also auch nicht auf die ganze Zeit des Alten Bundes (Calv. u. a.) oder gar auf die Präexistenz Christi (Ambros., Seb. Schmidt u. a.) ausdehnen. Falsch interpungirt Luther nach Vulg. und Oek. hinter *σήμερον*. Es soll nicht die Ewigkeit (Ambros., Cyrill. Alex. Calov. u. a.), sondern die ewige Unveränderlichkeit Christi hervorgehoben werden; deshalb ist *ὁ αὐτός* das auf alle drei Zeitbestimmungen zu ziehende Prädikat. Der asyndetisch hingestellte Satz dient unleugbar der folgenden Warnung zur einleitenden Begründung; doch weiset nichts darauf hin, daß er in bewußtem Gegensatz zur jüdischen Erwartung eines noch zukünftigen Messias stehe (Oek.). Möglich ist auch, daß er zugleich die voraufgehende Ermahnung motivirt (Bl., Ebr. u. a.) oder zur Erfüllung derselben ermuntert (Theoph., Grot. u. a.). An eine Inhaltsangabe des Glaubens der *ἡγούμενοι* zu denken (Calov., Carpz.), ist keine Veranlassung.

4. **Durch mancherlei und fremdartige Lehren u. s. w.** Die Satzungen des Alten Testaments selbst (Wieseler, Lün.) würde der Verfasser nicht mit diesem Namen bezeichnet haben. Denn sie gelten ihm ja als göttlich geordnete Schattenrisse und Vorbilder der wesenhaften und ewigen Güter und Verhältnisse. Man muß an menschliche Lehren denken, welche an diese Satzungen anknüpften, und zwar, wie die Verbindung der beiden Satztheile mit *γάρ* zeigt, an solche, welche sich auf *βρώματα* bezogen Dies sind nicht Opfermahlzeiten, wie seit Schlichting Bleek, Lün. u. a. annehmen, sondern Speisen (die Alten, Böhm., Thol., Ebr., Del., Riehm), in welchen rituelle Rechtfertigungsmittel gesucht wurden Kap. 9, 10. Auch bei den Klassikern bezeichnet *ξένος* nicht immer Fremdländisches, sondern auch Fremdartiges und Befremdendes. Der in Rede stehende Gegensatz wird von Böhme verkannt, welcher nach Castalio unter *χάρις* die Dankbarkeit gegen Gott versteht, und von Bisping, welcher an das heilige Abendmahl als die christliche Opferspeise denkt.

5. **Wir haben einen Altar u. s. w.** Mit *θυσιαστήριον* ist nicht Christus selbst (Bugenhagen, Biesenthal u. a.) und nicht der Abendmahlstisch (Böhm., Ebr., Bisp. u. a.), auch nicht eine Sühnanstalt überhaupt (Michael., Stier, Thol., Hofm. u. a.), sondern das Kreuz auf Golgatha (Thomas Aq., Este, Beng., Bl., de W., Lün. u. a.) bezeichnet, von welchem die Christen essen, „indem das auf ihm dargebrachte Versöhnungsopfer die Speise ihrer Seele ist" (Riehm) cfr. Joh. 6, 51 f. Es handelt sich nicht blos um den „Genuß der aus Christi Opfertod für den Gläubigen resultirenden geistigen Güter" (Bl., Lün.), sondern um die Gemeinschaft mit dem persönlichen Kap. 3, 14 und zwar mit dem für uns gekreuzigten Christus selbst. Die *τῇ σκηνῇ λατρεύοντες* sind nicht die Christen (Schlicht., Schulz, Hofm. u. a.), sondern entweder wie Kap. 9, 9; 10, 2 die Israeliten (Lün.,

[1]) Statt *περιπατήσαντες* lesen Sin. A. D*. *περιπατοῦντες*. Ersteres ist erst durch C. im Sin. gesetzt.

[2]) Die Worte *περὶ ἁμαρτίας* fehlen in A., stehen in Sin. D. K. vor *εἰς τὰ ἅγια*, in C*. hinter diesen Worten und lauten in 14. 47 *περὶ ἁμαρτιῶν*, weshalb sie von einigen für glossematische Einschiebung gehalten werden.

[3]) Die Auktorität von A. und Vulg. genügt nicht für die Versetzung der Worte *ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν* hinter *ἀποδώσοντες*, wo D*. noch *ὑπὲρ ὑμῶν* hinzufügt.

Kluge), oder wie Kap. 8, 5 die jüdischen Priester (Bl., de W., Del., Riehm), welche vor andern zu der vorbildlichen Gotteswohnung Zutritt und Recht zum Genuß der Gott geheiligten Speisen hatten. Nur das Sühnopfer grade war vom Genusse ausgeschlossen. Wir Christen haben daher einen großen Vorzug durch den uns verstatteten Genuß eines solchen. — Nach der jetzigen Deutung v. Hofmanns soll gesagt sein, daß uns Christen, die wir kein anderes Opfer haben als das Opfer Christi, kein solches Recht eigne, wie es die gesetzlichen Priester an die von ihnen dargebrachten Opferthiere hatten, nämlich kein Anrecht an einen für unser irdisches Leben uns zu gute kommenden Dienstlohn. Die Begründung des V. 10 bestände dann in dem Hinweise auf die hierfür vorbildliche Vorschrift des Gesetzes, daß das hohepriesterliche Opfer ausschließlich der Sühnung galt und die Priester nicht einen Dienstlohn davon hatten, der ihnen für ihres Leibes Unterhalt zu gute kam, wie wenn sie sonst opferten. Der Verfasser lehrte hier dann, daß wir uns lediglich die Sühnung unserer Sünden, welche durch Jesu hohepriesterliches Opfer geschehen ist, zueignen und nicht davon, daß wir Christen sind, irdischen Vortheil erwarten sollen. Aber abgesehen von allen andern Bedenken gegen diese Deutung — welchem Leser konnte es einfallen, im Zusammenhang der vorliegenden Rede und ohne weiteren Beisatz unter den der σκηνῇ Dienenden die Christen zu verstehen, blos weil in Kap. 8 und 9 der σκηνή des Gesetzes die neutestamentliche entgegengesetzt wurde?!

6. **Denn von welchen Thieren u. s. w.** Von vielen Opfern bekamen die Priester entweder das ganze Fleisch 3 Mos. 5, 9; 23, 20; oder Brust und Schenkel 3 Mos. 7, 34; oder das ganze mit Ausnahme der Fettstücke 3 Mos. 4, 26 ff.; vgl. Kap. 6, 19. 22; 7, 7. Aber von den Sündopfern, deren Blut in das Innere des Zelts gebracht wurde 3 Mos. 4, 5—7; 4, 16—18; Kap. 16, kamen die Fettstücke auf den Altar, und alles Uebrige ward außerhalb des Lagers verbrannt. Dies Verbrennen war nur Mittel der Wegschaffung und hieß שָׂרַף, welches Wort vom Verbrennen auf dem Altar nie gebraucht wird. Der Nachdruck liegt deshalb nicht auf dem Verbrennen, sondern darauf, daß dies Verfahren mit dem Opferfleisch, an welchem die Priester keinen Genuß gewannen, außerhalb des Lagers vor sich ging. Dies wird von dem Verfasser als typisch betrachtet. Nach Bähr (Stud. u. Krit. 1849, IV, 936 ff.) sieht Lün. erst in V. 12 das Hauptmoment des Beweises und in V. 11 einen blos vorbereitenden Hülfsgedanken. Allein natürlicher ist es, in V. 11 die Begründung von V. 10 zu sehen und in V. 12 die Erinnerung an eine Thatsache, welche ebenfalls ihren Grund in dem V. 11 Gesagten hat und darum dem Inhalt von V. 10 entspricht (Riehm).

7. **Demnach lasset uns zu ihm u. s. w.** Als Folgerung ergibt sich eine Ermahnung, aber nicht zur Enthaltung von Opfermahlzeiten (Ritschl) oder von den Lüsten der Welt (Chrys., Primas. u. a.), auch nicht zur willigen Nachfolge in die Leiden Christi (Oek., Limb. u. a.) oder zum Auszug aus Jerusalem wegen seines baldigen Untergangs (Clericus), sondern zur völligen Absonderung vom Judenthum (Theod., Beng., Bl., Thol., Lün. u. a.). Schwegler (Nachapost. Zeitalter II, 319) und Baur (Biblische Theol. des N. T. S. 248) übersehen, daß nur die gläubigen Hebräer zum Austritt aus dem Judenthum aufgefordert werden. Von einer willigen Ertragung der Ausstoßung aus der jüdischen Theokratie (Schlichting, Grot. u. a., zuletzt Thiersch) ist durchaus nicht die Rede; und der Behauptung, daß unserm Verfasser das Christenthum noch ein Ineinander von Judenthum und Christenthum sei (Schwegler), widerspricht diese Stelle direkt. — Nur bei späteren Schriftstellern und zuweilen bei LXX steht τοίνυν wie hier an der Spitze des Satzes. Ob ἔξω τῆς παρεμβολῆς schon mit Beziehung auf den bald erfolgenden Untergang Jerusalems gesagt ist? Jedenfalls mußten die Leser bei dem folgenden Verse an die Stadt denken, deren Grund nicht wanket, Kap. 11, 10.

8. **Opfer der Lobpreisung.** Θυσία αἰνέσεως heißt im Alten Testamente ursprünglich das freiwillige entweder angelobte oder frei übernommene Lobopfer זֶבַח תּוֹדָה 3 Mos 7, 12—15, welches jedoch schon Ps. 50, 14. 23; 116, 17 Symbol des Dankes des Herzens und Mundes ist und hier erklärt wird nach Hos. 14, 3; jedoch nach der LXX, welche פָּרִי statt פָּרִים lesen. Schon Wetstein führt den rabbinischen Spruch an: „In Zukunft werden alle Opfer aufhören, aber das Dankopfer hört nicht auf"; und Philo (ed. Mangey II, 253) nennt dies das beste Opfer. Nach einer alttest. Lieblingsvorstellung sind die Gedanken Zweige und die Worte Blüten und Früchte, welche im Geiste wurzelnd und von ihm getrieben durch Mund und Lippen hervorsprossen und reifen. (Del. bibl. Psychologie S. 142.) Das letzte αὐτοῦ ist nicht auf Christus (Sykes), sondern auf Gott zu beziehen.

9. **Des Wohlthuns aber und Mittheilens u. s. w.** Das Substantiv εὐποιΐα findet sich im Neuen Testamente nur hier; das Zeitwort Mark. 14, 7. Κοινωνία steht in demselben Sinn wie hier Röm. 15, 26; 2 Kor. 9, 13; Phil. 1, 5 von Gemeinschaftsbethätigung durch Mittheilung aus dem zeitlichen Besitz. Εὐαρεστοῦμαί τινι = ich werde in die Stimmung der Befriedigung durch etwas versetzt, ist durchaus klassische Konstruktion. Theophylakt, Schlicht., Beng. u. a. beziehen irrig τοιαύταις γάρ auch auf V. 15.

10. **Unersprießlich,** entweder insofern der Einfluß der Vorsteher erschwert wird (Bl.), oder insofern sie dadurch unlustiger und träger werden (Calv., Grot.), oder am besten per μείωσιν (Gerhard, Tholuck, Lün.). Die Vorsteher müssen dem Verfasser als zuverlässige Männer gegolten haben und ihm von der besten Seite bekannt gewesen sein. Das erste τοῦτο in V. 17 bezieht sich auf das ἀγρυπνεῖν, das zweite auf das στενάζειν.

### Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Nachahmungswürdige Beispiele liefern besonders jene Gemeindevorsteher und Verkündiger des Evangeliums, welche dem Glauben, welchen sie bekannt und gelehrt haben, auch einen solchen Ausdruck durch Gottes Gnade in Christo zu geben vermochten, daß ihr Sterben ihrem Leben entsprach und ihr Tod eine Lebensbewährung ihres Glaubens ward. Das Gedächtniß derselben soll werth gehalten werden und übt segensreichen Einfluß auf die Beschauenden aus.

2. Ueber allen Wandel der Geschichte und der Gesinnung, wie über allen Wechsel der Personen erhaben ist Jesus Christus das unveränderliche und bleibende Haupt der Gemeinde, mögen deren Glieder schon im Himmel sein oder noch auf Erden leben; und kraft seiner Stellung bei Gott vertritt, schützt, segnet und regiert er dieselbe ewiglich.

3. Mit dem reinen Worte und der allgenugsamen Gnade Gottes in Christo Jesu ist uns gegeben, was wir gebrauchen. Zu demselben darf und soll nichts aus anderen Religionen Entnommenes hinzugethan werden. Statt Festigkeit und Befriedigung des Herzens zu geben, würde eine solche Vermengung des Fremdartigen vielmehr die Reinheit, Sicherheit, Freudigkeit und Kraft des Glaubens trüben und schwächen, auch die Gefahr einer Hinwendung zu unfruchtbaren und verwirrenden Satzungen, Gebräuchen und Streitigkeiten herbeiführen.

4. Da wir das allein vollgültige Sühnopfer an dem für uns außerhalb der Stadt des gesetzlichen Kultus gekreuzigten Christus haben und an ihm zugleich das wahre Passah 1 Kor. 6, 3, so ist uns der Genuß eines Versöhnungsmahles ermöglicht, welcher den levitischen Priestern gesetzlich unmöglich gemacht ist. Es folgt also für die christlichen, noch mit dem Judenthum verwickelten Gemeinden die Pflicht, das jüdische Lager völlig zu verlassen.

5. Ein solcher Auszug wird freilich eine Theilnahme an der Schmach Christi einschließen, aber er liegt auf dem Wege in die wahre, von den Gläubigen gesuchte, von Gott bereitete und verheißene Heimat, welche nicht irdisch, sondern himmlisch ist.

6. Auf der Grundlage des Opfers Christi, welches keine Wiederholung zuläßt und den ganzen Opferkultus beseitigt, sind wir verpflichtet und befähigt zur Darbringung der Gott wohlgefälligen und bleibenden Opfer des Dankes und des Wohlthuns, mit welchen wir Gott preisen, der sich gnadenreich an den Sündern verherrlicht, und einander nach dem Willen Gottes dienen als die guten Haushalter über die mancherlei Gaben Gottes.

7. Das Gedeihen der Gemeinde wird am besten gefördert, wenn die Vorsteher ihrer großen Verantwortlichkeit vor Gott eingedenk über die Seelen wachen und die Gemeindeglieder die Erfüllung dieser Pflicht durch Willfährigkeit und Gehorsam erleichtern und für sich selbst fruchtbar machen.

### Homiletische Andeutungen.

Der Segen treuer Lehrer vor und nach ihrem Heimgang. — Frommen Vorfahren sind wir ein dankbares Andenken und eine treue Nachfolge schuldig. — Wie unser Ausgang aus der Welt ein Eingang in den Himmel und ein Vorgang für Gott wohlgefällige Nachfolge wird. — Ein festes Herz ist ein köstlich Ding und ein seltener Schatz, aber ein Werk der Gnade und ein bleibendes Gut. — Welcher Trost darin liegt, daß Jesus Christus stets derselbe ist; desgleichen welche Warnung und welche Ermuthigung. — Wie das Kreuz, welches uns von der Welt scheidet, uns mit Gott und unter einander verbindet. — Die Opfer der Christen sind: 1) Gebet; 2) Wohlthun; 3) Gehorsam. — Was wir dem Altar zu bringen und was wir von ihm zu nehmen haben.

Starke: Die Lehrer der Kirche sind Führer, Leiter, Wegweiser; müssen derowegen den Weg zur Seligkeit also weisen, daß sie selbst darin vorhergehen und die Zuhörer nicht allein mit ihrer Lehre, sondern auch mit ihrem Leben und Exempel zur Seligkeit führen Phil. 3, 17; 1 Petr. 5, 3. — Es ist einer von den verborgenen Wegen Gotttes, daß rechtschaffene Lehrer, deren doch so wenig sind, und zu deren Zubereitung so gar viel gehöret, durch einen frühzeitigen Tod wieder abgehen. Zuhörer, welche solche Lehrer haben, sollen ihnen bei Zeiten getreulich folgen und sie desto lieber und werther halten 1 Thess. 5, 12. 13; Jes. 57, 1 und 2. — Rechtschaffene, getreue Lehrer leuchten im Leben und Sterben; wohl denen, die ihren heiligen Wandel und erbaulichen Tod sich andächtig vorstellen und sich auch dadurch zum künftigen seligen Abschiede bereiten lassen Matth. 5, 14 ff. Die Welt siehet diesen und jenen oft mit unrechten Augen an, aber sein Tod zeuget von seinem Glauben und Leben, daß sich mancher wundern und bekennen muß, er sei ein frommer Mensch gewesen, Luk. 23, 47. — Lehre und Gnade gehöret zusammen, reine Lehre und die dadurch wirkende Gnade, daß das Herz fest werde. — Wir essen Christum geistlich im Glauben Joh. 6, 35 und sakramentlich im heil. Abendmahl Matth. 26, 26. — Wollen wir an Christo Theil haben und durch ihn geheiliget werden, so müssen wir absagen dieser Welt und seine Schmach tragen. — Christi Bekenntniß und Schmach sind Reisegefährten. — Schmach ist eine Probe, wodurch Gott das Herz prüfet, wie sanft und demüthig es sei. — Um der evangelischen Wahrheit willen muß man Land, Stadt, Haus, Güter und alles fahren lassen Matth. 19. 29. — Soll dein Lob Gott gefallen, so muß er selber es in dir wirken Phil. 1, 11. — Christen sind auch schuldig zu opfern, aber nicht ein Meßopfer, sondern ein Lobopfer und sich selbst Röm. 12, 1; das will Gott in Gnaden sich wohlgefallen lassen. — Keine Morgenstunde ist zu früh, kein Mittag zu hoch, kein Abend zu spät, kein Tag zu heiß, keine Nacht zu kurz, kein Ort zu einsam, du kannst allerwege Gott loben Ps. 42, 9;

119, 55. — Bei dem Lobe Gottes kommt's eigentlich wohl aufs Herz an, doch muß man auch zu gewissen Zeiten den Leib mit seinen Gliedern, sonderlich den Mund dazu gebrauchen, Ps. 34, 2. — Der Glaube macht ohne Zwang willig und bereit, jedermann zu dienen und allerlei zu leiden, Gott zu Liebe und zum Lobe. — Es ist ein Kennzeichen eines rechtschaffenen Lehrers, wenn er sich am meisten vergnüget an den Früchten seines Amts bei seinen Zuhörern.

Rieger: Jesus Christus hat eine Ehre und Ruhm, so er mit keinem andern theilen kann. — Jesu Kreuz macht uns von allem, was auf Erden ist, von allem, was sich in der Liebe unseres Herzens festsetzen und unserm aufwärts gezogenen Geiste zu einiger Beschwerung werden will, immer mehr los und zieht uns mit unserer Liebe, Hochachtung, Hoffnung dahin, wohin Jesus für uns eingegangen ist. — Ohne Loben und Lieben vergehe keine Stunde. — Eins von beiden muß einen drücken: entweder jetzt das Amt, oder künftig das Gewissen.

Heubner: Wenn die Welt unser ewiger Wohnsitz und das Bleiben unter Weltleuten unser ewiges Loos wäre, dann würde es schwer sein, Schmach zu tragen; aber es ist nur ein kurzer Durchgang. — Gott selbst muß die Früchte, die ihm gefallen sollen, durch Christum in uns wirken. — Die Seufzer der Frommen auf sich zu laden, raubt die Seligkeit.

Ahlfeld: Die Konfirmation ist eine heilige Handlung, durch welche das Kind in seinem Taufbund befestigt werden soll. Was dabei 1) den Dienern der Kirche, 2) den Konfirmanden, 3) der Gemeinde, insonderheit den Eltern und Pathen des Kindes obliegt.

Molenaar (Neujahrspredigt bei Ohly 1863, III, 1): Jesus Christus derselbe gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit. Wir erwägen das 1) zu unserm Trost und zu unserer Beruhigung; denn auch in diesem Jahre ist Jesus derselbe a. in seinem Worte als unser Lehrer und Prophet, b. in seiner Gnade als unser Mittler und Hoherpriester, c. in seiner Macht als unser König und Herr; 2) zur Lehre und Warnung a. für den Ungläubigen, b. für den Gläubigen.

Hedinger: Die Gnade muß das wankende Rohr befestigen. — Wanken ist schon halb gefallen, aber aus der Gnade fallen ist schlimmer, als nie darin gewesen sein.

## C.

## Persönliche Mittheilungen.

Kap. 13, 18—25.

18 Betet für uns; denn wir sind der Ueberzeugung[1]), daß wir ein gutes Gewissen haben,
19 indem wir in allen Stücken recht zu wandeln bestrebt sind. *Um so angelegentlicher aber er-
20 muntere ich euch, dies zu thun, damit ich desto schneller euch wiedergegeben werde. *Der Gott
aber des Friedens, der heraufgeführt hat aus Todten heraus den großen Hirten der Schafe
21 im Blute eines ewigen Bundes, unsern Herrn Jesum, *er mache euch fertig in allem guten
Werk[2]), zu thun seinen Willen, indem er [selbst][3]) in euch das vor ihm Wohlgefällige vollbringt
vermittelst Jesu Christi, welchem die Herrlichkeit in die Aeonen der Aeonen[4]). Amen.
22 Ich ermahne euch aber, Brüder, ertraget[5]) das Wort des Zuspruchs; denn ich habe
23 auch mit kurzen Worten an euch geschrieben. *Wisset, daß unser[6]) Bruder Timotheus frei
24 gegeben ist, mit welchem, falls er baldigst kommt, ich euch sehen werde. *Grüßet alle eure
25 Vorsteher und alle Heiligen; es grüßen euch die von Italien. *Die Gnade mit euch allen!
Amen[7]).

### Exegetische Erläuterungen.

**1. Betet für uns.** In ähnlicher Weise wie Paulus Röm. 15, 30; Eph. 6, 19; Kol. 4, 3; 1 Thess. 5, 25; 2 Thess. 3, 1 fordert nun der Verfasser von der Gemeinde die Fürbitte für seine Person und beruft sich den Verdächtigungen von Gegnern gegenüber auf das Zeugniß seines guten Gewissens, wie Paulus 2 Kor. 1, 12. Manche, zuletzt Feilmoser und Bisping, nehmen deshalb und weil auch in den folgenden Versen Styl und Ausdruck mehr paulinisch, als bisher, zu werden scheinen, an: Paulus habe die Arbeit eines Schülers und vertrauten Mitarbeiters mit diesem kurzen Nachwort

[1]) Statt *πεποίθαμεν* ist nach A, C*. D*. D. lat. 17. 53 *πειθόμεθα* zu lesen. Auch im Sin. ist die rec. erst durch Korrektur gesetzt.

[2]) Der Zusatz *καὶ λόγῳ* hinter *ἔργῳ* in A. ist Glossem aus 2 Thess. 2, 17.

[3]) Das *αὐτός* bei Lachmann ed. ster. stützt sich nur auf D. lat. und 71; Wetstein gibt auch C. an, jedoch irrig. In der großen Ausgabe liest Lachmann *αὐτῷ* nach A. C*. und Gregor. Nyss. Diese Lesart hat auch Sin., wo sie später Korr. verworfen hat.

[4]) In C***. D. und vielen Minuskeln fehlt *τῶν αἰώνων*.

[5]) Der imper. *ἀνέχεσθε* ist durch Sin. A. C. D***. K. geschützt gegen den inf. *ἀνέχεσθαι* bei D*. 46. 57. Vulg. Pesch. Arm.

[6]) Das *ἡμῶν* ist aufzunehmen nach Sin. A. C. D*. 17. 31. 37. 39. Im Sin. wird es vom Korr. verworfen.

[7]) Im Sin. hat erst Korr. das *ἀμήν* hinzugefügt.

begleitet und dadurch das ganze Schreiben als das seinige adoptirt. Andere wollen in den Plural *περὶ ἡμῶν* noch andere Personen als den Verfasser eingeschlossen wissen, entweder den Timotheus (Seb. Schmidt u. a.) oder die V. 17 erwähnten Vorsteher (Carpz.), oder die mit dem Verfasser das Evangelium in der den hebräischen Christen fernen Heidenwelt verkündigenden Mitarbeiter (Del.).

2. **Ueberzeugung, daß u. s. w.** Das *πεποίθαμεν* der lect. rec. = wir haben Zuversicht, fassen Beng., Böhm. u. a. absolut auf und nehmen dann *ὅτι* kausal. Nach der richtigen Lesart sagt der Verfasser: „wir überreden uns, d. h. wir halten dafür in unserer Ueberzeugung (Apostg. 26, 26), daß". Er gibt einen Grund an für seinen Anspruch an die Fürbitte und drückt sich wegen seines Verhältnisses zu den Lesern bescheiden aus. Der folgende Partizipialsatz wird von einigen als Angabe des Thatbestandes, aus welchem sich diese Ueberzeugung ergibt, zu *πειθόμεθα* gezogen, besser von andern zu *ἔχομεν* als Angabe dessen, was das Gewissen dem Schreibenden bezeugt. *Ἐν πᾶσιν* gehört nicht zu *ἔχομεν* (Oek., Theophyl.) und ist nicht Maskul. (Chrys., Luth., Thol. u. a.).

3. **Um so angelegentlicher u. s. w.** Das *περισσοτέρως* wird von Seb. Schmidt, Rambach, Beng. zu *ποιῆσαι*, von Lün. und den meisten zu *παρακαλῶ*, von Delitzsch zu beiden Zeitwörtern gezogen. Ohne Grund wird von Calov u. a. aus diesem Satze auf eine Gefangenschaft des Verfassers geschlossen. Denn obgleich *ἀποκαθιστάνειν τινά τινι* gewöhnlich auf Beseitigung eines mächtigen Hindernisses hinweiset, so liegt doch eine spezielle Beziehung auf Befreiung aus Gefangenschaft durchaus nicht in dem Worte. Ebensowenig enthält dieser Satz eine Aussage über die Art der Beziehung, in welcher der Verfasser schon früher zu der betreffenden Gemeinde gestanden hat.

4. **Der Gott aber des Friedens u. s. w.** Diesen auch bei Paulus häufigen Ausdruck beziehen mit Chrys. die meisten auf ein gespanntes Verhältniß zwischen dem Verfasser und seinen Lesern, welches in V. 18 angedeutet sein soll; Grot., Böhm., de W., Bisp. u. a. auf Zwistigkeiten unter den Lesern mit Hindeutung auf Kap. 12, 14; Schlicht. und Riehm auf die paulinische Bezeichnung Gottes als des Spenders des Heiles. Die Worte *ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου* werden von Oekum., Calv., Beng., Bl., Del., Bisp. u. a. mit *ὁ ἀναγαγών* verbunden, von Baumgarten u. a. mit *μέγαν*, am besten von Bez., Grot., Este, Lün., Riehm u. a. als instrumentale Näherbestimmung des Gesammtbegriffes *τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν* genommen. Die Auffassung des *ἐν* als Bezeichnung der Begleitung wie Kap. 9, 25 (Calvin, Bleek, Bisp., v. Gerlach, Kahnis), wäre bei der Annahme, daß *ἀναγαγών* von der Himmelfahrt stehe (Bl., de W., Bisp.), zulässig. Aber der Zusatz *ἐκ νεκρῶν* beschränkt diesen Ausdruck auf die Auferstehung, welche in unserm Briefe blos an dieser Stelle speziell erwähnt ist. Vielleicht hat dem Verfasser Jes. 63, 11 oder auch Sach. 9, 11 vorgeschwebt. Die Beziehung der Doxologie auf *ὁ θεός* als das Hauptsubjekt des Satzes (Limb., Bengel, Chr. F. Schmidt, Del. u. a.) ist wegen der großen Entfernung desselben weniger natürlich, als die Beziehung auf das unmittelbar voraufgehende *Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Calv., Grot., Bleek, Thol., Lün. und die meisten).

5. **Mit kurzen Worten.** Der Ausdruck *διὰ βραχέων* = *δι' ὀλίγων* 1 Petr. 5, 12 darf nicht veranlassen, den *λόγος τῆς παρακλήσεως* blos auf die im Briefe zerstreueten Ermahnungen (Dindorf, Kuinöl) zu beziehen oder nur auf den Abschnitt von Kap. 10, 19 an (Grotius, Calov u. a.), oder blos auf das letzte Kapitel (Semler). Schon Theophyl. stellt richtig die Kürze des Schreibens in Gegensatz zu der Fülle dessen, was die Brust des Schreibenden bewegte, der in keinem amtlichen Verhältniß zu den Lesern stand und sich der zartesten Wendung bedient, wo er auf seine Person zu sprechen kommt. *Ἐπιστέλλειν* = einen Brief schreiben, wie Apostg. 15, 20; 21, 25.

6. **Wisset u. s. w.** Für die Auffassung des *γινώσκετε* als Indikativ (Vatabl., Blette, de W. u. a.) ist kein Grund vorhanden und die Nichtwiederholung des Artikels vor *ἀπολελυμένον* spricht ebenso gegen die Uebersetzung von Schulz: ihr kennet den Bruder Timotheus, den losgekommenen, wie gegen die Deutung von Storr u. a.: haltet in Ehren oder nehmet freundlich auf. Künstlich ist die Deutung des *ἀπολελυμένον* = abwesend vom Verfasser (Este, Limb., Carpz. u. a.); möglich die Uebersetzung Apostg. 13, 3; 15, 30. 33; 19, 41; 23, 22: abgesandt, nämlich mit dem Briefe an die Hebräer (Theod. u. a.), auf welche Auffassung die Unterschrift des Briefes in vielen Minuskeln und alten Uebersetzungen *ἐγράφη ἀπὸ Ἰταλίας διὰ Τιμοθέου* hinweist. An Befreiung aus Gefangenschaft denken schon, obwohl schwankend, Chrys., Oek., Theophyl., mit Bestimmtheit seit Beza die meisten.

7. **Grüßet alle u. s. w.** Aus dieser Stelle darf weder auf eine Mehrheit von Gemeinden, noch auf bloße Privatpersonen, an welche der Brief gerichtet gewesen, geschlossen werden. Große Gemeinden hatten eine Mehrzahl von Vorstehern, und diese sollen ohne Ausnahme den Gruß empfangen, desgleichen die ganze Gemeinde in allen ihren Gliedern. Ob auch alle Christen, mit welchen die Empfänger in Berührung kommen, abgesehen vom Gemeindeverbande? (Del.)

8. **Die aus Italien.** Seit Semler nahmen die meisten Ausleger an, mit *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* müßten aus Italien gekommene und bei dem Verfasser außerhalb Italien befindliche Personen bezeichnet sein. Speziell dachte man an Flüchtlinge aus der Neronischen Verfolgung, zuweilen auch an italienische Mitarbeiter des Verfassers überhaupt etwa in Korinth oder Ephesus (Bleek), oder in Kleinasien (Schwegler), oder in Alexandrien (Hilg.), oder an einem Orte, wo noch keine Christengemeinde sich befand (Lün.), wodurch das Fehlen der Grüße von

einer solchen Gemeinde erklärt werden sollte. Cod. 66 nennt Athen, fügt aber hinzu ἄλλοι δὲ ἀπ' Ἰταλίας. Man legt besonders den Nachdruck darauf, daß der Verfasser, wenn er in Italien lebend, von italischen Christen Grüße bestellt hätte, sicher οἱ ἐν Ἰταλίᾳ geschrieben hätte 2 Tim. 1, 15; 1 Petr. 5, 13. Allein man kann den Ausdruck unseres Briefes nicht blos aus einer attraktionellen Verschlingung der Ortsbegriffe nach Matth. 24, 17; Luk. 11, 13; 16, 26 = οἱ ἐν τῇ Ἰταλίᾳ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας (wie früher Winer, s. dagegen Alex. Buttmann Gramm. des neutestamentl. Sprachgebr., S. 323), sondern man darf mit Tholuck, Wieseler, Delitzsch behaupten, daß ἀπό ebenso wie ἐκ zur Umschreibung von selbständigen Substantivbegriffen gebraucht wird, so daß der fragliche Ausdruck nur die Abstammung der Grüßenden aus Italien hervorhebt, ohne über ihren dermaligen Aufenthalt etwas auszusagen. Es läßt sich deshalb aus diesem Ausdrucke auch nicht mit Nothwendigkeit folgern, daß der Brief in Italien (cod. K und andere griechische Handschriften und Versionen bei Tischend. Nov. Test. ed. 7, II, 596), oder gar, daß er in Rom (Primasius und die meisten Alten, auch cod. A) geschrieben sein müsse. Rom ist vielmehr durch diesen Ausdruck so sehr ausgeschlossen, daß selbst v. Hofmann an einen Hafenort Italiens, etwa Brindisium, denkt. — Für das südliche Italien (Wetstein) läßt sich jedoch geltend machen, daß sich dort christliche Gemeinden schon befanden Apostg. 28, 13 f. (Tholuck) und daß Timotheus, der sich an einem anderen Orte als der Verfasser unseres Briefes, jedoch nicht weit von ihm entfernt, befunden hat Kap. 13, 23, wahrscheinlich damals an keinem anderen Orte als in Rom gefangen gewesen sein konnte (Wieseler). Der Segenswunsch am Schluß ist völlig gleichlautend mit Tit. 3, 15.

### Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Aus dem Bestreben, in jeder Beziehung den richtigen Weg auf die richtige Weise zu wandeln, dürfen wir die Ueberzeugung eines guten Gewissens entnehmen. Eine solche Ueberzeugung dürfen wir auch aussprechen und in dieser unserer Beschaffenheit eine Empfehlung finden, welche uns der Liebe und Theilnahme christlicher Freunde noch näher rückt, daß wir ihnen besonders werth werden und den Wunsch nach engerer Gemeinschaft und nach persönlichem Umgange wecken, beleben und stärken.

2. Wir bedürfen der Fürbitte nicht blos in Schwachheit und unter Anfechtungen, sondern auch zur Erfüllung unserer Hoffnungen und Wünsche, bei den Bezeugungen unserer Freude und unseres Dankes, zur lebendigen und kräftigen Darstellung unseres Glaubens, unserer Liebe, unserer Gemeinschaft im Herrn. Dies Bedürfniß sollen wir nicht zurückdrängen, sondern pflegen, aussprechen und befriedigen.

3. Das Beste, was wir einander wünschen und erbitten können, ist die Fortführung der Arbeit Gottes an unsern Personen, damit wir zur Lebensvollendung in Gott vermittelst Jesu Christi gelangen.

### Homiletische Andeutungen.

Wie wahre Christen die gegenseitige Fürbitte bedürfen, verlangen und gewähren. — Der Werth eines guten Gewissens in schwierigen Lebenslagen. — Die Größe Jesu als des Hirten der Heerde Gottes spiegelt sich: 1) in der Größe des Opfers, wodurch er Hirt dieser Heerde wurde; 2) in dem Umfang der Heerde, die er zu sammeln und zu weiden hat; 3) in der Erhabenheit der Stellung, zu welcher er erhöhet worden ist. — Der Neue Bund ist ein ewiger Bund, weil er: 1) durch den ewigen Mittler geschlossen; 2) für alle Ewigkeit Gültigkeit hat und 3) ewige Güter mittheilt.

Starke: Ein gutes Gewissen ist ein großer Trost und macht eine gute Zuversicht vor Gott und Menschen; vor Gott, zu dem wir uns kindlich in aller Noth und Anliegen wenden dürfen; vor Menschen, daß wir nicht schamroth werden dürfen; sondern jedermann mit Freudigkeit unter die Augen treten können. — Die Regel der guten Werke ist nicht des Menschen Eigenwille, sondern Gottes Wille; denselbigen sollen die Gläubigen nicht nur wissen, sondern auch thun. — Gott wirkt beide, das Wollen und das Vollbringen, darum sollen wir uns ihm zur Verneuerung gar übergeben. — Lehrer müssen ihre Mitarbeiter am Evangelio Christi hochachten und gleichen Segen als sich selbst, ihnen wünschen. — Wir sollen zwar auch unsere Feinde segnen, doch sonderlich diejenigen grüßen, die Gottes und unsere Freunde sind.

Rieger: Aus den Führungen Gottes mit seinen Heiligen sollen wir abnehmen, wie wunderbar er sie auch wieder aus dem Leiden heraus, wie in dasselbe hineinführe.

Heubner: Gottes Gnade der höchste Wunsch für sich und andere Ps. 106, 4. Herr, gedenke meiner nach deiner Gnade, die du deinem Volke verheißen hast. Amen!

Druck von Velhagen & Klasing in Bielefeld.

Theologisch-homiletisches

# Bibelwerk.

## Die Heilige Schrift

Alten und Neuen Testaments

mit Rücksicht auf das theologisch-homiletische Bedürfnis des pastoralen Amtes
in Verbindung mit namhaften evangelischen Theologen

bearbeitet und herausgegeben

von

**J. P. Lange.**

---

Des

## Neuen Testamentes

Dreizehnter Teil:

**Der Brief des Jakobus.**

Dritte, durchgesehene und verbesserte Auflage.

**Bielefeld und Leipzig.**

Verlag von Velhagen und Klasing.

1881.

Der

# Brief des Jakobus.

---

Theologisch-homiletisch bearbeitet

von

J. P. Lange,
Oberkonsistorialrath, Dr. und ordentl. Professor der Theologie zu Bonn.

und

J. J. van Oosterzee,
Dr. der Theologie und ord. Professor derselben zu Utrecht.

Dritte, durchgesehene und verbesserte Auflage.

Bielefeld und Leipzig.
Verlag von Velhagen und Klasing.
1881.

Das Übersetzungsrecht wird von Verfasser und Verlegern vorbehalten.

# Vorwort zur ersten Auflage.

Das Bibelwerk zum Briefe des Jakobus ist eine Arbeit, welche ich in Gemeinschaft mit meinem verehrten Freunde, dem Herrn Dr. van Oosterzee, ausgeführt habe. Wir haben uns in das Werk geteilt nach seinen bestimmten Abteilungen. Die Einleitung, die Übersetzung nebst den Noten und die exegetischen Erläuterungen sind von mir; die Abteilungen: dogmatische Grundgedanken und homiletische Andeutungen sind von Herrn Dr. van Oosterzee besorgt. Ich bin meinem befreundeten Mitarbeiter herzlich dankbar für die freudige und reiche Mitwirkung, welche er bisher dem Bibelwerke gewidmet hat.

Was die von mir besorgte Abteilung anlangt, so hatte ich besonders zwei Gründe, welche mir die betreffende Arbeit dringend nahe legten. Erstlich nämlich wollte ich gern auch diese Gelegenheit benutzen, um wider die alte ebionitisch-apokryphische Fiktion von nichtapostolischen und gleichwohl hochapostolischen Brüdern des Herrn zu zeugen. Sodann wollte ich gern meiner Überzeugung einen Ausdruck geben, daß man den Brief des Jakobus (ebenso wie den ersten Brief Petri und den Hebräerbrief) nicht hinlänglich verstehen kann, wenn man nicht die Weltverhältnisse der Zeit seiner Entstehung beständig in Betracht zieht, nämlich die Anfänge jener großen jüdischen Revolution gegen die Römer, welche mit ihren nationalen Sympathien für die Juden überhaupt eine große Versuchung zur Verstockung, für die Judenchristen aber eine gleiche Versuchung zum Abfall war. Nach meiner Meinung kann diese bisher vernachlässigte historische Beziehung der Auslegung des Briefes nur förderlich sein. In diesem Sinne habe ich gearbeitet; möge eine Frucht des Segens den Grundgedanken der Arbeit beglaubigen.

Noch bemerke ich, daß ich nicht erwartet habe, mein verehrter Mitarbeiter werde die angegebenen Gesichtspunkte, welche sich ihre Anerkennung in der theologischen Welt noch zu erkämpfen haben, sofort in dem dogmatischen und homiletischen Teile zur Anwendung bringen. Ich habe es vielmehr selber als das Wünschenswerteste bezeichnet, wenn in den genannten dogmatischen und homiletischen Gebieten die universale Seite des Briefes ohne besondere Rücksicht auf seine historischen Pointen zu ihrem Rechte käme; wie denn auch von der Selbständigkeit meines Freundes eine in diesem Sinne durchgeführte Arbeit zu erwarten war. Die Arbeit im ganzen wird durch diese Wahrnehmung des universalen Gesichtspunktes neben dem historischen an Allseitigkeit gewonnen haben.

# Vorwort zur zweiten Auflage.

Mein verehrter Freund und Mitarbeiter Dr. van Oosterzee hat mich beauftragt, ihn bei dem Vorwort zu der neuen Auflage mit zu vertreten. Das nächste, was zu sagen ist, besteht in der Versicherung, daß jeder von uns seine Abteilung sorgfältig revidirt, hin und wieder auch berichtigt oder verbessert hat, ohne an der ersten Gestalt des Werks unnötige Veränderungen vorzunehmen.

Seit dem Erscheinen der ersten Auflage ist Dr. van Oosterzee als ordentlicher Professor der Theologie nach Utrecht berufen und versetzt worden, und hat dadurch die erste recht erfreuliche Veränderung auf dem Titelblatte selbst veranlaßt. Leider hatte eine andere Berufung, die Versetzung unseres Freundes, des Herrn Pastor Chantepie de la Saussaye von Leyden nach Rotterdam zur Folge, daß die Note auf S. 5 der ersten Auflage nicht in Erfüllung gehen konnte, nach welcher er die Bearbeitung der Johanneischen Briefe übernommen hatte, indem er sich nun an der Durchführung seiner Aufgabe für unbestimmte Zeit verhindert sah. Indes ist mit Gottes Hülfe die betreffende Arbeit aus einer würdigen Hand in die andere übergegangen. Überhaupt ist das ganze Bibelwerks-Unternehmen in der letzten Zeit in bedeutendem Maße fortgerückt; die Verleger wie die Arbeiter können mit freudiger Danksagung zurückblicken auf den zurückgelegten Weg und mit zunehmender Hoffnung hinblicken auf das Ziel.

In exegetischer Hinsicht sind seit dem Ausgange der ersten Auflage im Jahr 1862 vier theologische Neuigkeiten auf unserm Arbeitsfelde erschienen, welche Berücksichtigung veranlassen. Im Jahr 1863 erschien die zweite Auflage des Meyerschen Kommentars zum Briefe des Jakobus, verfaßt von Dr. Huther. Im vorigen Jahre die dritte Ausgabe der betreffenden Abteilung des de Wetteschen Handbuchs, bearbeitet von Dr. Brückner. Im gleichen Jahr erschien aber auch ein ganz neuer umfassender Kommentar über unsern Brief von dem jüngst verstorbenen ehrwürdigen Professor Bouman zu Utrecht, nach seinem Tode herausgegeben von seinen Söhnen unter dem Tit. Hermanni Bouman, Theol. Dr. et in Acad. Rhenotraject. Prof. Ord. Commentarius perpetuus in Jacobi Epistolam post mortem auctoris editus. Trajecti ad Rhenum apud Kemink et Filium 1865. Zu diesen Kommentaren kommt noch die Ausgabe des Cod. Sinaiticus.

Die zweite Auflage des Handbuchs zum Jakobusbrief von Huther ist schon im Oktober 1862 abgeschlossen worden, daher ist es zu einer wechselseitigen Verhandlung zwischen ihr und unserer exegetischen Arbeit nicht gekommen. Interessant ist die Verhandlung Huthers mit seinem Rezensenten Prof. Frank in Erlangen, wozu er sich in der Vorrede veranlaßt gesehen infolge davon, daß ihm sein Rezensent den Satz mißdeutet hat, auch Paulus lehre eine Berücksichtigung der Werke beim Endgerichte. Herr Dr. Brückner hat unsere Arbeit in der Einleitung sowie in den Auslegungen berücksichtigt. Daß wir den hochgeschätzten Theologen

nicht für die durchgreifenden Modifikationen, welche die Exegese dieses Briefes infolge unserer bestimmten historischen Konstruktion desselben erfahren hat, gewinnen konnten, macht uns nicht irre noch zweifelhaft; auch kommt in Betracht, daß es sich bei ihm um die Revision einer Arbeit handelte, welche als Bearbeitung eines mandatarischen Werkes sich die strengste Selbstbeschränkung aufzulegen hatte. Gegen unsere Aufstellung, der Verfasser habe die Judenchristen gegen den bereits erwachten revolutionären Geist der Juden befestigen wollen, ohne mit zu bestimmten Farben in unvorsichtiger Weise die kommende Revolution zu zeichnen, macht Brückner bloß die Entgegnung, dann hätte wenigstens der „politische Fanatismus" im Briefe berührt werden müssen. Dagegen ist zu bemerken, daß es die apostolische Weisheit des Verfassers charakterisirt, wenn er den politischen Fanatismus bloß in seinen religiösen Motiven und Wurzeln bekämpft. Was aber diese Motive und Wurzeln betrifft, so ergeben sie sich wohl bestimmt genug aus der Beantwortung der folgenden Fragen: 1) Welches war die höchste gemeinsame Angelegenheit aller 12 Stämme der teils gläubigen, teils noch als glaubensempfänglich gesetzten Juden in den sechziger Jahren nach Christi Geburt? 2) Welches konnten die mancherlei gemeinsamen Anfechtungen sein, die sie sich in lauter Freude durch Geduld und Standhaftigkeit zu verwandeln hatten? Oder kürzer: Welches war damals die gemeinsame große Glaubensprüfung der zwölf Stämme? Und worin mußte demnach die gemeinsame Bewährung bestehen? 3) Weshalb kommt der Apostel nach der allgemeinen Warnung, daß man die Versuchung nicht als Gottes Versuchung, d. h. Anreizung darstellen solle, zuerst auf die Verurteilung des Zorns? 4) Was hat insbesondere die Warnung Kap. 3, 13 ff. zu bedeuten, welche sogar bis zur Nennung der aus ζῆλος und ἐριθεία hervorgehenden ἀκαταστασία fortschreitet? Fragen ähnlicher Art treten aus jedem einzelnen Abschnitt hervor und stellen sich der geschichtslosen Auffassung unseres Briefes als einer bloßen Sammlung von erbaulichen Erinnerungen zum moralischen Wohlverhalten gegenüber, wobei es aber wenig erbaulich bleiben würde, daß der Verfasser so geradezu voraussetzen sollte, in allen zwölf Stämmen der Diaspora würden die Armen beim Kultus mißachtet und in der Pflege vernachlässigt, und verhielten sich die reichen Christen solcher Art, daß er das Wehe über sie ausrufen dürfe, oder vielmehr müsse. Wir wiederholen den Ausdruck unserer Überzeugung, daß der Brief ohne die Würdigung seiner historischen Motive und seiner prophetisch-symbolischen Ausdrucksweise in seinem großen einheitlichen Grundgedanken so ziemlich unaufgeschlossen bleiben muß, wie dies auch die großartigen Verkennungen beweisen, welche er erfahren hat.

Bouman, der ehrwürdige Veteran der holländischen Theologie, welcher seinen Kommentar wie ein letztes Vermächtnis im Manuscript der Fürsorge der Seinen hinterlassen hat, hat uns in seiner Einleitung zuvörderst erfreut durch die Entschiedenheit und den wissenschaftlichen Nachdruck, womit er die Ansicht vertritt, daß der Verfasser unseres Briefes kein anderer gewesen sei als der Apostel Jakobus Alphäi. Möge dieses Beispiel ein Vorzeichen dafür sein, daß die theologische Wissenschaft anfängt, sich von dem alles verwirrenden und in sich selbst verworrenen Vorurteil abzuwenden, ein nichtapostolischer Jakobus sei schon in der

apostolischen Gemeinde zu dem höchsten apostolischen Ansehen gelangt, weil er ein spät zum Glauben gelangter Bruder des Herrn nach dem Fleisch gewesen sei. Auch darin erkennen wir ein willkommenes Einverständnis zwischen dem Verfasser und unserm Bibelwerk, daß er annimmt, der Brief sei zwar zunächst an die Judenchristen gerichtet, habe aber mittelbar auch die empfänglichen Juden für den Glauben gewinnen wollen, und daraus erkläre sich denn auch das prophetische Kolorit des Briefes. Wenn er dabei ein besonderes Gewicht legt auf den Parallelismus zwischen dem Apostel als Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem und dem Hohenpriester im Verhältnis zu der jüdischen Diaspora, so scheint uns dies nicht ohne Grund; die Annahme aber, daß der Brief schon frühe in der ersten Zeit der Ausbreitung des Christentums entstanden sei, veranlaßt uns nicht, die im Bibelwerk in dieser Beziehung aufgestellte Ansicht zu ändern, oder auch sie durch Beibringung neuer Argumente weiter zu befestigen. Die Auslegung selbst nähert sich vielfach der Scholienform und bewegt sich in der Bahn der herkömmlichen allgemeinen und abstrakten Auffassung des Briefes, setzt sich dabei aber gelehrt und selbständig mit den neueren Exegeten auseinander, und bethätigt auch dem Codex Sinaiticus gegenüber ein freies kritisches Urteil.

Was die Lesarten des Sinaiticus anlangt, so haben wir dieselben meistens, insoweit sie erheblich schienen, in den kritischen Noten mit angeführt.

Möge nun die gemeinsame Bearbeitung dieses Briefes auch weiterhin dazu gesegnet sein, die lebendige Würdigung der herrlichen Totalität des Schriftwortes als des Wortes Gottes an ihrem Teile zu fördern, die Würdigung, welche sich nur in einer Glaubensanschauung vollenden kann, nach welcher der ganze Paulus und der ganze Jakobus mit einander und mit dem gesamten Schriftwort im vollsten Einklang stehen.

Bonn, am 6. Januar 1866.

**Die Redaktion.**

---

## Vorwort zur dritten Auflage.

Wir beziehen dasselbe ausschließlich auf unsern Anteil an dieser Abteilung des Bibelwerks, auf die Einleitung und die Exegese. Doch hat der hochgeschätzte Mitarbeiter, unser Freund van Oosterzee, dem wir eine völlige Rekonvalescenz von seinen Leiden wünschen, an seinem Teile außer ein paar literarischen Ergänzungen nichts hinzuzusetzen gefunden.

Nach der zweiten Auflage unsrer Arbeit erschien die Schrift von Professor Woldemar Gottlob Schmidt, Leipzig 1869. Huthers Kommentar in der dritten

Auflage 1870. Eine exegetisch theologische Studie über Jakobus II, V. 14 bis 26 von Dr. Weissenbach (worin Beziehung genommen wird auf eine Schrift des Holländers Bloom, Der Brief von Jakobus, auf Holtzmanns Artikel in Schenkels Bibellexikon und andere Kundgebungen). Eine hervorragende Bedeutung hat die Abhandlung von Dr. Beyschlag, „Der Jakobusbrief als urchristliches Geschichtsdenkmal" in den theologischen Studien und Kritiken, Jahrgang 1874, erstes Heft, S. 105 ff. Auch in der Bleckschen Einleitung ins Neue Testament 3. Auflage, bearbeitet von Mangold, Berlin 1875, wird über unsern Brief ausführlich verhandelt (S. 623 ff.).

Es ist uns bisher nicht gelungen, die Exegese des Jakobusbriefs in einen anderen Schienenweg zu bringen, namentlich aus der falschen kritischen Weichenstellung heraus. Noch weniger aber ist es der modernen kritischen Tradition gelungen, unsere Voraussetzung zu erschüttern, daß die Erklärung der drei Briefe: des 1. Petrusbriefes, des Briefes an die Hebräer, und unseres Jakobus in den fanatischen Vorspielen des jüdischen Krieges zu suchen seien, indem nämlich jeder dieser Briefe eine spezifische Warnung an die Judenchristen vor dem Heimfall an den schwärmerischen jüdischen Patriotismus und somit vor dem Abfalle von Christus enthalte. Das bezeugt uns auch Woldemar Schmidt in Schürers Literaturzeitung (1878, Nr. 20). Er erwähnt es als eine Kuriosität, daß Lange noch immer an der Hypothese dieser großen Trilogie festhält. Der wohlwollende Mann möchte uns offenbar gern von dieser sonderlichen Meinung befreien, und im Grunde hat er seine Gründe, denn dringt die Hypothese durch, so ist dem endlosen kritischen Hin- und Herreden über die Jakobusfrage, worin manche ein Lieblingsthema für ihre Exerzitien sehen, in der Hauptsache ein Ende gemacht. Doch wir wollen es einmal versuchen, uns auf den Standpunkt der modernen Scholastik zu stellen.

Es war um das Jahr 62 nach Christus, als die Erbitterung zwischen den Juden und den Römern, das schwärmerische revolutionäre Grollen der Juden schon einen hohen Grad erreicht hatte, und sich noch immer mehr steigerte. Das Judenvolk kochte und glühte, die Sympathien desselben waren hinreißend, und man sollte denken, die Judenchristen wurden auch in ihrem israelitischen Blute gereizt und zum Mitmachen versucht. Aber nein, sie wurden nicht im mindesten affizirt.

Damals schrieb der Apostel Petrus einen Brief nach Kleinasien. Man könnte denken, er habe das Bedürfnis empfunden, seine jüdischen Glaubensgenossen in ihrer Versuchung zu stärken, aber nein, er hüllte sich in einen modern scholastischen Mantel und schrieb an — die Heidenchristen in Kleinasien, an die Heidenchristen ausschließlich, denen er sogar die Prärogative überlieferte: Ihr seid das auserwählte Geschlecht u. s. w. Für uns hat die Vorstellung von Briefen, an die Heidenchristen ausschließlich geschrieben, einfach keinen Sinn[1]), und nun vollends soll in dieser schweren Zeit ein Judenapostel Petrus an die Heidenchristen

[1]) Mechanische Nachbildung der begründeten Vorstellung, daß apostolische Briefe an Judenchristen gerichtet werden konnten.

geschrieben haben, freilich so ungeschickt, daß der Brief, falls er nicht unecht ist, dem großen Judenapostel wie aus dem Gesichte geschnitten zu sein scheint. Aber das Unglaubliche steigert sich noch. Da schreibt ein apostolischer Mann an die Hebräer. Trotz der bösen Zeit treibt er mit seinen Lesern nur typische Theologie, die dabei immer wiederkehrenden Warnungen muß man übersehen, jedenfalls nicht in Beziehung zu den furchtbaren Zeitverhältnissen bringen. Und nun vollends, wie nimmt der jüdische Bischof Jakobus sich so fischblutkalt aus in den heißen Tagen! Er sollte der Hirt und Wächter seiner judenchristlichen Herde sein, und schreibt statt dessen einen theologischen Traktat von einem Glauben, der so armselig ist, daß die Werke nicht etwa aus ihm hervorwachsen, sondern zu ihm nach Weiffenbach hinzukommen müssen. So hat man diese Pfleger des himmlischen Weinstocks zu Schulfüchsen gestempelt, die den Weinberg verderben mußten.

Was den Verfasser des Hebräerbriefs anlangt, so bekennt sich auch Mangold zu Apollos. Wir haben in dieser Beziehung unsere Überzeugung zunächst an den Ausdruck Kap. 2, 1 geknüpft *μήποτε παραῤῥυῶμεν*. Damit wir nicht vorbeitreiben. Zuerst lernte ich in Ostende einen Hafen kennen, bei welchem die Einfahrt erschwert ist durch die vorüberfließende Strömung. Ich veranlaßte dann den seligen Wolters, sich bei seinem Bruder in Alexandrien nach der Beschaffenheit des Hafens von Alexandrien zu erkundigen, und vernahm, daß die Einfahrt in denselben sehr schwierig, beziehungsweise gefährlich sei. Zu diesem Moment kommt das Bild des Ankers, die alexandrinische Bibel und Lehrmethode, die Anspielung auf den ägyptischen Todtenkultus und so manches andere, besonders auch die noch nicht genug gewürdigte religiös-philosophische Tiefe und Originalität des Briefes. Und dieser Verfasser sollte der Papa Barnabas sein! Uns erinnert diese Annahme an die Hypothese von Hitzig, der Johannes Markus habe die Apokalypse verfaßt. So schweben auf dem Felde der modernen Wissenschaft die bestimmtesten Charaktere wie zerfließende Schattenbilder in der Luft. Ein Artikel, welchen ich über den Hafen von Alexandrien und die Spuren des Apollos geschrieben, erschien in der englischen Zeitschrift The Homilist, November 1871 in englischer Übersetzung.

Meine Ansicht über die Zeitverhältnisse des Jakobus hat besonders den Unwillen von Huther erregt. Er spricht mir alle exegetische Besonnenheit ab. Wenn Besonnenheit heißen soll scholastische Beengtheit, so lasse ich mir das Urteil gern gefallen. Überhaupt läßt man sich im Dienst der Wahrheit Sottisen, welche persönlich verletzen, leichter gefallen, wenn sie nicht zu Betisen gegen sachliche Erkenntnisse werden. Z. B. „Auch Lange findet in der Aufforderung der Brüder zwar ein Zeichen des Unglaubens, aber des Unglaubens einer Begeisterung, die noch nicht zur Hingebung verklärt ist!“ Von dieser Art des Unglaubens scheint er also keine Ahnung zu haben. Gegen meine „Seltsamkeiten“ sucht er sich öfter durch ein verblüfftes Ausrufungszeichen zu retten.

Die Abhandlung von Beyschlag beurkundet die Geistesfeinheit des Verfassers, allein mit der formellen Vortrefflichkeit deckt sich das substantielle Resultat nicht. Wenn der Brief des Jakobus der urchristliche Lehrtropus war, so ist gar nicht

abzusehen, wie daraus durch weitere Entwickelung paulinische oder johanneische Theologie werden konnte. Sehr richtig ist, daß beide Apostel in verschiedenem Sinne vom Glauben und von den Werken reden.

Weiffenbach mag sich selber einschreiben (S. VI). Er polemisirt gegen die Versuche, zwischen Paulus und Jakobus auszugleichen. „Wer aber könnte im Ernste glauben, daß durch Konstatirung jener Thatsache die Herrlichkeit und Größe der Heiligen Schrift, hier des Neuen Testaments, verkleinert werde, wie die gedankenlose landläufige Phrase behauptet? Nein, wie die Herrlichkeit des großen Gottes nur größer wird, wenn sein Lob von Menschen und Thieren in den verschiedensten Zungen gesungen wird: so scheint mir auch die vieltausendstimmige Symphonie der heiligen Schriftsteller, wie sie dem geöffneteren Ohre der neueren Theologie entgegenklingt, wohllautender und großartig erhebender zu sein als der monotone Chorus, den die starre Dogmatik vergangener und gegenwärtiger Tage die heiligen Sänger in unnatürlich-erzwungener Einheit absingen läßt. Und wie unter den gefiederten Sängern des Waldes gar viele Stimmen durch ihre Lieblichkeit unsere Seele entzücken, und doch nur die eine Nachtigall den Preis davon trägt, Meisterin und Königin des Gesanges bleibt: so ist's auch im vielstimmigen Konzert heiliger Schriftsteller mit ihren mancherlei Gaben aus einem Geist. Auch unter ihnen ragen nur wenige um eine Kopfeslänge aus der Schar der Genossen hervor: auch unter ihnen sind's nur wenige, wie unser Paulus, dem man die volle Meisterschaft zusprechen und den Lorber reichen wird." Also ein so flagranter intellektueller, sittlicher und religiöser Widerspruch, wie ihn der Verfasser behauptet, tönt in seinem „geöffneteren" Ohr wie eine Symphonie konzertirender Waldvögelein. Wir möchten übrigens das Bild gemalt sehen, wie der Theologe Weiffenbach großmütig dem beschämten Apostel Paulus den Lorber reicht.

Die Vorbedingungen für das Verständnis des Jakobus bleiben folgende:

1. Mache man sich klar, daß er bei voller Einigkeit im Pfingstgeiste mit allen Aposteln zu seinem Volke im Stile alttestamentlicher Symbolik redet, nicht aber über die Kultussitze in der Synagoge als Generalküster verfügt, nicht über die irdisch Reichen einen sozialistischen Wehruf ausschreit, nicht die Seelen der Diaspora als Ehebrecherinnen titulirt.

2. Man studire einmal die clementinisch-ebionitische Rede von den Brüdern des Herrn an ihrer trüben Quelle.

3. Man lasse das unglückselige Wort von der „Rechtbeschaffenheit" des Glaubens fahren und kehre wieder zu dem Begriff der Gerechtigkeit, die dem Rechte Gottes entspricht, zurück. Dann lerne man auch von dem trefflichen Tersteegen, daß jede Rechtfertigung als Gerechtsprechung in einem göttlichen Forum gerecht macht, aber gerecht macht nach dem Begriff des Forums; daß es eine ganze Folge von göttlichen Gerichtshöfen gibt, das Forum des Gewissens vor Gott, von welchem auch Jakobus redet nach Genesis 15, das Forum der öffentlichen Anerkennung in der Gemeinde,

von welchem Jakobus im 2. Kapitel handelt nach Geneſis 22, und welches dem Apoſtel Paulus ebenſowohl bekannt iſt, wenn er die chriſtliche Bewährung oder Verſiegelung auf die Rechtfertigung folgen läßt (Röm. 5).

4. Nicht minder hat man ſich klar zu machen, daß nach der kanoniſchen Auffaſſung des Alten Bundes die Juden geborene Katechumenen des Chriſtentums waren, ſo lange ſie nicht ihren Abfall durch Verſtockung konſtatirt hatten.

Bonn, den 6. September 1880.

**Der Verfaſſer.**

# Der Brief des Jakobus.

## Einleitung.

Da der Brief des Jakobus der erste unter den sogenannten katholischen Briefen ist, so müssen wir die spezielle Einleitung zum Briefe des Jakobus durch eine allgemeinere Einleitung zu den katholischen Briefen begründen.

### I. Die katholischen Briefe im allgemeinen.

#### 1. Der Name „katholische Briefe" und ihr Bestand.

Die Bezeichnung „katholische Briefe", umfaßt die sieben apostolischen Sendschreiben, welche sich außer den paulinischen Briefen und dem zu diesen gerechneten Brief an die Hebräer im neutestamentlichen Kanon finden: also den Brief des Jakobus, die zwei Briefe des Petrus, die drei Briefe des Johannes und den Brief des Judas.

Nach der ersten und ursprünglichsten Bedeutung der ἐπιστολὴ καθολική bezeichnet dieselbe ein encyklisches Schreiben, das als solches nicht zunächst an einzelne Gemeinden oder Personen, sondern an eine größere kirchliche Sphäre, an einen Inbegriff von Kirchen, gerichtet war. In diesem Sinne nennt Clemens von Alexandrien (Stromat. IV) den Brief der Apostel und der Gemeinde zu Jerusalem, an die Christengemeinden geschrieben nach Apostelg. 15, 22—29, eine ἐπιστολὴ καθολική. Ebenso nennt Origenes (contra Celsum I, 63) den Brief des Barnabas, der nach seinem Inhalt sich als ein encyklisches Schreiben charakterisirt, καθολική. Nach Eusebius (Kirchengesch. V, 18) warf Apollonius dem Montanisten Themison vor, daß er in Nachahmung des Apostels (wahrscheinlich Johannes) eine ἐπιστολὴ καθολική geschrieben habe. Hieraus ergibt sich, daß man den universellen Charakter des ersten Briefes des Johannes schon zu der Zeit des Apollonius, zu Anfang des dritten Jahrhunderts, mit dem Namen „katholisch" bezeichnete. Schon Origenes wendet diese Bezeichnung in diesem Sinne an auf den ersten Brief des Johannes (in den Komment. zu Johannes) und auf den ersten Brief des Petrus (nach Euseb. VI, 25); ebenso nennt er den Brief des Judas, aber in Stellen, die nur in lateinischer Übersetzung vorhanden sind (Comment. in epist. ad Roman.). Zur Zeit des Eusebius wurde der Name „katholisch" schon auf die ganze Gruppe von Briefen angewendet, welche wir als katholische bezeichnen. „Dem Jakobus", sagt er, „wird gewöhnlich der erste der Briefe zugeschrieben, die man als katholisch bezeichnet (Kirchengesch. II, 23). Weiterhin spricht er von sieben katholischen Briefen. Die Bedeutung: Briefe von allgemeinerem Inhalt und Zweck, welche Guericke zur ersten macht, konnte erst die zweite sein, wie sie in der Regel aus der Natur des encyklischen Briefes resultirte; denn der allererste katholische Brief (Apostg. 15) hatte eben keinen allgemeinen Inhalt und Zweck. Es lag dann aber nahe, daß man später den allgemeineren Charakter dieser Zirkular- oder Umlaufschreiben, nach welchem sie schon für eine größere Sphäre der Kirche bestimmt waren, zu einem ganz allgemeinen umdeutete. So war ja schon das apostolische Schreiben (Apostelg. 15) für die ganze heidenchristliche Kirche, der Brief des Jakobus und wohl auch der Brief an die Hebräer für die ganze judenchristliche Kirche bestimmt. In diesem Sinne erklärte Oekumenius (Prolegom. in epist.

Jacob): katholisch seien sie genannt worden, insofern sie nicht an ein besonderes Volk oder eine Stadt gerichtet gewesen seien, wie die Briefe des Paulus, sondern überhaupt (*καθόλου*) an die Gläubigen, sei es nun an die Judenchristen in der Diaspora, oder selbst an alle Christen als Genossen desselben Glaubens.

In der abendländischen Kirche wurde der Ausdruck epistolae canonicae statt catholicae seit Junilius und Cassiodorus sehr gebräuchlich (siehe Credner, Einl., S. 570). Daß dies der ursprüngliche Sinn nicht kann gewesen sein, ergibt sich entschieden daraus, daß Eusebius (Kirchengesch. II, 23) auch die Briefe des Dionysius von Korinth an die Gemeinden zu Lacedämon, Athen ꝛc. als katholisch bezeichnet hat. Wohl aber hat Eusebius mit dem Begriff des encyklischen Charakters auch hier den Begriff des Universellen verknüpft, indem er von dem genannten Dionysius und seinem Schreiben bemerkt, daß er sich allen (*ἅπασιν* schlechthin) aufs äußerste nützlich erwiesen habe. Doch hat schon Eusebius Veranlassung dazu gegeben, daß man auch den Begriff der allgemeinen Anerkennung oder Kanonizität mit dem Begriff der teilweisigen oder ganzen Universalität verband, indem er von dem ersten Briefe des Petrus sagte: „Der erste Brief des Petrus ist allgemein anerkannt, aber die Akta des Petrus, sein Evangelium, seine Predigt und Apokalypse sind nicht unter den katholischen Schriften.“ Offenbar konnte weder der Begriff der Universalität, noch der Kanonizität schlechthin auf die katholischen Briefe im Gegensatz zu den paulinischen angewendet werden. Hieß man sie universell, so meinte man die allgemeinere Fassung derselben; nannte man sie kanonisch, so meinte man zugleich mit dem allgemeineren Inhalt die unmittelbare allgemeine Geltung, ohne damit die mittelbare Universalität und die Kanonizität der paulinischen Briefe schwächen zu wollen.

Neben dieser Erklärung des Namens „katholische Briefe“ ist in der neueren Zeit eine andere hervorgetreten. Hug nämlich in seiner Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments (II, S. 429) sagt: „Nachdem die Evangelien und Apostelgeschichte eine eigene Abteilung, die Werke des Paulus wieder eine solche ausmachten, so waren noch Schriften von verschiedenen Verfassern übrig, welche wieder eine eigene Sammlung bilden konnten, der man einen eigenen Namen geben mußte. Man konnte sie am füglichsten *καθολικὸν σύνταγμα* der Apostel, und die darin begriffenen Aufsätze *κοινάς* und *καθολικάς* nennen, was bei den Griechen öfter als gleichbedeutend gebraucht wird.“ Hug sucht dies zu beweisen mit dem Urteil des Clemens von Alexandrien über den apostolischen Brief (Apostelg. 15, 23): Der katholische Brief, als an welchem alle Apostel teil hatten. Doch sagt der Ausdruck *τῶν ἀποστόλων πάντων* nicht, was Hug ihn sagen läßt. Sodann führt er das Urteil des Eusebius an: „Der erste Brief des Petrus ist allgemein anerkannt, aber die Akta des Petrus, sein Evangelium, seine Predigt und Apokalypse sind nicht unter den katholischen Schriften.“ Damit ist nach Hug die Klasse bezeichnet, welcher man die Schriften der Apostel überhaupt zuteilte. Es ergibt sich aber vielmehr der Gegensatz von anerkannten und nicht anerkannten Schriften aus dieser Stelle. Der Umstand endlich, daß der Brief des Barnabas katholisch genannt wird, soll sich daraus erklären, daß Barnabas auch zuweilen Apostel genannt wurde. Er erklärt sich aber vielmehr aus dem Inhalt, da der Brief des Barnabas zur Zeit des Origenes nicht für apostolisch oder kanonisch galt. Man hat in dem Sinne von Hug auch schon eine Parallele zwischen der Entstehung des alttestamentlichen und des neutestamentlichen Kanons gezogen. Wie nämlich bei der Bildung des alttestamentlichen Kanons auf die Sammlung der Thora und der Propheten die Sammlung der Hagiographa, als der noch übrigen Heiligen Schriften insgemein entstanden sei, so sei bei der Bildung des neutestamentlichen Kanons zuerst die Sammlung der Evangelien und der paulinischen Briefe (*εὐαγγέλιον* und *ἀπόστολος*) fertig geworden, darauf sei das übrige von neutestamentlichen Schriften unter dem Titel „katholische Briefe“, d. h. neutestamentliche Schriften insgemein (*καθόλου*), gesammelt worden. Abgesehen von der möglichen Beanstandung der genannten Ansicht über das Alte Testament ist es jedoch selbstverständlich, daß in dem Falle von katholischen Schriften die Rede sein müßte, nicht von katholischen Briefen, und daß man dann auch die Apokalypse und den Hebräerbrief zu der genannten Abteilung müßte geschlagen haben.

Nach Credner bildete sich die alte Anordnung

des neutestamentlichen Kanons naturgemäß so: „Zuerst geschichtliche Nachrichten von Jesus (Evangelien); dann von den Aposteln; dann allgemeine (katholische) Briefe der Apostel; dann Briefe an einzelne Gemeinden und Personen (Briefe des Paulus). Diese ursprüngliche Anordnung ist aus dem klaren Bewußtsein dessen, was man sammelte und warum man es sammelte, hervorgegangen."

Offenbar aber ist das ideale Einteilungsprinzip doch durch historische Beziehungen modifizirt worden. Nach einer rein sachlichen Einteilung müßte der Epheserbrief wie der Hebräerbrief mit unter den katholischen stehen, der zweite und dritte Brief des Johannes dagegen nicht. Die letzteren wurden jedoch als Anhang zu dem ersten Briefe des Johannes betrachtet, und die ersteren wurden durch die große Masse der paulinischen Briefe, sozusagen, durch Attraktion festgehalten.

### 2. Die Bedeutung der katholischen Briefe im neutestamentlichen Kanon.

Die katholischen Briefe umfassen einen äußerlich geringen Bestand des neutestamentlichen Kanons, und doch sind sie hinsichtlich der Vollständigkeit und Fülle desselben von der höchsten Bedeutung. Wie die vier Evangelien bestimmt sind, einander wechselseitig zu ergänzen, so ergänzen hier die Lehrtypen des Jakobus, des Petrus und des Johannes den Lehrtypus des Paulus. In dieser Ergänzung aber sichern sie das christliche Bewußtsein vor einer Erstarrung in der einseitigen Pflege des paulinischen Ausdrucks; sie sichern mit der Mannigfaltigkeit und Fülle ihrer Anschauungs- und Ausdrucksweisen die Fülle der christlichen Erkenntnis und die volle Lebendigkeit und Bewegung des kirchlichen Geistes. Man hat Paulus den Apostel des Glaubens genannt, Johannes den Apostel der Liebe, Petrus den Apostel der Hoffnung. Dies ist eine sehr unvollkommene Unterscheidungsweise, schon deshalb, weil sie ausschließlich paulinisch ist; nichtsdestoweniger deutet sie den Reichtum der mit den katholischen Briefen gegebenen apostolischen Ergänzungen an. Außerdem sind diese Briefe überaus wichtig als Spiegelbilder der kirchlichen Verhältnisse in der späteren Zeit des apostolischen Zeitalters. Sie bilden in dieser Beziehung ein unentbehrliches Mittelglied zwischen der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen (mit Ausnahme der Pastoralbriefe, in welche sie anschließend eingreifen,) einerseits und der Apokalypse, sowie den apostolischen Vätern anderseits. Wenn wir in der Apostelgeschichte und in den paulinischen Briefen die äußerste Mannigfaltigkeit der überall aufblühenden Kirchen über die allerdings vorhandene innere Einheit noch vorwalten sehen, so tritt in der encyklischen Natur der meisten dieser Briefe (sowie außerdem im Hebräerbrief) das Bewußtsein der völligen, auch äußeren Einheit der Kirche schon stärker hervor. Auch in dem Briefe des Jakobus ist dies der Fall, da er nicht als ebionitischer Judenchrist, sondern als Apostel an die Christenheit aus den Juden schreibt. Sodann lernen wir durch diese Briefe die weiteren Entwickelungen des kirchlichen Lebens in der apostolischen Zeit kennen: das Aufsprossen des ebionitischen wie des gnostischen Unkrauts unter dem Weizen der reinen Lehre, und die gegenübertretende Entwickelung des bestimmteren, dogmatisch bewußteren apostolischen und kirchlichen Zeugnisses. Der Ebionitismus ist im Briefe des Jakobus mit symbolischen Zügen, die nicht genug gewürdigt sind (Kap. 2, 2 ꝛc.), vollständig gezeichnet, ebenso im ersten Briefe des Johannes (Kap. 2, 22 ff.) und wohl auch im dritten (V. 9); der gnostische Libertinismus hat schon im Briefe des Judas, wie im zweiten Briefe Petri (Kap. 2), sowie 1 Joh. 4, 1 ff., sein Gericht erfahren. Was die kirchliche Verfassung betrifft, so wird die Identität des Presbyteriats und des Episkopats durch unsere Briefe bestätigt; indessen tritt auch die Würde des Presbyter-Bischofs in der Stellung, welche sich Judas, Jakobus, Johannes (2 Joh. 1) und Petrus gaben, schon bestimmter hervor. Das heißt, wir haben es mit apostolischen Männern zu thun, die schon mit bestimmten kirchlichen Kreisen als leitende Presbyter in eine nähere Beziehung getreten sind; wenigstens gilt dies von Jakobus und Johannes. Wir erhalten Andeutungen über die Gestalt des Kultus (Judä, V. 12; 2 Petr. 2, 13) und über eine gewisse Methode und Stufenfolge in der Darstellung der christlichen Lehre (1 Joh. 2, 12 ff.).

Was das Verhältnis der durch die katholischen Briefe so reichlich vertretenen neutestamentlichen Lehrtypen anlangt, so gehen wir von der Voraussetzung aus, daß von Lehr-

zwiespalt auf diesem Gebiete nicht die Rede sein kann, dagegen von Lehrunterschieden, von verschiedenen Typen, d. h. persönlichen Fassungen, Anschauungen und Formen die Rede sein muß. Die Apostel stimmen alle darin überein, daß sie im Christentum das Neue Testament erkennen, d. h. 1) die Erfüllung, und damit den harmonischen Gegensatz des Alten Testaments, die vollendete Offenbarungsreligion; 2) die Erfüllung und den Gegensatz aller unvollkommenen Religionsweisen überhaupt, die vollkommene Religion schlechthin. Daher 3) in dem Neuen Testament das uralte wie das ewige Testament, die ewige Religion, die sich wohl verzweigen muß in die zwei Äonen des Entwickelungsleidens und der herrlichen Vollendung, nach welcher aber nimmermehr noch eine andere Religion folgen kann. In diesen Beziehungen ist auch Jakobus nicht um ein Haar minder neutestamentlich als Paulus und als Johannes.

Das Neue Testament ist nach allen neutestamentlichen Lehrtypen die Erfüllung, daher die reale Gestalt der Religion, welche das Alte Testament im symbolischen Schatten gezeichnet hat.

Das Christentum ist die Erfüllung des alttestamentlichen Gesetzes, daher das königliche Gesetz der Liebe, das Gesetz der Freiheit, des innern Lebens, der Einheit; so lehrt Jakobus.

Das Christentum ist die Erfüllung der alttestamentlichen Theokratie, daher das reale Gottesreich, das reale königliche Priestertum, das sich aus einem Leidensreich zu einem Reich der Herrlichkeit vollendet; so lehrt Petrus.

Das Christentum ist die Erfüllung des Alten Bundes, der alttestamentlichen Sakramente, daher die reale Beschneidung und Wiedergeburt, daher das reale Ostern, die reale Erlösung und das reale neue Menschenleben als Prinzip einer realen neuen Welt der Auferstehung, der Neue Bund des Glaubens und die neue Bundesfeier der Glaubensgemeinschaft; so lehrt Paulus.

Das Christentum ist die Erfüllung des alttestamentlichen Kultus, daher der reale ewige Gottesdienst des vollendeten Worts, des vollendeten Sabbats, des vollendeten Opfers und der vollendeten Festgemeinde; so lehrt im nächsten Anschluß an Paulus der Brief an die Hebräer.

Das Christentum ist die Erfüllung aller alttestamentlichen Symbolik und aller dem Alten Testament zu Grunde liegenden Symbolik des Urmonotheismus überhaupt, daher die reale neue Welt in der Entfaltung ihrer Verklärung durch das persönliche Wort in dem dreifachen Glanze des realen Lichtes, der realen Liebe und des realen Lebens; so lehrt Johannes.

Die Briefe des Petrus [1]) schließen sich an die petrinischen Reden in der Apostelgeschichte und an das petrinische Evangelium des Markus an. Sie bilden ein Mittelglied zwischen der Lehre des Jakobus und der Lehre des Paulus.

Der Grundgedanke des ersten Briefes Petri ist (Kap. 1, 3. 4) die Wiedergeburt der Christen aus dem Leiden für ein unvergängliches Erbe (Erbland und Erbreich). Die Einteilung ist folgende: Einleitung: Die neue Hoffnung des geistlichen Israel, hervorgehend aus der Auferstehung Christi von den Toten (Kap. 1, 1—3). Das genannte Thema (Kap. 1, 4). — I. Die Bestimmung der Gläubigen zu dieser Seligkeit des Erbes (Kap. 1, 5—9). — II. Die Hinweisung des Alten Testamentes auf dieses Erbe (V. 10—12). — III. Die Wanderung des geistlichen Israel nach diesem Ziel. Seine Heiligung. Seine Erlösung. Seine Bruderliebe, auf Grund seiner himmlischen gemeinsamen Abkunft durch die Wiedergeburt (Kap. 1, 13—25). — IV. Der Neue Bund. Die neutestamentliche Rüstung. Christus der lebendige Stein, Gegenbild des Sinai. Die Christen, die neue Theokratie (Kap. 2, 1—10). — V. Die Wüstenpilger (V. 11) und ihr Verhalten gegen die Heiden; a. nach den Verhältnissen der Heiden (V. 12—17); b. nach den Verhältnissen der Christen. Das Verhalten der geknechteten Männer. Der Weiber besonders in gemischten Ehen (Kap. 2, 18 bis 3, 2). — VI. Das Verhalten der Christen unter einander (Kap. 3, 3—8). — VII. Das Verhalten gegen die Verfolger (Kap. 3, 9—22). — VIII. Leidenswilligkeit und Leidenssegen (Kap. 4). — IX. Das rechte Verhalten zwischen den Führern der Herde Gottes und den Geleiteten, namentlich als die rechte Rüstung gegen den Widersacher (Kap. 5, 1—9). — Schluß, Segenswunsch und Gruß (V. 10—14).

---

[1]) Über den Charakter des Petrus s. m. apostolisches Zeitalter I, S. 354, und den Artikel Petrus in Herzogs Real-Encyklopädie.

Im übrigen vergleiche man unser Bibelwerk (Teil 14).

Hinsichtlich der Literatur ist noch zu nennen der Kommentar von Schott, Erlangen 1861.

Über den zweiten Brief des Petrus beziehen wir uns auf unsere Schrift: Das apostolische Zeitalter, Bd. 1, S. 156. Die dort aufgestellte Hypothese, nach welcher der Brief Judä nach seinem Inhalt in einer späteren Zeit in den originalen Petrusbrief eingeschaltet worden, halten wir aufrecht[1]). Der Grundgedanke des zweiten Briefes Petri ist: Die Christen haben die Verheißung, teilhaftig zu werden durch die Erkenntnis der Herrlichkeit und Tugend Christi der göttlichen Natur, darum sollen sie in der Ausdauer ihre Gottseligkeit festmachen (Kap. 1, 3. 4). Demgemäß die Einteilung. Vorab dient die Einleitung dazu, ihnen zu wünschen und zu empfehlen, daß sie wachsen in der Erkenntnis Gottes und Christi (Kap. 1, 1—3). Inwiefern das not thut, zeigt die Ausführung. Das oben genannte Thema Kap. 1, 3. 4. Ausführung: I. Sie sollen darin wachsen in praktischer Weise durch die Entfaltung ihres christlichen Lebens (Kap. 1, 5—9). — II. Sie müssen also in der Erkenntnis wachsen, weil es ihnen sonst bevorsteht, durch einen Anstoß zu straucheln (V. 10—12). — III. Dieser Anstoß könnte ihnen dadurch widerfahren, daß sein Abschied (Martyrtod) bevorsteht, und daß sie dadurch irre werden könnten an der Verheißung der Zukunft des Herrn (V. 13—19). [Die Weissagung aber steht fest als das Wort der wahren Gottespropheten im Gegensatz gegen die falschen Propheten, die jetzt auftreten werden, Kap. 1, 20 bis 3, 2.] — IV. Das Auftreten der Verleugner der Zukunft des Herrn (Kap. 3, 3. 4). — V. Widerlegung derselben (V. 5 bis 13). — Schlußwort, mit Beziehung auf mißdeutete Worte des Paulus von der Zukunft des Herrn (V. 14—18).

Der Brief des Judas[2]) (worüber zu vergleichen Bibelwerk, Teil 14) kann als der Vorläufer der apokalyptischen Schilderungen des gnostischen Antinomismus betrachtet werden (2 Petri 2; Offenb. 2, 6; V. 14. 15). Nach seinem Lehrtypus und in seiner symbolischen Ausdrucksweise schließt er sich an den Brief des Jakobus an. Seine bestimmteren alttestamentlichen Analogien als Apokalypsen des Gerichts sind die Bücher Obadja, Nahum, Habakuk, Zephanja. Hinsichtlich der Apostolizität des Verfassers vergleiche man unsere Spezialeinleitung zum Jakobus.

Der Grundgedanke des Briefes des Judas: Ermahnung, für den rechten Glauben zu kämpfen gegen den Irrglauben oder Unglauben der (gnostischen) Anomisten (V. 3). Die Einleitung dem Thema gemäß: ein Wort an die, die in Christo bewahrt bleiben (V. 1. 2). Das Thema V. 3. Die Einteilung des kurzen Briefes. I. Der Grundcharakter der Anomisten: die Gnade Gottes auf Mutwillen ziehen (V. 4). — II. Die alten Vorzeichen dieser Anomisten und ihres Gerichts: a. das israelitische Volk in der Wüste, b. die Engel des Abfalls, c. die Sodomiten (V. 5—7). — III. Bestimmtere Charakteristik. Schwärmerei, einerseits in Wollust, anderseits in Verachtung der Autoritäten sich entfaltend (V. 8 bis 10). Die Entwickelung ihres Verderbens (V. 11). Ihr pseudochristliches und antichristliches Wesen (V. 12. 13). — IV. Ihre Erscheinung geweissagt nach ihrem Grundzug, dem Murren wider die Offenbarung: a. von dem ältesten Propheten schon, von Henoch (nach der jüdischen Tradition, woraus auch das Buch Henoch geschöpft haben wird; nicht umgekehrt), b. von den Aposteln Christi (V. 14 bis 20). — V. Ermahnungen zum rechten Verhalten gegen sie; a. die Defensive (V. 20. 21); b. die Polemik (V. 22. 23). Schlußwort. Segenswunsch für die Bewahrung der Leser und Doxologie (V. 24. 25).

Die Briefe des Johannes schließen sich an den Hebräerbrief als den letzten Typus der paulinischen Lehrentwickelung an. Sie bilden mit der Apokalypse und dem Evangelium den letzten und vollendetsten Typus der neutestamentlichen Lehre. Über die Einheit dieser großartigen Trilogie vergleiche man m. Geschichte des apostol. Zeitalters II, S. 571.

Die vielverkannte Einheit der drei johanneischen Briefe ergibt sich aus dem Verhältnis des zweiten und dritten Briefes zu dem Thema und der Einteilung des ersten Briefes. Das

---

[1]) Daß schon Bertholdt das 2. Kapitel für eingeschoben gehalten, war mir bei der Aufstellung meiner Hypothese unbekannt.

[2]) Über den Charakter des Judas s. m. Leben Jesu II, S. 149 und 699; m. apostolisches Zeitalter I, S. 364.

Thema des ersten Briefes ist nämlich nicht, wie man gewöhnlich sagt, die Gemeinschaft mit Gott durch Christum, sondern die auf diese Gemeinschaft gegründete Gemeinschaft der Christen unter einander. Die wahre kirchliche Gemeinschaft, gegründet auf den Wandel im Licht (Kap. 1, 7). Die Einleitung führt darauf hin. Alle apostolische Verkündigung hat den Zweck, die apostolische Gemeinschaft zu vermitteln als das Medium der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne. Historisch nämlich ist die Gemeinschaft mit Gott durch die Gemeinschaft mit den Aposteln bedingt. Dann aber ist die Gemeinschaft der Christen unter einander als eine Gemeinschaft vollkommener Freude (die *κοινωνία* = *ἐκκλησία*) durch die Gemeinschaft mit dem Herrn bedingt. Daher I. die Gemeinschaft mit Gott und Christo, durch welche die Gemeinschaft der Christen bedingt ist: a. fortdauernde Versöhnung, b. Sündenbekenntnis, c. Vertrauen auf den Fürsprecher, d. Halten seiner Gebote, e. d. h. seines Worts, f. d. h. des Gebots der Bruderliebe, g. Gestaltung dieses Verhaltens bei Vätern, Jünglingen, Kindern, h. die Wurzelung dieses Verhaltens in der Liebe Gottes im Gegensatz zur Liebe der Welt (Kap. 1, 7 bis 2, 17). II. Die Gemeinschaft der Christen im Gegensatz gegen ebionitisch-antichristliche Verleugnung Christi und Gehässigkeit gegen die Brüder, die sich im Aufgeben der Kommunion bethätigt (Kap. 2, 18 bis 3, 24. Die Widerchristen: a. ausgetreten, b. Leugnung, daß Jesus der Christ, der Sohn, c. Ermahnung zur Beharrlichkeit im Glauben, d. der Schutz der Salbung (des heiligen Geistes), e. die Würde der Kindschaft, f. der Beweis der Kindschaft: Gerechtigkeit, Bruderliebe. III. Reinhaltung der Gemeinschaft im Gegensatz gegen gnostische Geister, welche leugnen, daß Jesus Christus ins Fleisch gekommen (Kap. 4, 1—6). IV. Die Belebung der Gemeinschaft der Christen unter einander (Kap. 4, 7 bis Kap. 5, 12). a. Der Quell der Bruderliebe: Gott als die Liebe, b. Bewahrung dieser Liebe durch die Bruderliebe, durch den Heiligen Geist, durch das Bekenntnis Christi; c. die Vollendung dieser Liebe in der Freudigkeit zu Gott; in der Freude an den Brüdern als aus Gott Gebornen; d. die Prüfung der rechten Bruderliebe durch die Liebe zu Gott, die sich im Glauben an den Sohn Gottes bewährt. — Schlußwort, Ermunterung zum Glauben. Zum Gebet. Zur Fürbitte für den irrenden Bruder. Zum Vertrauen. Zur Wachsamkeit gegen die Weltvergötterung (Kap. 5, 12—21).

Wenn also offenbar der erste Brief des Johannes das Lebensgesetz der christlichen Gemeinschaft darstellt, so bilden augenscheinlich die zwei kleinen Briefe desselben Korrelarien zu dem ersten, indem der zweite (an die Kyria) vor einer laxen Auflösung der Schranken der Gemeinschaft warnt, während der dritte (an den Gajus) dagegen die fanatische Verengerung ihres weitherzigen Kreises bekämpft.

Da der Brief an die Hebräer in so mancher Beziehung sich den katholischen Briefen anschließt, und weiterhin noch in besondere Beziehung zu setzen ist zu dem Briefe des Jakobus, so schließen wir auch noch ein Wort über dessen Konstruktion an. Der Grundgedanke ist: Christus, der Vollender der alttestamentlichen Offenbarung als der Sohn Gottes, ist als solcher der ewige Mittler des realen Versöhnungskultus, und darum der ewige himmlische Mittelpunkt desselben (Kap. 1, 2. 3). I. Als solcher ist er selber erhaben über die Mittler des alttestamentlichen Wesens. a. Über die Engel, und zwar als Gottmensch (Kap. 1, 4 bis 2, 18; b. über den Moses, den Knecht des Hauses, als der Sohn, der das Haus bereitet (Kap. 3, 1—19); c. über den Josua, den Mittler der Sabbatruhe in Kanaan (Kap. 4, 1—13); d. über den Hohenpriester Aaron als ein Priester in Ewigkeit, der Gehorsam geopfert hat (Kap. 4, 14 bis 5, 14); e. über den ganzen Mosaismus, zu dem die Leser nicht zurückgehen können, ohne abzufallen (Kap. 6); f. selbst über den Abraham als der reale Priester Gottes, welchen Melchisedek typisch vorbildete (Kap. 7, 1—11). II. Weil die Priesterschaft Christi über das alte Bundeswesen erhaben ist, darum auch der Neue Bund mit seinem Gottesdienst über den Alten. a. Die Erhabenheit des neuen Gesetzes und Bundes (Kap. 7, 12—22); b. die Erhabenheit des neuen Priestertums (V. 23 bis 28); c. die Erhabenheit des neuen Heiligtums und seines Kultus (Kap. 8, 1 bis 10, 39). (1. Die neue Hütte, 2. das Neue Testament, 3. der neue Eingang des neuen Hohenpriesters in das Allerheiligste. Das neue Bundesblut und Opfer. 4. Warnung vor dem neuen oder neutestamentlichen Abfall.) —

III. Daher auch der neutestamentliche Glaube die erhabene Vollendung und Erfüllung des alten Glaubens ist (Kap. 11, 1—40). Warnung vor dem Abfall von diesem Glauben (Kap. 12, 1—17). IV. So ist denn auch die neue Kultusgemeinde auf dem geistlichen Berge Zion über die alte Kultusgemeinde am Sinai erhaben (Kap. 12, 18—24). Warnung vor dem Ungehorsam. Ermunterung zum Dankopfer. Ermunterung zur Erweisung dieses lebendigen Gottesdienstes in der brüderlichen Liebe (Kap. 12, 25 bis 13, 7). Schlußwort (V. 8). Die Anwendung: Warnung vor den Irrlehrern. Ermunterung, die Schmach Christi zu tragen. Zum Gebetsleben. Zum kirchlichen Sinn. Entsprechende Segenswünsche und Grüße (Kap. 13, 9—24).

### 3. Die Literatur über die katholischen Briefe.

S. die allgemeinen Bibelwerke. Die neutestamentlichen. (Heubner, IV. Teil.) Heidegger, Enchiridion, p. 617. Danz, Universalwörterbuch, S. 513; Supplementheft, S. 60. Winer, Handbuch der theolog. Literatur I, S. 270; Ergänzungsheft, S. 42. Lilienthal, Bibl. Archivarius, S. 734. — Reuß, Einl., S. 132. S. Wiesinger, Der Brief des Jakobus (Olshausen, Kommentar, 6 Bd., 1. Abt., S. 45). Über die katholischen Briefe überhaupt oder teilweise: Clem. Alex., Didymus, Beda, Venerab., Grynäus, Aretius, Justinianus, Hornejus, Herder, Briefe zweener Brüder Jesu in unserm Kanon, Lemgo 1775. Über einzelne Briefe außerdem: Schröder, Seemiller, Semler, Roos, Morus, Hottinger. Zachariä, Paraphrastische Erklärung, Göttingen 1776. Bengel, Erklärende Umschreibung der katholischen Briefe und Offenbarung Johannes, Tübingen 1781. Kommentar von G. Schlegel, 1783. Carpzov, Epist. cathol., Halle 1790. J. L. W. Scherer, Die katholischen Briefe (1. Tl. Jakob.), Marburg 1799. Augusti, Die katholischen Briefe, Lemgo 1801 bis 1808. Pott, Epistolæ cathol. II. Vol. 1786—1810. Grashof, Die Briefe der heil. Apostel Jakobus, Petrus, Johannes und Judas übersetzt und erklärt, Essen 1830. Jachmann, Kommentar, Leipzig 1838. Scharling, Jacobi et Judæ Epistolae etc., Kopenhagen 1841. Verhandlungen über die katholischen Briefe: Stäudlin, Commentar. de fontibus epistolar. cathol., Göttingen 1790. Storr, De catholicarum epist. occasione et consilio, Tübingen 1789. J. D. Schulze, Über die Quellen der Briefe von Petrus ꝛc.; der schriftstellerische Charakter und Wert des Petrus, Judas und Jakobus, Weißenfels 1802. F. Lücke, *ἐπιστολαὶ καθολικαί* und Epistolae canonicae, in den theol. Studien und Kritiken, 1836, S. 643—650. Meyers Kommentar, Abt. 12, 14 u. 15 (Kommentar von Huther), — de Wette, Exeget. Handbuch I, Bd. 3; III, Bd. 1.

## II. Der Brief des Jakobus.

### 1. Der Verfasser.

Der Jakobus, welcher sich selbst als Verfasser unseres Briefes bezeichnet, kann kein anderer sein als der Apostel Jakobus der jüngere (Mark. 15, 40), oder der Sohn des Alphäus, Jakobus Alphäi (Matth. 10, 3; Mark. 3, 18; Luk. 6, 15; Apostelg. 1, 13), oder auch „der Bruder des Herrn“ (Gal. 1, 19; Kap. 2, 9), indem dieser mit dem Jakobus Alphäi durchaus identisch ist (Apostelg. 1, 13; 12, 17; 15, 13; 21, 18).

Aus der Einleitung unseres Briefes (Kap. 1, 1), in welcher er sich „Gottes und Jesu Christi Knecht“ nennt, ergibt sich diese bestimmte Annahme für sich allein noch nicht. Freilich aber ergibt sich schon aus dieser, daß Jakobus sich selber eine hervorragende Stellung in der Kirche zuschrieb, und daß er sich bewußt war, der sämtlichen judenchristlichen Kirche als Jakobus, der Knecht Gottes und Jesu Christi, bekannt zu sein in einem ausschließlichen Sinne, nach welchem es nicht möglich war, ihn mit einem andern Jakobus zu verwechseln. Daß aber die kirchliche Tradition ihm mit überwiegendem Zeugnis ein apostolisches Ansehen zuschrieb, ergibt sich aus der Aufnahme seines Briefes in den Kanon, obgleich dieser zu den Antilegomenen gezählt wurde; ja es ist die Frage, ob er nicht im Laufe des 3. Jahrhunderts durch beirrende Angaben und Ansichten erst für eine Zeit lang zum Antilegomenon geworden.

Ausgemacht ist es zuvörderst, daß Jakobus

der Ältere, der Zebedäide, hinsichtlich der Autorschaft unseres Briefes nicht in Betracht kommen kann, da er schon früh im Jahre 44 den Märtyrertod erduldete (Apostelg. 12, 1. 2), während der vorliegende Brief nach seinen innern Anzeichen einer viel späteren Zeit angehört. Ganz ohne Grund haben ihm die Unterschrift der Peschito, sowie die Unterschrift einer alten lateinischen Übersetzung den Brief zugeeignet, und hat ihn Luther für den angeblichen Verfasser gehalten.

Die Frage über den Verfasser des vorliegenden Briefes wäre schon hiermit erledigt, wenn nicht eine alte Beirrung in der alten Tradition und in der neueren Theologie die Meinung verbreitet hätte, es müsse zwischen dem Apostel Jakobus Alphäi und den Brüdern des Herrn unterschieden werden. Es ist die alte ebionitisch-apokryphische Sage von den Brüdern des Herru.

Folgen wir der Darstellung des neuen Testaments für sich, so kann an der Identität des Apostels Jakobus Alphäi mit dem „Bruder des Herrn" kein Zweifel sein; obwohl wir nicht sogleich begreifen, wie dieser Jakobus dazu kommt, der Bruder des Herrn genannt zu werden.

Der Apostel Jakobus Alphäi geht nämlich aus den evangelischen Apostelverzeichnissen (Matth. 10, 2; Mark. 3, 16; Luk. 6, 14) geradezu in das Apostelverzeichnis der Apostelgeschichte (Kap. 1, 13) über. Hier tritt er zunächst noch als der Jakobus Alphäi auf neben dem hervorragenden Zebedäiden seines Namens, der deswegen Jakobus schlechthin genannt wird. Sofort aber nach dem Tode dieses hervorragenden Jakobus (Apostelg. 12, 2) tritt wieder ein Jakobus, der diesen Namen schlechthin trägt, hervor (Apostelg. 12, 47); und es ist eine übermäßig unwahrscheinliche Annahme, daß unterdes der Jakobus Alphäi in kurzer Zeit ganz spurlos vom Schauplatz verschwunden sein sollte, ohne in seinem Tode irgend einer Erwähnung vom Geschichtschreiber Lukas gewürdigt zu werden, und daß nun plötzlich ein nichtapostolischer Jakobus aufgetaucht sein sollte, der sogar eine hervorragende Stelle in dem Kreise der Apostel eingenommen hätte. Wir müssen also darauf bestehen, wenn nach dem Tode des Zebedäiden Jakobus, der Jakobus ohne weiteres hieß, wieder sofort ein Jakobus ohne nähere Bezeichnung auftritt, so kann dies nur der Alphäide sein. Und so geht er durch die Apostelgeschichte fort, immer derselbe und stets in der gleichen Stellung eines Mittlers zwischen dem neuen christlichen Glauben und dem historischen Nationalgefühl seines Volks (Kap. 15, 13 und Kap. 21, 18). Wenn nun aber die letzte Begegnung des Apostels Paulus mit diesem Jakobus der Apostelgeschichte, welcher Jakobus ohne Zusatz genannt wird, ungefähr in das Jahr 59—60 fällt, so ist zu beachten, daß die Erwähnung des Jakobus als des Bruders des Herrn, seitens des Paulus im Galaterbriefe (Gal. 1, 19; Kap. 2, 9) schon einige Jahre früher stattfand (um das Jahr 56 und 57), ebenso wieder die Nennung: der Bruder des Herrn schlechthin oder auch des Jakobus schlechthin im ersten Korintherbriefe (1 Kor. 9, 5; Kap. 15, 7 — um das Jahr 58). Hierbei ist ferner zu beachten, daß Paulus denselben Jakobus, den er im zweiten Kapitel des Briefes an die Galater als eine der Säulen unter den Aposteln bezeichnet hat, im ersten Kapitel als den Bruder des Herrn mit den andern Aposteln in Verbindung setzt.

Zuvörderst also müssen wir die Voraussetzung festhalten, daß der Jakobus Alphäi identisch ist mit dem Bruder des Herrn. Es fragt sich nun, wie verhält sich zu dieser Annahme die älteste kirchliche Tradition? Diese älteste Tradition ist vertreten durch Hegesippus und Clemens von Alexandrien. Hegesippus berichtete nach Eusebius II, 23: „Die Leitung der Kirche übernahm gemeinschaftlich mit den Aposteln Jakobus, der Bruder des Herrn, welcher seit der Zeit Christi bis auf unser Zeitalter der Gerechte zugenannt worden ist. Denn viele freilich wurden mit demselben Namen Jakobus benannt. Dieser aber war heilig vom Mutterleibe an." Nun folgt die Erklärung seiner Heiligkeit, das Charakterbild eines frommen Nasiräers und treuen christlichen Märtyrers. Er übernahm die Leitung der Kirche mit den Aposteln, d. h. er wurde nicht ausschließlicher Bischof, sondern den Aposteln als solchen war die Mitwirkung vorbehalten. Als Bischof in dem apostolischen Sinne, wonach der einzelne Aufseher der Gemeinde durch das gesamte Apostolat der Kirche bedingt ist, wird er von den Aposteln unterschieden, obschon er

Apostel zugleich ist[1]), sowie Petrus als Sprecher von den Aposteln unterschieden wird, obschon er zu ihnen gehört, Apostelg. 5, 29 (ὁ *Πέτρος καὶ οἱ ἀπόστολοι*). Wollte man aber hier den Buchstaben pressen im Sinne der Unterscheidung zwischen dem Alphäiden und dem Bruder des Herrn, so spricht sich Hegesippus an einer andern Stelle (Euseb. IV, 12) auch über die Abkunft des Jakobus zu Gunsten der Identität aus. Er sagt, es sei dem Jakobus, dem Gerechten Simeon, der Sohn des Kleophas, als Bischof gefolgt, dieser wiederum abstammend von demselben Oheim des Herrn (*θεῖον αὐτοῦ* auf das nächstfolgende *ὁ κύριος* bezogen), und es hätten ihm alle diesen Vorzug gegeben als dem zweiten Verwandten (*ἀνεψιός*) des Herrn[2]). Kleophas, oder was dasselbe ist, Alphäus (vergl. Bretschneiders Lexikon) war also der Oheim des Herrn, Jakobus und Simeon (gleichbedeutend mit Simon) seine Söhne, Jakobus und Simon Brüder, beide Alphäiden und beide Vettern des Herrn, der erste aber, wie sich aus dem Obigen ergibt, unter dem Namen „der Bruder des Herrn" gefeiert. Noch gewichtiger ist das Zeugnis des Clemens von Alexandrien bei Euseb. II, 1. Nach der Auferstehung überlieferte der Herr Jakobus dem Gerechten, dem Johannes und dem Petrus die Gnosis. Diese überlieferten sie den übrigen Aposteln. Darauf erklärt Clemens noch ausdrücklich: es waren aber zwei Jakobus, der eine der Gerechte, der von der Zinne hinabgestürzt wurde, der andere der Enthauptete. Hierzu kommt dann auch das Zeugnis des Origenes in seinem Kommentar zum Matthäus (Kap. 17). Das Zeugnis des Evangeliums der Hebräer aber, Christus sei nach seiner Auferstehung Jakobus dem Gerechten, dem Bruder des Herrn erschienen, muß zusammengefaßt werden mit dem Zeugnis des Paulus 1 Kor. 15, 7: Christus sei dem Jakobus erschienen, danach allen Aposteln. Dieselbe Erscheinung heißt also einmal eine Erscheinung für den Apostel Jakobus, einmal eine Erscheinung für den Bruder des Herrn.

In dem evangelischen Verzeichnis der Brüder Jesu finden sich die Namen Jakobus, Simon und Judas (Matth. 13, 55). In dem Verzeichnis der Apostel finden sich ebenfalls die Namen Jakobus, Simon und Judas, und zwar eines Jakobus, der als Jakobus Alphäi von dem Zebedäiden unterschieden ist, eines Simon, der als Zelotes oder Kananites von dem Simon Petri unterschieden ist, und eines Judas, der als Lebbäus oder Thaddäus von dem Judas Ischarioth unterschieden ist[1]). In den apostolischen Briefen finden wir nach dem Tode des älteren Jakobus den Namen eines Jakobus, der Apostel ist und doch auch Bruder des Herrn ist (Gal. 2; Gal. 1)[2]), und der dabei ein Bruder des Judas ist, dem wir einen apostolischen Brief verdanken. Durch die älteste kirchliche Tradition (von Hegesippus) erfahren wir dann, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, ein Bruder des Simon war, und daß beide mit einander Söhne des Kleophas = Alphäus waren. Von Clemens aber erfahren wir sogar, daß es keinen andern namhaften Jakobus gab, als Jakobus den Älteren und Jakobus den Gerechten, und daß dieser

[1]) Huther meint (S. 4, Note 3), die hervorragende Stellung des Jakobus in Jerusalem könne nicht auf dem Apostolat beruhen, „da dieser vielmehr auf eine missionirende Thätigkeit, als auf eine bischöfliche Leitung einer Gemeinde hinwies". Wo sollte sich aber der eigentlichste Judenapostel aufhalten, wenn nicht in Jerusalem? Wenn der Herr befohlen hatte: Gehet hin in alle Welt, so hatte er doch sicher das Zentrum des Judentums nicht ausgeschlossen.

[2]) Über die Erklärung Neanders, nach welcher der vorangehende Jakobus das Subjekt zu *αὐτοῦ* sein soll, vgl. m. Art. Jakobus in Herzogs Reallexikon, 1. Aufl., S. 407, und m. apostol. Zeitalter, I, S. 194. Auch die Note bei Huther, S. 5, kann an unserer Erklärung nichts ändern, zumal da sie die Nachricht des Hegesippus, Simeon, der Sohn des Kleophas, sei ein *ἀνεψιός* des Herrn gewesen, dahingestellt lassen will.

[1]) Huther will diesen Judas nicht für einen Sohn eines Alphäus gelten lassen, sondern für den Sohn eines Jakobus, da er Luk. 6, 16 Judas Jakobi heißt und von Lukas Apostelg. 1, 13 ebenso genannt wird. Daß aber ein Judas nach dem angesehenen, allgemein bekannten Bruder so benannt werden konnte, beweist der Brief des Judas V. 1. Auch wird der Lebbäus mit Jakobus bei Matthäus zusammengestellt, und es ist nicht zu pressen, daß er nicht ausdrücklich sein Bruder genannt wird. Es handelte sich bei diesem Judas darum, ihn von dem Judas Ischarioth so stark als möglich zu unterscheiden (s. Joh. 14, 22); dies geschah durch die Benennung desselben nach dem allbekannten Bruder.

[2]) Die von Stier und Wieseler beabsichtigte Unterscheidung zwischen dem Jakobus Galat. 1 und Galat. 2 erscheint so gezwungen, daß sie keiner Widerlegung bedarf.

einer der angesehensten Apostel war (so angesehen, daß ihn Clemens sogar an die Stelle Jakobus des Älteren irrtümlich versetzt). Was endlich den Judas anlangt, so berichtet Hegesippus ebenfalls von einem Judas, der nach dem Fleisch Bruder des Herrn genannt wurde (Euseb. III, 19. 20). Eusebius macht nach seiner unkritischen Art oder als irrender Exeget aus dem Wort: er wurde genannt ein Bruder des Herrn, er war's. Ebenso macht er aus dem Simeon Kleophas Sohn, von dessen Ende Hegesippus berichtet (Euseb. III, 32), einen Enkel des Kleophas, weil er den Ausdruck Maria Kleophas als Tochter des Kleophas verstanden hat.

Die überall durchschlagende Identität ergibt sich aber auch durch die schlagendsten Einzelzeugnisse. Maria, die Mutter des jüngeren Jakobus oder des Jakobus Alphäi, ist ebenfalls die Mutter eines Joses (Matth. 27, 56; Mark. 15, 40; V. 47; Kap. 16, 1). Daraus folgt, daß es vier Brüder des Herrn gab, welche mit vier Alphäiden gleichnamig waren: Jakobus, Simon, Judas, Joses. Über die zahlreichen einzelnen Verschlingungen beider Reihen aber vergleiche man das Bibelwerk Matth., 2. Aufl., S. 203[1]).

Die entgegengesetzte Ansicht, daß die Brüder des Herrn eine von den genannten Aposteln zu unterscheidende gleichnamige Linie seien, hat sich aus dem judenchristlichen Bewußtsein heraus in verschiedenen Stadien gebildet; nach dem eigentlichen Fixirungspunkte aber kann sie als eine Ansicht von ebionitisch-apokryphischem Ursprung bezeichnet werden. Das erste Stadium ist die neutestamentliche Betonung der Alphäiden als der Brüder des Herrn. Die betreffenden Judenapostel, vor allem Jakobus, wurden von den Judenchristen besonders hervorgehoben; namentlich im Gegensatz gegen die Autorität des Paulus. Paulus läßt diese Betonung nach ihrem historischen Werte gelten, er erkennt eine Klimax des Ansehens an, wonach zuerst die Apostel überhaupt kommen, dann die apostolischen Brüder des Herrn, dann der apostolische Petrus (1 Kor. 9, 5). Wie wenig er aber diesem historischen Ansehen eine apostolische Priorität zuerkennt, ergibt sich besonders aus seinen Äußerungen Gal. 2. Die Fortdauer und Zunahme dieser judenchristlichen Betonungen ergibt sich dann besonders aus den Berichten des Hegesippus. Er besteht aber noch auf der Identität der Brüder des Herrn mit den Alphäiden, er bezeichnet noch ihre Brüderschaft als ursprüngliche Vetterschaft, er hält noch fest an der Koordination der Apostel. — Das alles wurde anders mit der vollen Entwickelung des Ebionitismus. Die ersten ebionitischen Fanatiker, welche ein entschiedenes Schisma herbeiführten, denunzirten den alten Bischof Symeon, ohne Zweifel, weil er ihrer Häresie widerstand, als einen Abkömmling Davids, also als einen Verwandten Jesu, nachdem also wohl eine maßlose Verehrung in maßlosen Haß umgeschlagen war (Euseb. III, 32). Die späteren Ebioniten aber rückten (nach den Clementinen) den Jakobus als den Bruder des Herrn selbst über den Petrus hoch empor. Da nun aber Petrus unverkennbar der Angesehenste des gesamten Apostel-Kollegiums gewesen war, so mußte sich jetzt von selber eine Unterscheidung der Brüder des Herrn von den gleichnamigen Aposteln bilden. Dazu kam bei den gewöhnlichen Ebioniten das natürliche Interesse, daß damit zugleich die Vorstellung erleichtert wurde, Jesus sei der natürliche Sohn Josephs, und Maria habe überhaupt eine Reihe von Kindern geboren. — Durch diese gefälschte apokryphische Tradition hat sich dann der unkritische, alles zusammenraffende und daher vielfach mit sich selber uneinige oder in sich selber unsichere Eusebius imponiren und beirren lassen. Wie er aus einem Mißverständnis des Papias in theologischem Interesse gegen die Apokalypse das Nebelbild eines Presbyters Johannes gemacht hat (m. Gesch. des apostolischen Zeitalters I, S. 215), aus dem Judas Lebbäus Thaddäus einen von den siebenzig Jüngern (I, 12, 13), so hat er auch Jakobus, den Bruder des Herrn, zu einem der siebenzig Jünger gemacht, also von dem Apostel Jakobus unterschieden (I, 12); obwohl

[1]) Daß Huther in dieser Darlegung der merkwürdigen Verschlingungen der betreffenden Namen (S. 4) Übertreibung finden will, unterstützt er lediglich durch die Behauptung, es sei ein Irrtum, daß Jakobus der Gerechte auch ein Jakobus Alphäi gewesen. Dies aber ergibt sich eben aus der Aussage des Hegesippus bei Euseb. IV, 22. Daß das δεύτερον auf das nächststehende ἀνεψιόν geht, ist augenscheinlich, und so unterstützt es die Erklärung: wiederum wurde der von seinem (des Herrn) Oheim Abstammende, Simon, der Sohn des Kleophas, zum Bischof bestellt.

er sich dabei freilich überall hinter die Sage zurückzieht.

Damit war der Grund gelegt zu den Schwankungen der späteren Väter über den Bruder des Herrn, von denen Gregor von Nyssa und Chrysostomus die Unterscheidung begünstigen, Epiphanius und Augustin die Identität, während Hieronymus schwankt (s. den Art. Jakobus bei Herzog, 1. Aufl. S. 408). Da diese Väter alle von Eusebius abhängig sind, so haben sie gegenüber der Urtradition in dieser Sache gar kein selbständiges Gewicht.

In der neueren und neuesten Zeit hat sich die größere Anzahl der Theologen von Luther an (der Verfasser unsers Briefes sei „irgend ein guter, frommer Mann" gewesen) für die Unterscheidung ausgesprochen; doch steht dieser Linie eine große Anzahl angesehener Theologen gegenüber (siehe Winer, den Art. Jakobus; Wiesinger, der Brief Jakobus, Einleit., S. 4 u. a.).

Es kann sich jedoch nur fragen, wie sich die Argumente für die eine und für die andere Ansicht einander gegenüberstellen. Freilich ist vorab die Frage zu erledigen, wie es möglich war, daß die Alphäiden, Söhne des Alphäus und einer von der Mutter Jesu unterschiedenen Maria, Brüder des Herrn sein oder werden konnten. Nach Hegesippus (Euseb. III, 11) war Alphäus oder Kleophas der Vater des Symeon, des zweiten Bischofs von Jerusalem, ein Bruder des Joseph, daher Symeon von Haus aus ein Vetter Jesu. Die Frau dieses Alphäus aber, Maria, wird gewöhnlich irrigerweise für eine Schwester der Mutter Jesu, Maria gehalten. Wieseler hat nämlich in den Studien und Kritiken (1840, 3, S. 648) nachgewiesen, daß die Stelle Joh. 19, 25 zu lesen sei: es standen aber bei dem Kreuze seine Mutter und die Schwester seiner Mutter (Salome; nach der Weise des Johannes, persönliche Verhältnisse nur anzudeuten, nicht mit Namen genannt), — Maria, die Gattin des Kleophas, und Maria Magdalena. So waren also die Alphäiden höchstens Vettern des Herrn im legalen Sinne durch ihren Vater Alphäus und durch den Pflegevater Joseph, und die Zebedäiden waren jedenfalls seine Vettern im eigentlicheren Sinne als Söhne der Salome, der Schwester der Mutter Jesu. Daher kann auch die Hinweisung auf den weiteren Gebrauch des Namens „Bruder" zur Bezeichnung des Verwandten oder des Vetters (ἀνεψιός) hier unmöglich ausreichen, um die konstante Bezeichnung des Jakobus als des Bruders des Herrn zu erklären. „An dieser Stelle aber tritt die einfachste, durch die Sitte der Israeliten überall (s. Joh. 19, 26. 27) unterstützte Hypothese ein. Kleophas war gestorben, Joseph, der Pflegevater, war sein Bruder (nach Hegesippus Euseb. 11, 3); er wurde nun auch der Pflegevater der Söhne seines Bruders Kleophas, und seitdem bildeten die Famalie des Joseph und die Familie des Alphäus-Kleophas, die andere Maria also und ihre Söhne, Jakobus und Joses, Simon und Judas, nebst mehreren Töchtern ein einziges Hauswesen (Matth. 13, 55; Mark. 6, 3). Nachdem nun auch Joseph gestorben war, traten die ältesten Brüder Jesu, welche höchst wahrscheinlich älter waren, als Jesus, besonders Jakobus, allmählich mit an die Spitze dieses Hauswesens, und eben daraus erklärt sich dann, daß diese Brüder mitunter auch später noch eine etwas bevormundende Stellung zu dem jüngeren Jesus, dem Herrn, einzunehmen suchten (Mark. 3, 31; Joh. 7, 3; — s. m. Artikel Jakobus in Herzogs Lexikon). — So waren also die Alphäiden nach jüdischen Rechtsverhältnissen die Brüder des Herrn[1]). Schneckenburger hat sich nach der irrigen Voraussetzung, die Maria Kleophas sei die Schwester der Mutter Jesu gewesen, die Sache so gedacht: nach dem frühen Tode des Joseph sei die Mutter des Herrn in das Haus ihrer Schwester, der Frau des Alphäus, gezogen.

---

[1]) Wenn Huther S. 7 bemerkt, dieser Annahme fehle jeder sichere Grund, so weiß er dafür nur zu sagen, die Tradition wisse nichts von dem frühen Tode des Kleophas und der Adoption seiner Kinder durch Joseph. Die Geschichte weiß, daß die Alphäiden mit der Mutter Jesu ein Hauswesen bildeten und darin maßgebend hervortraten. Huther will es wahrscheinlicher finden (S. 8), Maria habe mit den Brüdern Jesu in der Geschichte nach Mark. 3, 21. 31 geglaubt, Jesus sei von Sinnen, als daß sie mit ihnen einen Vorwand gebraucht habe, um ihn aus der vermeintlichen höchsten Gefahr zu retten. Maria habe dem Gerüchte geglaubt, Jesus sei wahnsinnig!! Wir setzen hier einmal zwei Ausrufungszeichen dem einen von Huther gegenüber, wovon er in der Weise von Meyer eine Wirkung zu erwarten scheint, und erinnern übrigens an die bekannte Rettung Luthers auf die Wartburg.

Wir wollen nun mit Beziehung auf den mehrerwähnten Artikel Jakobus in Herzogs Real-Encyklopädie über die Gründe und Gegengründe der Unterscheidung zwischen dem Jakobus Alphäi und dem Bruder des Herrn nur kurz berichten. 1) Jakobus Alphäi konnte, da er nur Vetter Jesu war, nicht Bruder des Herrn genannt werden. Diese Schwierigkeit ist mit dem Vorstehenden erledigt. 2) In der ältesten kirchlichen Tradition wird Jakobus, der Bruder des Herrn, als Nichtapostel angeführt. Wir haben gesehen, daß die älteste Tradition ganz das Entgegengesetzte aussagt. 3) In der Überschrift zu dem Briefe des Jakobus nennt sich der Verfasser nur Knecht Christi. Paulus aber nennt sich in dem Briefe an die Philipper auch so, Johannes nennt sich in den zwei kleineren Briefen Presbyter und Jakobus hatte Gründe der Demut, der Weisheit und des Glaubens, sich Knecht Christi zu nennen, besonders da er den Mißbrauch des Namens „Bruder des Herrn" wohl bemerken konnte. 4) Die Brüder des Herrn, heißt es bei Johannes (Kap. 7, 5), glaubten nicht an ihn, zu einer Zeit, da Jakobus Alphäi schon unter die Apostel aufgenommen war. Johannes meint aber ohne Zweifel denselben Unglauben oder Mangel an hingebendem Glaubensgehorsam[1]), nach welchem auch einmal seine Mutter nicht an ihn glaubte nach Mark. 3, 31, der Petrus nach Matth. 16, 23 und der Thomas nach Joh. 20, 25. — 5) Apostelg. 1, 13. 14 werden außer den Aposteln noch Brüder Jesu angeführt. Darunter könnten nun zunächst Joses und seine Schwestern gemeint sein; wie aber die Maria, die doch auch zu den Weibern gehörte, noch neben den Weibern besonders hervorgehoben wird als die Mutter Jesu, so konnten auch die apostolischen Brüder Jesu selbst noch besonders neben den Aposteln hervorgehoben werden als seine Brüder. 6) 1 Kor. 9, 5 werden die Brüder des Herrn neben den Aposteln genannt. Allerdings, aber auch Petrus wird noch besonders hervorgehoben nach der Klimax: a. Apostel insgemein, b. die Brüder des Herrn als angesehene Apostel für die den Paulus befeindenden Judenchristen, c. Petrus als der angesehenste Apostel.

[1]) „Durchaus willkürlich", sagt Huther, obschon man sich aus den analogen Fällen im Verhalten der Maria, des Petrus, der Zebedäiden, des Thomas, die Sache wohl klar machen könnte.

Gegengründe: 1) Es ist schwerlich denkbar, daß Lukas (Apostelg. 12, 2) den Jakobus Alphäi ganz ohne Erwähnung vom Schauplatz sollte verschwinden lassen und einen neuen, bisher nichtapostolischen Jakobus sofort (Apostelg. 12, 17) in den apostolischen Kreis sollte eintreten lassen mit ganz hervorragendem Ansehen, ohne diese Thatsache irgendwie zu erklären. 2) Es ist rein undenkbar nach dem Gewicht, das die Apostel auf eine beglaubigte apostolische Berufung legen (Apostelg. 1, 21 ff.), daß sie sich dazu sollten verstanden haben, einen später gläubig gewordenen Nichtapostel, Jakobus, wenn er auch immer ein Bruder des Herrn war, als einen Mann von apostolischem Beruf anzuerkennen; besonders aber, daß Paulus, der seine Apostolizität so nachdrücklich gegen die judaisirenden Christen verteidigen mußte, einem Nichtapostel sogar eine hervorragende Stellung unter den Aposteln (nach Gal. 2) sollte zuerkannt haben. 3) Es ist noch entschiedener undenkbar, daß eine ganze Dreizahl von wirklichen Apostelnamen durch eine Dreizahl gleichnamiger Nichtapostel, welche zu einem apostolischen Ansehen gelangt sein sollen, spurlos wäre ausgelöscht worden: Jakobus, Simon, Judas. 4) Ebenso entschieden undenkbar ist diese dreifache Doppelgängerei von drei Namen gleicher Würden, gleicher Abkunft und verwandtschaftlicher Beziehung, gleicher Verbrüderung. Also a. ein Jakobus, ein Simon, ein Judas waren Apostel. Ein Jakobus, ein Simon, ein Judas gelangten neben ihnen, ja an ihrer Statt zu apostolischem Ansehen. b. Der Apostel Jakobus war Sohn eines Alphäus, der Nichtapostel Jakobus und seine Brüder waren ebenfalls Söhne eines Alphäus. c. Ebenso waren der Apostel Jakobus und der Joses Brüder als Söhne der Maria Alphäi. Die Nichtapostel Jakobus, Simon, Judas und Joses waren aber als Söhne des Alphäus auch wohl Söhne derselben Maria. — 5) In der Stelle 1 Kor. 15, 7 wird die Erscheinung Christi für den Jakobus unterschieden von der Erscheinung für alle Apostel, womit angedeutet ist, daß er als ein einzelner Apostel vorab gemeint ist. 6) Die Stelle Gal. 1, 19: einen andern von den Aposteln sah ich nicht, außer den Jakobus, den Bruder des Herrn, kann nur durch Künstelei so gedeutet werden, daß Jakobus nicht zu den Aposteln gezählt werde, wie dies aller-

dings Heß und Neander gethan haben, jeder aber auf andere Weise. Dazu kommt dann 7) vollends die gleichberechtigte Stellung desselben Jakobus neben Petrus und Johannes Gal. 2, welche Paulus nicht im mindesten beanstandet, obschon es seine Losung war, niemand zu kennen nach dem Fleisch. Dazu kommt ferner 8) die oben angeführte älteste kirchliche Tradition mit ihrem entscheidenden Zeugnis. 9) Die Nachweisbarkeit des trüben ebionitisch-apokryphischen Ursprungs der Sage von den Brüdern des Herrn, zusammengenommen mit der Unsicherheit des Eusebius und der falschen Sicherheit der Väter, die sich auf ihn stützen. 10) Die Übereinstimmung der charakteristischen Züge der Brüder des Herrn nach den Evangelien mit den Charakterzügen der gleichnamigen Apostel in Bezug auf die Vorsicht eines Jakobus (Mark. 3; Apostelg. 15; Kap. 21, 18; der Brief Jakobi), auf die feurige Lebendigkeit eines Judas Lebbäus Thaddäus (Joh. 7, 3; Joh. 14, 22; der Brief des Judas), an welcher auch der Simon Zelotes, der Eiferer, in seinen früheren Jahren besonderen Anteil haben mochte. Vgl. m. Leben Jesu II, S. 148; m. apostol. Zeitalter I, S. 364. Wir haben uns mehrfach entschieden für die Identität des Jakobus und der Brüder des Herrn ausgesprochen (Leben Jesu; apostol. Zeitalter, der Art. Jakobus in Herzogs Encyklopädie; Bibelwerk, Matth.); hier aber war die Wiederholung des Prozesses in kurzer Fassung nicht zu umgehen; auch thut es not, mit aller Anstrengung auf die Beseitigung des grundlosen und grundwidrigen und beirrenden Apocryphon falscher Gelehrsamkeit aus der Theologie hinzuwirken.

Nach dem Gesagten können wir das Lebensbild des Jakobus in der Kürze zeichnen. Unter den Brüdern Jesu, die ihn nach seinem ersten Auftreten zu Kana in Galiläa nach Kapernaum begleiteten, muß nach dem Obigen auch Jakobus gewesen sein. Der Evangelist unterscheidet als Begleiter Jesu seine Mutter, seine Brüder und seine Jünger. Wir haben gesehen, daß das Fortbestehen der zwei Kategorien seine Brüder und seine Jünger auch in der späteren Zeit seinen guten Sinn hatte, da beide Linien sich nicht völlig deckten, d. h. da Joses und die Schwestern niemals zum Apostelkreise gehörten. Wenn wir aber auch annehmen, daß die Alphäiden jetzt noch nicht Jünger waren, so spricht sich doch ihre Glaubensgeneigtheit darin aus, daß sie sich der Begleitung Jesu anschlossen[1]). Bald darauf nach der ersten Festreise trat Jesus in Nazareth auf (Luk. 4, 22; Matth. 13, 55), und bei dieser Gelegenheit werden uns seine Brüder genannt: Jakobus, Joses, Simon, Judas. Matthäus hat das betreffende Ereignis in eine spätere Zeit verlegt nach seiner Sachordnung, und weil er es wahrscheinlich mit einem späteren Auftreten Jesu in Nazareth verknüpfte. Schon jetzt scheinen nur noch die Schwestern, wahrscheinlich als Verheiratete, in Nazareth zu wohnen (Matth. 13, 56; Mark. 6, 3). Wiederum etwas später fand die erste Aussendung der zwölf Jünger-Apostel statt, und unter diesen finden wir den Namen: Jakobus Alphäi, sowie den Namen seiner Brüder Lebbäus Thaddäus oder Judas, und Simon Zelotes oder Kananites. Mit dem Zunamen des Alphäus (Sohn) aber wird unser Jakobus von dem Jakobus Zebedäi unterschieden. Die Aussonderung der Apostel hatte einige Zeit vor dem Besuch des Purimfestes im zweiten Amtsjahre Jesu stattgefunden. Auf jenem Feste hatte sich Jesus durch eine Sabbatheilung den Haß und die Verfolgung der jüdischen Hierarchie zugezogen; daher kam er auch bald darauf in Galiläa in das äußerste Gedränge, so daß seine Mutter und seine Brüder (Mark. 3, 21—35) meinen, ihn von seinem kühnen Vorgehen gegen die Feinde zurückhalten und durch eine List aus ihrer Hand erretten zu müssen. Es hat ebenso wenig Schwierigkeit, anzunehmen, daß Jakobus Alphäi der Teilnehmer an dieser Übereilung gewesen, als es Schwierigkeit hat, sich in die Übereilung der Zebedäiden (Luk. 9, 54), des Petrus (Matth. 16, 22) und in den Unglauben des Thomas zu finden. Ja wir dürfen sogar vermuten, daß Jakobus der Hauptveranlasser war, da sich in der Thatsache eine sündhafte Vorsicht ausspricht, deren reineres, vergeistigtes Bild wir in dem späteren Verhalten desselben wiederfinden (vgl. Apostelg. 15 u. 21). Eben darum ist auch zu vermuten, daß bei

[1]) Nach Huther gingen sie von Kana mit nach Kapernaum, nicht wegen einer Glaubensgeneigtheit, sondern wegen ihrer Zugehörigkeit zu der Mutter. Er scheint sich dieselben als kleine Kinder zu denken, was sie nach Mark. 3 sicher nicht gewesen sind.

der im Herbst des gleichen Jahres vor dem Laubhüttenfest stattfindenden abermaligen Übereilung der Brüder Jesu in entgegengesetzter Richtung nach Joh. 7, 3. 4, nicht Jakobus in den Vordergrund trat, sondern seine Brüder, vor allem der Judas, da er in beschwichtigter Weise später noch einmal auf den gleichen Gedanken der Anspornung Jesu, er solle sich der Welt offenbaren, zurückkam (Kap. 14, 22); obwohl zu beachten ist, daß Jesus den Mut der Jünger kurz vorher auf dem Berge der Verklärung und am Fuße desselben wieder mächtig gehoben hatte. Wie lebhaft die Familie des Alphäus mit den Zebedäiden (s. Matth. 20, 20) wetteiferte in der Teilnahme für den Herrn bei seinem Ausgang in Jerusalem, sehen wir daraus, daß Maria, die Mutter Jakobus des Jüngeren und des Joses, mit unter den zuschauenden Weibern bei der Kreuzigung war. Ja sie war es allein, welche sich noch am Abend der Beerdigung Jesu mit der Maria Magdalena seinem Grabe gegenübersetzte (Matth. 27, 61); ebenso ist sie mit Maria Magdalena unter den ersten Frauen, welche am Ostermorgen zum Grabe Jesu hineilen (Matth. 28, 1). Unterdes ist Jakobus in der Stille zu einem der angesehensten Apostel herangereift. Nach dem Martyrtode des älteren Jakobus, der schon in einem näheren Verhältnis zu der Leitung der Gemeinde in Jerusalem scheint gestanden zu haben, weil Herodes Agrippa zuerst Hand an ihn legte, scheint Jakobus der Jüngere nach einer stillschweigenden Voraussetzung in seine Stelle einzurücken; Petrus nämlich gibt denen, welchen er sich nach seiner Errettung aus dem Gefängnis wiederum zeigt, den Auftrag: saget es dem Jakobus und den Brüdern. Auf dem Apostel-Konvent zu Jerusalem Apostelg. 15 ist Jakobus unter den angesehensten Sprechern; und hier sehen wir es klar, wie er es als seine Aufgabe ansieht, zwischen der Glaubensfreiheit der Heidenchristen und der nationalen Sitte der Judenchristen zu vermitteln. Er steht ganz auf dem Glaubensgrunde des Petrus und Paulus; was er vorschlägt zur Beruhigung der Judenchristen, ist kein religiöses, sondern ein ethisches Dogma; eine Maßregel missionarischer Weisheit, daher auch gebilligt von allen Aposteln. Daß er nicht judaisirte, wie er denn als Apostel nicht judaisiren konnte, zeigt die entschiedene Stellung, die er den judaisirenden Anforderungen gegenüber einnahm und die ihm auch Paulus vollständig zuerkannte nach Gal. 2. Dagegen ging er auch in der vorsichtsvollen Berücksichtigung der Juden, die er gerne noch in ihrer nationalen Gesamtheit für den Christenglauben retten wollte, bis an die äußerste Grenze, wie wir dies ersehen aus dem Rath, den er mit seiner Umgebung dem Apostel Paulus bei seinem letzten Besuch in Jerusalem erteilte (Apostg. 21). Paulus soll durch die Vollziehung eines Nasiräatsgelübdes im Tempel zu Jerusalem den Juden beweisen, daß er die Sitten der Väter nicht verachte. Wir können diesen Rathschlag nicht für eine Inspiration halten; er schlug fehl, er schlug sogar in das Gegenteil der beabsichtigten Wirkung um. Aber Paulus, der auch früher schon den Jakobus hochhielt (Gal. 1 und 2), fand doch gar nichts Bedenkliches darin, jenen Rath zu befolgen, so entschieden er jeder judaisirenden Richtung widerstehen konnte, selbst wenn sich Petrus derselben schuldig machte. Wohl aber begreifen wir es bei dieser vorsichtigen Stellung des Jakobus, bei dieser Heilighaltung der nationalen Sitte seines Volks, daß die Judaisten seinen Namen vielfach mißbrauchen konnten nach Gal. 2, 4 und 12 und ähnlichen Anzeichen. So ist Jakobus vor allem Apostel, ein den übrigen Aposteln ebenbürtiger Zeuge Christi; das Christentum ist ihm die Erfüllung des Alten Testaments, neues, absolutes, ewiges Religionsprinzip, und insofern steht er mit Paulus und Johannes ganz auf einer Stufe. Er ist demnächst aber auch der Judenapostel vorzugsweise; d. h. er faßt das Christentum auf in seinem innigen Anschluß an das Alte Testament als das neue vollkommne Gesetz des innern Lebens, der Freiheit, weil er anderseits auch das Judentum als werdendes Christentum begreift, und sich eines besonderen Berufes für sein Volk bewußt ist. Was die begriffliche Form des Jakobus betrifft, so ist zu beachten, daß er an Judenchristen schreibt (denn es ist nun schon ausgemacht, daß unser Brief nur einem Jakobus angehören kann), für welche die vermittelnde dialektische Form ein fremdartiges Element wäre. Die Reinheit seines griechischen Styls aber ist manchem sogar als ein rätselhaftes Phänomen erschienen. Sie charakterisirt jedoch auch den Apostel der heiligen Sorgfalt. — Über das Großartige

der kirchlichen Stellung des Jakobus hat sich Baumgarten (Apostelg. 4, 127) ausführlich verbreitet. Indessen muß man den Satz in Anspruch nehmen: Jakobus wolle von keiner andern Freiheit wissen, als die sich in das Maß des Gesetzes hineingestaltet habe, und in diesem Sinne nenne er das Gesetz das Gesetz der Freiheit. — In dem bezeichneten Sinne ist das Gesetz immer ein Gesetz der Freiheit gewesen; hier aber ist vielmehr von einer Freiheit die Rede, die sich als neues Lebensgesetz entfaltet und bewährt, und darum auch im Judenchristentum die jüdische Sitte, mit dem Judenchristentum aber die Patriarchensitte heilig hält. „Jakobus vertritt das christliche Dogma in der Form des jüdischen Ethos. Er hat das alttestamentliche Gesetz als solches aus der religiösen Sphäre herausgesetzt in die Sphäre der nationalen Sitte. Und das eben war seine Aufgabe, weil er den letzten Liebesversuch zu machen hatte, die Juden als Nation für das Christentum zu gewinnen. Über diesen Versuch nun berichtet die historische Tradition." (S. Herzogs Real-Encyklopädie, 1. Aufl. Jakobus.) Drei Berichte stimmen hinsichtlich der Eigentümlichkeit des Jakobus ganz miteinander überein, und so auch mit seinem Charakterbilde in der Heil. Schrift. Das Evangelium der Hebräer erzählt von ihm, Jakobus habe nach dem Tode Jesu das Gelübde geleistet, seitdem er das letzte Mahl mit Christus genossen, wollte er nichts wieder essen, bis er ihn vom Tode erstanden sehe. Der Auferstandne sei ihm dann bald erschienen, und habe zu ihm gesagt, nun iß dein Brot, denn der Menschensohn ist von den Todten auferstanden." Diese Nachricht nimmt sich etwas apokryphisch aus. Sie wird jedoch nach ihrem allgemeinen Verhalt, wenn auch nicht nach ihrem Wortlaut, unterstützt durch die Nachricht des Hegesippus, Jakobus sei ein Nasiräer gewesen und durch die Thatsache, daß er auch dem Paulus die Vollziehung eines Nasiräatgelübdes empfahl nach Apostelg. 21. Eine Glaubensschwankung würde dieses Nasiräatsgelübde des Jakobus sicher nicht ausdrücken, wie Neander meint, eher eine allzu kühne Form seiner Glaubenszuversicht. Im allgemeinen stimmt übrigens der Bericht des Hebräer-Evangeliums über eine besondere Erscheinung Christi bei Jakobus mit dem Bericht des Paulus 1 Kor. 15, 7 überein. Die zweite Nachricht, welche wir dem Josephus verdanken (Antiq. XX, 9, 1), gibt uns Aufschluß über den Martyrtod des Jakobus im allgemeinen. Er berichtet, der Hohepriester Ananus, der Sekte der Sadduzäer zugethan, habe in der Zwischenzeit, da Festus Judäa verlassen hatte (im Jahre 62) und der neue Prokurator Albinus noch nicht angelangt gewesen, den Bruder Jesu, der Christus genannt werde, mit Namen Jakobus[1]), und einige andere, die er als Widersacher des Gesetzes angeklagt, steinigen lassen, zum großen Mißfallen der Gemäßigten, die ihn deshalb bei dem Prokurator Albinus verklagt hätten. Eusebius führt dazu noch (II, 23) das Wort des Josephus an: Alles Leid der Zerstörung Jerusalems sei den Juden widerfahren zur Rache für Jakobus den Gerechten, den Bruder Jesu, welcher genannt werde Christus. Derselbe sei nämlich, obwohl er nach aller übereinstimmendem Urteil der Gerechteste gewesen, nichts desto weniger von den Juden getödtet worden. Dazu kommt drittens die ausführliche Erzählung des Hegesippus über den Jakobus bei Eusebius (II, 23). Mit den Aposteln übernimmt die Leitung der Gemeinde der Bruder des Herrn, Jakobus, der von den Zeiten des Herrn an bis auf uns herab von allen der Gerechte genannt wurde. Denn es gab viele, die Jakobus hießen. Dieser aber war von Mutterleibe an heilig (ein Geweihter Nasiräer). Wein und starke Getränke trank er nicht, und Fleisch (Animalisches) aß er nicht. Ein Scheermesser kam nicht auf sein Haupt, mit Öl salbte er sich nicht und nahm auch kein Bad. Ihm allein war es erlaubt, in das Heiligtum zu gehen (εἰς τὰ ἅγια). — Unrecht erklärt man diese Stelle: in das Allerheiligste. Der Ausdruck mag diese Fassung erlauben, das jüdische Gesetz erlaubt sie nicht. Der anerkannte Nasiräer durfte aber etwa mit den Priestern in den eigentlichen Tempelraum treten, (vgl. Apostelg. 21, 26). — Denn er trug auch keine wollene, sondern linnene Kleider. Allein ging er auch in den Tempel, und man fand ihn dort oft auf den Knien liegend

[1]) Über die Anzweiflung der Echtheit der gesperrten Worte von Seiten des Clericus u. a. s. die Note Huther, S. 2. Die mehrfachen Zeugnisse des Eusebius treten aber hier wohl dem Texte des Josephus zur Seite.

und für das Volk um Vergebung betend, so daß seine Knie harthäutig wurden, wie bei einem Kamele, weil er immer niederkniete und zu Gott betete, und um Vergebung flehte für das Volk. Wegen seiner außerordentlichen Gerechtigkeit wurde er der Gerechte und Oblias (nach Stroth עֹבֶד עַם), d. h. verdolmetscht: Schutzmauer (Säule) des Volks, und Gerechtigkeit genannt, wie es die Propheten von ihm geoffenbart (wohl nach der Meinung des jüdischen Volks). Einige aus den sieben Sekten der Hebräer befragten ihn, was die Thüre (Lehre) Jesu sei. Ihnen antwortete er, Jesus sei der Erlöser. Da sie das gehört, glaubten einige von ihnen, daß Jesus wahrhaft der Christus sei. Die zuvor erwähnten Sekten aber glaubten weder eine Auferstehung, noch eine Zukunft des Christus (Messias), um jedem zu vergelten nach seinem Verdienst. So viele ihrer aber gläubig wurden, die wurden es durch den Jakobus. Immer mehrere auch von den Oberen wurden gläubig u. s. w. — Zuletzt, erzählt Hegesippus, sei eine allgemeine Spaltung im Volk entstanden. Daher hätten sie ihn am Osterfest auf die Zinne des Tempels geführt und aufgefordert, er möge nun feierlich vor allem Volk erklären, was er von Jesu halte, da er der Gerechte sei, und nach seiner Überzeugung reden werde. Von diesem hohen Standpunkt herab habe er dann ausgerufen: Was befragt ihr mich über den Menschensohn? Er sitzt im Himmel zur Rechten der großen Macht, und wird kommen in den Wolken des Himmels. Auf dieses Zeugnis stimmten schon viele ein Hosianna dem Sohne Davids an, allein die Pharisäer und Schriftgelehrten riefen: Auch der Gerechte ist in Irrtum gefallen, eilten hinauf und stürzten ihn hinunter. In der Tiefe wurde er dann gesteinigt (im symbolischen Sinne war natürlich der ganze Akt eine zelotische Steinigung, und so berichtet Josephus das Ereignis ganz richtig nach seinem Mittelpunkte), und zuletzt mit einem Walkerholz erschlagen. — Durch diese Erzählung gewinnt dann auch das oben erwähnte Wort des Josephus, welches Eusebius hier hinzufügt, die weisesten Juden hätten mit ihm die Zerstörung Jerusalems als ein Strafgericht für diese Frevelthat angesehen, ihre volle Beleuchtung. Josephus scheint dunkel empfunden zu haben mit den gleichgesinnten Juden, daß Jakobus der letzte Bußprediger für das jüdische Volk als Nation gewesen sei, und daß die Ermordung dieses Wahrheitszeugen die entscheidende Verstockung des Volks als Volk gewesen sei, worauf das Gericht habe folgen müssen. Neander und Schaff haben ohne Grund in dem Bericht des Hegesippus viel Märchenhaftes, und eine ebionitische Denkweise gefunden. Hegesippus war allerdings Judenchrist, aber sicher kein Ebionit. Man darf nicht übersehen, daß in seinem Bericht momentan sein Urteil über den Jakobus mit dem des jüdischen Volks zusammenfließt. In allen Hauptmomenten aber hat diese Erzählung eine hohe Beglaubigung. Daß Jakobus Nasiräer gewesen sei, ist eine Mitteilung, welche auch durch die Apostelgeschichte (Kap. 21, 23 ff.) und durch die Erzählung des Evangeliums der Hebräer unterstützt wird. Der Eifer des Jakobus in der Fürbitte für das jüdische Volk spiegelt sich in allem, was wir von ihm wissen. Von der Verehrung des jüdischen Volks gegen ihn zeugt auch Josephus. Höchst wichtig aber ist endlich die Darstellung jener öffentlichen Krise, in der es sich um die Entscheidung der jüdischen Nation für oder wider den Glauben an Christum handelte; und durch das Vorhergehen ganz analoger vorspielender Krisen, besonders nach Apostelg. 5, 13; Kap. 6, 7 und Kap. 22, 22, wie durch ihre innere Wahrheit wird dieses Hauptmoment der Erzählung des Hegesippus aufs entschiedenste bekräftigt. Gerade aus der Nasiräerform des Jakobus würde es sich denn auch erklären, weshalb besonders die Essener sich nach späteren Anzeichen in Massen bekehrt, und sich nicht nur als Judenchristen, sondern auch in der Richtung des gnostischen Ebionitismus ganz vorzugsweise an die Person des Jakobus gehangen haben. Bei ihnen mußte sich die schon früher höchst einseitig gewordene Verehrung der Judenchristen für den „Bruder des Herrn“ noch steigern, und von dieser Steigerung geben besonders die Clementinen Zeugnis, indem sie den Jakobus über den Petrus und den ganzen Kreis der Apostel emporrücken, und zum obersten Bischof der ganzen Christenheit machen. „Jakobus ist hier das Symbol der judaistisch-chilialistischen Ansprüche an die Herrschaft über Kirche und Welt geworden. Nach Epiphan. haeres. XXX, § 16 gab es unter den Glorifikationen des Jakobus sogar *ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου*, Be-

schreibungen seiner angeblichen Himmelfahrt. Auch Epiphanius huldigt, trotz seines Widerspruchs gegen die Ebioniten, ähnlicher Überschwänglichkeit (Haeres. XXIX, 4, und LXXVIII, 13). Wahrscheinlich ist es lediglich ein Mißverständnis der Worte des Hegesippus, wenn Epiphanius erzählt, Jakobus habe einmal im Jahr ins Allerheiligste gehen dürfen wie der Hohepriester, weil er Nasiräer gewesen sei und das Hohepriesterdiadem (*τὸ πέταλον*) getragen habe. Man muß diese Fabelei nicht mit dem Worte des Polykrates über Johannes (Eusebius V, 24) auf eine Linie setzen. Polykrates sprach ohne Zweifel dem Johannes in symbolisch-idealem Sinne das Hohepriesterdiadem zu; Epiphanius aber dem Jakobus schwerlich." (S. d. Art. Jakobus bei Herzog.) Nach einem zweideutigen Bericht des Eusebius (VII, 19) hätte die Gemeinde zu Jerusalem in ihrer Verehrung für den Jakobus bis auf seine Zeit den Lehrstuhl desselben wie ein Heiligtum bewahrt.

Durch die sagenhafte Unterscheidung zwischen Jakobus dem Gerechten und dem Apostel Jakobus wurde die Sage weiterhin veranlaßt, das Ende des letzteren, für sich betrachtet, besonders auszuschmücken. Nach Nicephorus II, 40 soll er zuerst im südwestlichen Palästina als Glaubensbote aufgetreten sein, dann in Ägypten; zu Ostragine in Unterägypten hätte man ihn an das Martyrkreuz geschlagen. (Näheres darüber s. Natalis, Alex. Saec. I, p. 59). Über die kirchlichen Sagen in betreff der vermeintlichen zwei Jakobus vergl. Stichart, die kirchl. Legende über die heil. Apostel, Leipzig 1861, S. 79 ff. Das Todesjahr des wirklichen und einen Jakobus wird von dem Chronikon des Eusebius in das Jahr 63 nach Chr. gesetzt. Eusebius bringt seinen Tod in sinniger Weise in Zusammenhang mit der Appellation des Paulus nach Rom (II, 23). Bis dahin hatte sich der Haß der Juden vor allem auf Paulus geworfen, und sie hatten ihn auf alle Weise zu tödten gesucht. Durch seine Appellation nach Rom aber entging er ihren weiteren Nachstellungen. Da aber Jakobus in Jerusalem mit ihm Gemeinschaft gepflogen hatte, so war es natürlich, daß der Haß vieler Juden sich jetzt gegen ihn, den angesehensten Vertreter des Christentums in ihrer Mitte, kehrte. Hieraus folgt aber nicht, daß Eusebius sagen wollte, zur Zeit jener Appellation des Paulus selbst schon sei Jakobus getödtet worden. Ebensowenig folgt aus Eusebius III, 11, daß der Tod des Jakobus unmittelbar der Zerstörung Jerusalems vorhergegangen. Die Nachricht des Josephus, Jakobus sei getödtet worden nach der Abreise des Festus und vor der Ankunft des Albinus, führt ungefähr auf dieselbe Zeit, wie das Chronikon des Eusebius, denn Festus wurde im Jahr 62 abberufen.

„Jakobus repräsentirt im Apostelkreise vorzugsweise den Geist der christlichen Weisheit, Milde, Vermittelung, Union; als apostolischer Presbyter-Bischof von Jerusalem die jüdische Nationalität und Sitte in ihrer christlichen Umwandlung und Verklärung. Als Alphäide bildet er einen Gegensatz zu dem feurigen, vorwärts treibenden Judas Lebbäus Thaddäus, als der durch stete Geisteszucht nach seinem Charisma in der Vorsicht gereifte Weise und Dulder. So war er der letzte, einnehmendste Ausdruck des Evangeliums für die jüdische Nation, und nach der Steinigung dieses Glaubensboten waren Stadt und Volk allerdings dem Gerichte völlig verfallen, wie dies nicht nur ein Eusebius erkannt, sondern selbst ein Josephus geahnet hat. Jerusalem aber verwarf das Christentum besonders deswegen, weil es in ihm die Union mit den Heidenchristen haßte." (Aus dem Art. Jakobus). Über die Literatur der Verhandlungen in betreff der vermeintlichen beiden Jakobus siehe Winers Realwörterbuch, den Art. Jakobus S. 525. Ebenso Wiesinger, Kommentar S. 21 und die Einleitung von Theile.

### 2. Die Echtheit des Briefes.

A. Anzeichen, welche das frühe Vorhandensein und die Geltung des Briefes voraussetzen bei Clemens Romanus Epist. 1, Cap. 10; im Pastor des Hermas, Similit. 8, 6; bei Irenaeus adv. Haeres 4, 16; „Abraham amicus dei." (Jacob. 2, 23). Tertullian, advers. Judaeos Cap. 2: „Abraham amicus dei." Darüber s. Guericke, Isagogik S. 441, und Huther, S. 24.

B. Zeugnisse. Die alte syrische Peschito enthält den Brief. Clemens Alex. kannte den Brief nach Eusebius Hist. eccles. VI, 14. Auch spielt er Stromat. VI auf Jakob. 2, 8 an. — Origenes erwähnt den Brief des Ja-

kobus in Tom. 19 zu Joh., und nennt ihn öfter divina Jacobi Apostoli epistola; homil. 13 in Genes. etc. — Dionysius von Alex. beruft sich mehrfach auf ihn; Didymus von Alexandrien kommentirt ihn. — Cyrill von Jerusalem und Hieronymus Katal. 3 hielt ihn für echt (Guericke, S. 442).

C. Ältere Zweifel an der Echtheit. Diese mußten sich natürlich bilden mit der durch die judenchristlichen Apokryphen veranlaßten Unterscheidung zwischen Jakobus Alphäi und Jakobus dem Bruder des Herrn. Freilich, daß kein Zeugnis des Hegesippus für den Brief bei Eusebius II, 23 beigebracht ist, kann nicht auffallend sein (wie Kern gemeint hat), da er hier nur zitirt wird als Berichterstatter über das Leben und Martyrtum des Jakobus. Eusebius aber findet sich veranlaßt, den Brief selbst zu erwähnen, um dabei zu bemerken, er werde für unecht gehalten, da nur wenige der Alten seiner Erwähnung gethan, wie dies auch von dem Briefe des Judas gelte; doch würden diese Briefe in den meisten Kirchen gelesen. Offenbar ist der angeführte Grund für die Beanstandung der Echtheit nicht erheblich. Origenes hat zuerst vielleicht leise einen vorhandenen Zweifel andeuten wollen; doch ist dies zweifelhaft (siehe Guericke 443, Note 4). Daß Eusebius nun den Brief unter die Antilegomena setzte, beweist nur, daß er in seiner Zeit nicht durchweg für echt galt; er selber scheint an ähnlichen Bedenken sich wesentlich beteiligt zu haben infolge von Schwankungen in seiner historischen Ansicht über die Person. Die von Hieronymus noch angeführten Zweifel sind nur noch historisches Referat; der angebliche Widerspruch des Theodor von Mopsvestia liegt nicht urkundlich vor, würde aber auch nur die Bedeutung einer kritischen Ansicht in späterer Zeit haben.

D. Zweifel in der Reformationszeit. Luther in der Vorrede zum Briefe Jakobi vom Jahre 1522: „Diese Epistel St. Jakobi, wiewohl sie von den Alten verworfen ist (was falsch ist), lobe ich und halte sie doch für gut, darum daß sie gar keine Menschenlehre setzet, und Gottes Gesetz (was unrichtig ist) hart treibet. Aber daß ich meine Meinung darauf stelle, doch ohne jedermanns Nachteil, achte ich sie für keines Apostels Schrift, und das ist meine Ursach. Aufs erste, daß sie stracks wider St. Paulum und alle andere Schrift den Werken die Gerechtigkeit gibt" (ein Mißverständnis; und wenn's wirklich so wäre, wie konnte er sie loben und doch für gut halten?). Schließlich dünkte ihm, der Verfasser sei „irgend ein gut fromm Mann" gewesen. Ja gewiß „irgend ein gut fromm Mann", der die Judenchristen seiner vor dem Judenaufruhr zu warnen wußte, als Luther die Evangelischen vor dem Bauernaufruhr warnte. Steigerung des Urteils in der Vorrede zur Ausgabe des Neuen Testaments von 1524: „Darum ist St. Jakobus Epistel eine rechte ströherne Epistel gegen sie (die paulinischen und die andern neutestamentlichen Briefe). Denn sie doch keine evangelische Art an ihr hat." Auffallend genug ist es, daß Luther dabei auch gemeint hat, der Brief werde dem schon früh gestorbenen Jakobus Zebedäi zugeschrieben. Ähnliche Verwerfungsurteile über den Brief in den Tischreden beweisen, daß Luther diese Ansicht auch später beibehalten hat, obschon in den späteren Ausgaben des Neuen Testaments die betreffenden Stellen wegfielen (siehe Huther, S. 25). Der Ansicht Luthers schlossen sich an die Magdeburger Centuriatoren, Hunnius, Althamer u. a.; von den Reformirten Wetstein. Es ist bekannt, daß Luthers Anschauung auch der Apokalypse und andern biblischen Büchern nicht gerecht werden konnte; hier war es die begeisterte Betonung der Rechtfertigungslehre, wozu er berufen war, verbunden mit dem Mißverständnis der eigentlichen Tendenz des Briefes, und mit dem ersten Hochgefühl evangelischer Geistesfreiheit der exegetischen Tradition gegenüber, was ihn so befangen urteilen ließ. Befremdender ist, wenn der gleiche Ton neuerdings in vermeintlich echt lutherischem Eifer wieder angeschlagen wird. In der Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche, I. Bd., 1. Heft, 1859, S. 152 berichtet von Oettingen in seiner Rezension über Huthers Kommentar zum Briefe des Jakobus und zwar mit Beziehung auf das oben erwähnte Urteil Luthers: Dieses Urteil Luthers ist nun neuerdings nicht bloß von der Tübinger Schule für ihre Tendenzen utiliter acceptirt worden, sondern auch von angeblichen Gnesio-Lutheranern wiederholt worden, wie z. B. die voreilige Äußerung Ströbels (in einer Rezension des Wiesingerschen Kommentars in der Zeitschrift für die luth. Theologie von Guericke und Rudelbach, 1857, II, S. 356) beweist: „Man

faſſe nun den Jakobusbrief wie man wolle, immer widerſtreitet er der geſamten Heiligen Schrift.“ Mit großem Recht läßt v. Oettingen ſeine Mißbilligung auf dieſes Urteil namens der Biblia Stroebeliana folgen (ſ. auch Huther, S. 28). In der katholiſchen Kirche wurden Zweifel geäußert von Erasmus und Cajetanus.

E. Moderne Zweifel. Vorläufer: Faber, Bolten, Bertholdt: Jakobus habe aramäiſch geſchrieben. Die griechiſche Überſetzung ſei von einem andern. De Wette, Einleitung zum Neuen Teſtament. Man ſehe nicht ein, weshalb Jakobus einen Brief an alle Judenchriſten in der Welt geſchrieben. Der Inhalt des Briefes ſei ſchwankend. Er enthalte nichts Perſönliches. Der verfehlte Widerſpruch gegen Paulus ſei unwürdig. Kap. 2, 25 ſcheine auf Hebr. 11, 31 Rückſicht zu nehmen, alſo einen ſpäteren Verfaſſer zu verrathen. Wie Jakobus ein ſo gutes Griechiſch habe ſchreiben können? Wogegen Guericke, Beiträge, S. 160 ff. — Schleiermacher, Einleitung ins Neue Teſtament, herausgegeben von Wolde. Er findet das Urteil Luthers beſtätigt, findet die Schreibart teils geziert, teils unbeholfen, und hinſichtlich des Inhalts ſei vieles Wortſchwall. — Kern, Der Charakter und Urſprung des Briefes Jakobi, Tübinger Zeitſchrift 1835, II. Weshalb Hegeſippus den Brief nicht erwähnt habe? — Baur („Paulus“, S. 677, „Das Chriſtentum der 3 erſten Jahrhunderte, S. 96“) urteilt auf Grund der bekannten Ebioniten-Hypotheſe und der Vorausſetzung, daß der Brief eine Gerechtigkeit aus den Werken lehre, gegen Paulus. Schwegler im Gefolge Baurs, Das nachapoſtol. Zeitalter, Bd. 1, S. 413 ff. Gründe für die angebliche Unechtheit: 1) Der Mangel an Individualität; 2) die Unbekanntſchaft des chriſtlichen Altertums mit demſelben und ſeine ſpätere Anerkennung als kanoniſche Schrift; 3) die darin hervortretende milde Form des Ebionitismus; 4) die darin vorausgeſetzten inneren Gemeindeverhältniſſe; 5) die Bekanntſchaft desſelben mit pauliniſchen Briefen, dem Hebräerbrief und dem Hebräer-Evangelium. Neu iſt hier beſonders der Ebionitismus, aber auch vollkommen haltlos. Schon der vorgeſetzte Name des Jakobus, die Adreſſe an die 12 Stämme, der Ausdruck Synagoge, ſtatt Kirche, ſollen den Ebionitismus des Briefes beweiſen; unter den Reichen πλούσιοι ſollen die Heidenchriſten zu verſtehen ſein. Dann aber müßte man nach Kap. 2, 2 gerade die Gemeinden, an welche der Verfaſſer ſchreibt, für nicht ebioniſtiſch halten. Auch ſoll der Brief trotz der ſtarken Worte gegen die Reichen (= Heidenchriſten) ireniſch ſein, und zwiſchen Judenchriſten und Heidenchriſten vermitteln wollen. Weitere Gegenbemerkungen ſ. bei Huther, S. 301 und Reuß, § 146, Anmerkung. Bei Huther, S. 31 iſt ebenfalls über die Anſicht Ritſchls von dem Jakobusbrief (welche übrigens in der 2. Aufl. modifizirt iſt) verhandelt, und der Angriff von Rauch auf die Integrität der Stelle Kap. 5, 12—20 erwähnt, welchen Hagenbach und Schneckenburger zurückgewieſen haben (ſiehe Guericke, S. 448). Nach Credner wäre der Brief echt als Brief des Bruders des Herrn, nicht aber dem Apoſtel Jakobus angehörig. Über dieſen Punkt entſcheidet die richtige hiſtoriſche Auffaſſung der Perſönlichkeit des Verf. (§ 1). Noch iſt zu bemerken, daß Schott wieder auf die Anſicht von Bolten ꝛc. zurückgegangen iſt, wonach der Brief eine freie Überſetzung des aramäiſch geſchriebenen Originals wäre; eine Annahme, wozu gar kein Grund vorhanden iſt.

Daß der Brief in der alten Kirche nicht früh allgemein bekannt wurde, erklärt ſich a. daraus, daß er an Judenchriſten gerichtet war (daher er ſich ſchon in der Peſchito findet, weil es beſonders in Syrien viele Judenchriſten gab, was Ritſchl hervorhebt); b. daß er ſeiner Tendenz nach wenig dogmatiſche Momente enthielt, die alte Kirche aber beſonders auf das Dogmatiſche zurückging; c. aus dem Fehlen des Apoſtelnamens an der Spitze und ähnlichem (ſ. Guericke, S. 444). Der Hauptgrund lag wohl darin, daß das Bewußtſein um die konkrete Beziehung des Briefes, die ihn in ſeinem ganzen Gewicht erſcheinen ließ, allmählich zurücktrat.

### 3. Die Veranlaſſung des Briefes: ſeine Beſtimmung, ſein Zweck und ſein theologiſcher und ſtiliſtiſcher Charakter.

Wir müßten über den Inhalt des vorliegenden Briefes zweimal verhandeln, wenn wir nicht die vorſtehenden Fragen vorangehen ließen. Denn in ſeiner ganzen Bedeutung und in ſeinem apoſtoliſchen Wert wird dieſer Brief nur erkannt, wenn er aus dem Charakter des

Jakobus, aus seiner Stellung zu den Judenchristen und den Juden, aus den jüdischen Zeitverhältnissen, und aus der christlich-prophetischen Stylistik, welche eine Ansprache an sein Volk erheischte, erklärt wird. Aus dem Umstande, daß man den Brief des Jakobus von all diesen lebendigen Beziehungen meist abgelöst hat, ist die vielfache Verkennung desselben zum guten Teil zu erklären. Allerdings muß die Berücksichtigung des Inhalts des Briefes nach seinem Grundgedanken und Totaleindruck der Untersuchung über Veranlassung, Zweck ꝛc. vorangehen; dann aber dient die Erklärung seiner historischen Genesis dazu, ihn nach seinem ganzen herrlichen Inhalt zu verstehen, d. h. dann auch seinen Inhalt im einzelnen darzulegen.

Daß der Brief des Jakobus an die Judenchristen im allgemeinsten Begriff geschrieben worden, ergibt sich aus der Überschrift Kap. 1; denn das ganze Volk war nur eine Diaspora im großen ganzen. Gleiches gilt von dem 1. Brief des Petrus in Beziehung auf die Judenchristen in Kleinasien. Nicht minder von dem Briefe an die Hebräer in Beziehung auf die Judenchristen in Palästina. — Das Datum des Briefes Jakobi ist höchst wahrscheinlich, wie wir dies aus den entwickelten Verhältnissen der judenchristlichen Gemeinden schließen, die späteste Zeit seines Lebens, etwa die Zeit um das Jahr 62. Für die Abfassungszeit des ersten Briefes Petri nehmen wir mit Thiersch (63—64) ungefähr das Jahr 64 an (s. m. Gesch. des apostol. Zeitalters I, S. 148, und II, 574), nicht aber mit Weiß und Fronmüller das Jahr 54 oder 55, da in dieser Zeit weder von einer längeren Wirksamkeit des Petrus in Babylon, noch von einer Verbreitung judenchristlicher Gemeinden durch den Pontus ꝛc., die Rede sein kann. Ebenso fällt zwischen das Jahr 62—64 der Brief an die Hebräer (s. m. apostol. Zeitalter 1, 75; vgl. das Bibelwerk: Der Brief an die Hebräer, wo mit Grund die Zwischenzeit zwischen dem Tode des Jakobus im Jahr 61 oder 63 und dem Anfange des jüdischen Krieges im Jahr 67 angegeben ist).

Die genannten 3 Briefe an die Judenchristen sind also in einer Zeit entstanden, wo die jüdische Revolution gegen die Herrschaft der Römer in den Gemütern des jüdischen Volkes schon zu keimen und zu gähren angefangen hatte. Der eigentliche Grund zu dieser Revolution war schon mit der Kreuzigung Christi gelegt worden; besonders aber mit der durch die Hinrichtung des Jakobus besiegelten Verwerfung des Christentums (s. m. apostol. Zeitalter, II. Bd., S. 427). Damit war das erhaltende und rettende Element von dem jüdischen Volkswesen ausgeschieden; fortan stand es in vollendetem pharisäischen Fanatismus den Heiden wie den Christen gegenüber in tödtlicher Feindschaft. Der heidnische Instinkt aber erwiderte diesen Antagonismus auch schon in seiner Vertretung durch die römischen Statthalter selbst, und so steigerten sich die Neckereien und Quälereien auf heidnischer Seite, die fanatischen Aufregungen und Aufruhre auf jüdischer Seite wechselseitig. So mißhandelte schon der Statthalter Felix stärker als seine Vorgänger die Juden, und diese antworteten durch verschiedene Empörungen, namentlich unter Anführung eines Ägypters, welcher 30,000 Menschen auf den Ölberg führte. Gleiche Spannungen und Empörungen wiederholen sich zur Zeit des Festus. Die Juden hielten im allgemeinen unter dem Statthalter Albinus (von 63—65) noch an sich. Unter Gessius Florus brach dann aber im Jahr 66 der Krieg aus. In Cäsarea zuerst ward die Spaltung zwischen Juden und Heiden zur Revolution; gleich darauf auch in Jerusalem, und nach allen Seiten breitete sich das Feuer des heillosesten Religionskrieges aus: nach Skythopolis, Damaskus, Askalon, Ptolemais, Hippo und Alexandrien; überall wurden die Juden zu Tausenden hingeschlachtet.

Man muß annehmen, daß dieselbe aufgeregte, schwärmerische und fanatische Stimmung von Palästina aus die ganze jüdische Diaspora durchzuckte, und daß sich überall mit der Erbitterung gegen die ihrerseits ebenfalls auf den Tod erbitterten Heiden die Hoffnung auf eine wunderbare Erlösung, und der revolutionäre Trieb der Selbsthülfe und Rache verband.

Das war die Situation. Nun aber muß man die mächtige Wirkung einer solchen nationalen Sympathie und Antipathie auf die Judenchristen wohl in Anschlag bringen. Sie waren ja auch noch Juden der Nationalität nach, und es rührte und erregte sich also auch in ihnen das jüdische Blut. Sie wurden mit den Juden einerseits angefochten und versucht

durch den Haß, die Verachtung und den Druck der Heiden; anderseits durch die jüdisch-nationale Sympathie, die Sehnsucht nach Erlösung und die chiliastisch schwärmerische Hoffnung. Die nationalen Bewegungen der neueren und neuesten Zeit sind ganz geeignet, die Macht einer solchen nationalen revolutionären Strömung über die einzelnen Glieder des betreffenden Volkes zu veranschaulichen. Man denke an Polen, Italien, Frankreich, das deutsche Jahr 1848. Jene Bewegung also war die große versucherische Alternative, in welcher die Judenchristen sich damals befanden. Machten sie die Revolution nicht mit, so wurden sie verwünscht und verfolgt als Apostaten von ihren Volksgenossen. Man weiß aus der Geschichte, wie die Christen in dieser Beziehung unter der späteren Empörung der Juden unter dem Bar Cochba zur Zeit des Hadrian zu leiden gehabt haben. Gaben sie sich aber auch nur der Sympathie mit der Schwärmerei der Juden hin, so betraten sie den Weg des Abfalls, denn sie tauschten für den Glauben an Christum die Hoffnung auf eine pseudo-messianische Rettung ein, sie verfielen dem Unglauben gegen die Gerechtigkeit Gottes in dem Gericht, das über ihr Volk kam, und sie zerrissen das kirchliche Band der Gemeinschaft mit den Heidenchristen, während sie die religiöse Gemeinschaft mit dem christusmörderischen Fanatismus wieder herstellten.

In dieser Situation wurden sie daher auch von allen Seiten durch den Geist Christi gewarnt und im Glauben befestigt; und unsere drei oben genannten Briefe sind Dokumente dieses Wächtergeistes; nur als solche recht zu verstehen. Sie schließen sich also so recht eigentlich an die prophetischen Warnungsworte und Ermahnungen der eschatologischen Rede Christi Matth. 24, 16 ff. an.

Wäre aber auch zur Zeit der letzten Tage des Jakobus der revolutionäre Geist noch minder entwickelt gewesen, so würde sich sein Ermahnungsschreiben dennoch hinlänglich aus seinem prophetischen Vorgefühl erklären (siehe Kap. 5, 1); wie ja in ähnlicher Weise schon ein prophetisches Vorgefühl in den Gemeinden einer Teurung zuvorkam (Apostelg. 11, 27); oder auch die Gefangenschaft des Paulus zum voraus verkündigte (Apostelg. 21, 10).

Jakobus hatte den nächsten und umfassendsten Beruf, die Judenchristen zu befestigen, ohne mit zu bestimmten Farben in unvorsichtiger Weise die kommende Revolution zu zeichnen. Darum erließ er ein Zirkularschreiben an die zwölf Stämme in der Zerstreuung.

Diese Adresse ist verschieden gedeutet worden; der Brief sei gerichtet an bekehrte und unbekehrte Juden (Grotius, Wolf, Credner u. a.), an Judenchristen und Heidenchristen als geteilte Parteien (Kern), als geschlossene Gemeinschaft (de Wette u. a.), an Judenchristen (Neander, Guericke, Wiesinger ꝛc.). Siehe die Einleitung bei Wiesinger[1]). Huther betont die Erwägung (S. 12), daß nur die Judenchristen für den Verfasser wahre Juden waren, und daß eine so scharfe Scheidung zwischen Judentum und Christentum noch nicht stattfand.

Dagegen meinen wir den Umstand betonen zu müssen, daß Jakobus nach seiner Stellung zu seinem Volke, so lange dieses mit seinem letzten Abfallszeichen, der Hinrichtung seines Bischofs und der chiliastischen Empörung gegen die heidnische Obrigkeit, die eine Verzichtleistung auf das christliche Heil involvirte, seine Verstockung nicht besiegelt hatte, die Juden ebensowohl als geborne Katechumenen des Christentums ansah, wie er in den Judenchristen die wahren Juden erblickte. Und wenn er also an die 12 Stämme sich wandte, so wandte er sich nicht im dogmatischen Sinne an die Juden als Genossen der alten Religionsgemeinschaft, sondern an die Juden als seine theokratisch-nationalen Brüder, wie sie nach ihrem edelsten Kern seine Glaubensbrüder geworden waren, und alle den Beruf hatten, seine Glaubensbrüder zu werden. Er wollte nun natürlich vor allem die Judenchristen warnen, nicht mit dem fanatischen Empörungsgeist der Juden Partei zu machen, sicher aber auch die Juden durchweg warnen, sich nicht durch den Haß und Druck der Heiden zur Empörung und so zum letzten Abfall von der Geduld Christi hinreißen zu lassen. Daher halten wir auch die Bemerkung Guerickes für richtig (S. 435): „Im engeren Sinne sind die zwölf Stämme in der Diaspora allerdings nur außerpaläſtinische; im weiteren Sinne schließt

[1]) Die Ansichten, welche dem Briefe eine ganz partikulare Bestimmung geben, z. B. Nösselt, An die Christen von Antiochien, s. in Hertwigs Tabellen, S. 51.

der Ausdruck aber auch die paläſtiniſchen nicht aus, und daß er hier ſo gebraucht ſei, zeigt der Inhalt des Briefes."

Was alſo Jakobus allen ſeinen Brüdern zu ſagen hatte, war die Hinweiſung auf die Thatſache, daß ſie in einer großen und mannigfachen Verſuchung ſtänden, und einer großen Ausdauer bedürftig ſeien im Geiſte der Geduld Chriſti. Insbeſondere aber hatte er die Gläubigen zu ermutigen (Kap. 1); die bisher Ungläubigen, die Selbſtgerechten ernſtlich zu bedrohen (Kap. 5, 1); die angefochtenen, vielfach wankenden Brüder mannigfach zu belehren, zu warnen und zu beſtrafen (Kap. 2 ff.). Und doch mußte er wieder ſeine Warnung vor dem chiliaſtiſch-politiſchen Fanatismus ſeiner Zeit ſo allgemein, ſo vorſichtig ausdrücken, daß er ſich ſelber dabei von aller Beteiligung an eigentlich politiſcher Verhandlung fernhielt, rein auf dem religiöſen Gebiet.

Aus der weiten Beſtimmung ſeines Hirtenbriefes für alle Judenchriſten, beziehungsweiſe mit Einſchluß der Juden, ergibt ſich nun auch die Sorgfalt des griechiſchen Ausdrucks, mit welcher ſein Schreiben verfaßt iſt. Es ergibt ſich daraus aber auch der hebräiſch-ſymboliſche, dem altteſtamentlichen Propheten-Stil verwandte Charakter ſeines Briefes. Dieſer Charakter wird ſicher ganz verkannt, wenn man aus dem Briefe das Reſultat gewinnt, in den Gemeinden, an welche Jakobus ſchreibe, ſeien die Armen um ihres Glaubens willen von den Reichen bedrückt worden, man habe in ihren gottesdienſtlichen Verſammlungen den Reichen geſchmeichelt u. ſ. w. Wie Kap. 1 die zwölf Stämme das Volk Gottes in ſeinem jetzigen Entwickelungsſtande gewordener und werdender Chriſtlichkeit ſind, wie der *ἀνὴρ δίψυχος* der Mann iſt, der zweifelnd zwiſchen dem Glauben und dem Abfall ſchwankt, ſo ſind auch die Niedrigen die Demütigen und durch Demut Gläubigen, die Reichen aber die Selbſtgerechten und durch Selbſtgerechtigkeit Ungläubigen. Und wie ferner Kap. 2 die Synagoge die Gemeindeverſammlung iſt, der reiche Mann mit dem Goldringe und glänzenden Gewande der ſtolze, mit ſeinem jüdiſchen Bundesring prunkende, ebionitiſirende Judenchriſt, der Arme aber im ſchmutzigen Gewande der Heidenchriſt, ſo iſt auch der Glaube hier im theokratiſchen Sinne die jüdiſch-theokratiſche Rechtgläubigkeit (Thierſch, zu ſtark: der jüdiſche Orthodoxismus), das Werk des Glaubens dagegen die in dem Glaubenswerk ſich bethätigende Energie und Konſequenz des Lebens, womit er ſich als der lebendige Glaube erweiſt; der neuteſtamentliche Glaube, die Konſequenz, das Werk im großen, womit ſich der altteſtamentliche Glaube als lebendiger erweiſt, beſonders aber der neuteſtamentliche Glaube als Bruderliebe gegen die Heidenchriſten (den armen Bruder, die arme Schweſter). Und wie Kap. 3 das Lehrerwerden vieler die doktrinäre, propagandiſtiſche Natur der Judenchriſten und Juden bezeichnet (ſ. Röm. 2, 17 ff.), ſo der Feuerfunke, der zu einem großen Brande wird, den jüdiſchen Fanatismus. Im 4. Kap. ſind wohl nicht nur Kriege und Spaltungen als religiöſe Streitigkeiten und Sektirerei zu begreifen, ſondern auch die [Ehebrecher und] Ehebrecherinnen ſind dies in dem altteſtamentlich religiöſen Sinne, inſofern ſie vom Glauben abfallen, oder abzufallen geneigt ſind. Wie aber Kap. 4, 13. 14 die traurige Umgeſtaltung der gewinnſüchtigen jüdiſchen Diaspora andeutungsweiſe geweisſagt wird, ſo Kap. 5 das über die Reichen, das ſelbſtgerechte Judentum, hereinbrechende große Gericht. Dieſe Andeutungen mögen genügen, den Charakter des Briefes als einen ſeinem Ziel und Zweck entſprechenden zu erweiſen. Eben darum tritt auch das ſpezifiſch Chriſtliche nur in den allgemeinen Grundzügen hervor. Eine zu beſtimmte dogmatiſche Haltung hätte die weitgreifende Beſtimmung des Briefes gehindert.

Daß übrigens als die eigentlichen Empfänger des Briefes eigentliche Chriſten gemeint ſind, ergibt ſich aus dem chriſtlichen Grundton des Briefes: „Knecht des Herrn Jeſu Chriſti — Brüder, geliebte Brüder — Er hat uns durch das Wort der Wahrheit gezeugt — der gute Name — die Tödtung des Gerechten — die Nähe des Herrn —" u. ſ. w. (ſ. Huther, S. 12). — Daß dann aber dieſe Chriſten Judenchriſten ſind, ergibt ſich aus der „Synagoge 2, 2, der Hervorhebung des Monotheismus 2, 19, der Anführung jüdiſcher Schwurformeln 5, 12" ꝛc., noch mehr aus den charakteriſtiſchen Zügen jüdiſcher Unarten, welche gerügt werden, Glaubensſtolz, Fanatismus, Weisheitsdünkel und ähnliche (Wieſinger, Schaff, Thierſch, Huther).

Was den Ort der Abfaſſung des Briefes anlangt, ſo iſt mit der Autorſchaft des Jakobus

auch der Ort, nämlich Jerusalem, bestimmt. „Die Vermutung Schweglers, daß der wirkliche Abfassungsort nicht Jerusalem, sondern Rom sei, ist nichts als eine zu Gunsten seiner Hypothese erfundene Fiktion“ (Huther).

Hinsichtlich der Zeit der Abfassung des Briefes aber gehen die Meinungen sehr auseinander. Nach Pfeiffer (Studien und Kritiken, 1852, Kap. 1, S. 95, Schneckenburger, Theile, Neander, Thiersch, Hofmann, Schaff, und in minder entschiedener Fassung auch Huther) soll er vor dem Apostelkonzil in Jerusalem verfaßt sein, nach Schmidt, Guericke, Wiesinger nach demselben. Der von Huther angeführte Grund: „nach jener Zeit war der paulinische Grundsatz, daß der Mensch nicht ἐξ ἔργων, sondern nur ἐκ πίστεως gerechtfertigt werde, nicht nur allgemein bekannt geworden, sondern hatte auch so gewaltig die Gemüter in der Christenheit bewegt, daß es undenkbar erscheint, daß Jakobus dem gegenüber noch in völliger Unbefangenheit sein ἐξ ἔργων u. s. w. aussprechen konnte;“ — dieser Grund könnte auch dahin umgekehrt werden: hätte Jakobus diesen Brief in antipaulinischem Sinne früher geschrieben, so hätte er sich nicht auf dem Apostelkonzil mit Paulus einverstanden erklärt. Man hat aber vielmehr hier das Wort Glauben im historisch-theokratischen Sinne (Monotheismus) und im spezifisch-christlichen Sinne zu unterscheiden. Die Hauptgründe für die späte Abfassung des Briefes kurz vor dem Tode liegen darin, daß eine Verbreitung des Christentums durch die ganze jüdische Diaspora, und eine allgemeine Verbreitung der Anerkennung der Autorität des Jakobus durch die ganze judenchristliche Diaspora im Verhältnis zu dem Ausgang des Jakobus (62) möglichst spät anzusetzen ist; besonders aber die Erwägung, daß eine allgemeine Versuchung für die ganze Judenchristenheit zum Abfall vom Glauben erst mit den ersten keimenden Anfängen der jüdischen Revolution, oder der bestimmteren Spannung zwischen dem Haß der Heiden und dem Fanatismus der Juden hervortrat. Dazu kommt die so überaus wichtige Konsonanz, welche unser Brief in dieser Beziehung mit dem ersten Petrusbrief und dem Hebräerbrief bildet[1]).

[1]) Nur der Notiz wegen ist noch zu bemerken, daß Schwegler den Ursprung des Briefes tief ins zweite Jahrhundert verlegt hat.

### 4. Das Verhältnis des Briefes zu den paulinischen, zu den katholischen, zu den homogensten: dem ersten Briefe Petri und dem Brief an die Hebräer. Seine neutestamentliche Eigentümlichkeit.

#### A.

#### Jakobus und Paulus.

Der scheinbare Widerspruch zwischen der Lehre des Jakobus (Kap. 2, 24) und der Lehre des Paulus (Röm. 3, 28; Kap. 4, 2) von der Rechtfertigung und der damit zusammenhangenden Frage, wie sich der Glaube und die Werke zu einander verhalten, hat schon das Befremden Luthers in hohem Maße erregt und hat ihn, weil er den Widerspruch für thatsächlich hielt, zu den angeführten ungünstigen Urteilen über den Jakobusbrief veranlaßt. In der neueren Zeit nun hat sich die Theologie sehr eifrig mit der Frage beschäftigt, ob wirklich ein Widerspruch zwischen Jakobus und Paulus vorliege oder nicht.

Die Beantwortung der Frage hat eine Gruppe verschiedener Ansichten erzeugt:

1) Einen wirklichen Widerspruch nahmen an Luther und seine nächsten Nachfolger, z. B. Kyrillos Lukaris (s. Neanders Geschichte der Pflanzung ꝛc., 2. Teil, S. 565, die Note), in unserer Zeit de Wette, Kern, Lutz (Bibl. Dogmatik, S. 170), Baur, Schwegler, sowie neuerdings Ströbel.

2) Einen Widerspruch gegen die Mißdeutung und den Mißbrauch der paulinischen Lehre auf dem Grunde wesentlicher Übereinstimmung beider nahmen an manche alte Ausleger, Augustinus, Grotius (siehe dessen Annotationes zum Neuen Testament, II, p. 973), Gebser, S. 214, u. a.

3) Es besteht kein Widerspruch, weder gegen den Paulus selbst, noch gegen den Mißbrauch seiner Lehre; wobei vorauszusetzen ist, daß sich der von dem paulinischen verschiedene Lehrtropus des Jakobus früher gebildet hat. So Schneckenburger, Theile, Neander, Schaff, Thiersch, Hofmann, Huther (S. 35).

4) Es besteht kein Widerspruch, wohl aber ein Unterschied und Gegensatz des Lehrtropus. Wenn dieser Tropus des Jakobus aber auch nach seinen innern Verhältnissen der erste und früheste des Neuen Testaments ist, so folgt daraus nicht, daß er auch chronologisch der Lehre des Paulus vorangegangen sein müßte. Schmid, Wiesinger u. a.

ad 1) hat man annehmen wollen, das Beispiel Abrahams Kap. 2, 21 sei absichtlich gewählt im Gegensatz gegen die Anwendung desselben Beispiels Röm. 4, 1 ff.; das Beispiel der Hure Rahab Kap. 2, 25 im Gegensatz gegen die Anwendung desselben Beispiels Hebr. 11, 31. Gegen die Annahme des Widerspruchs streitet, abgesehen von der sonst wahrnehmbaren Einheit des Geistes beider Briefe, a. die historisch erwiesene Zustimmung des Jakobus zu der Lehre des Paulus nach Apostelg. 15 und Gal. 2. b. Die augenscheinliche und nachweisbare Verschiedenheit beider in der Begriffsbestimmung der gebrauchten Ausdrücke *πίστις*, *ἔργα*, *δικαιοῦσθαι*. c. Die thatsächliche Übereinstimmung der Lehre, welche sich aus einer unbefangenen Auffassung der verschiedenen Gesichtspunkte, sowie aus der Auslegung der betreffenden Stellen ergibt. Unter der *πίστις* nämlich versteht Jakobus freilich nicht den Orthodoxismus, denn dieser Glaube kann beseelt sein durch die Lebensenergie oder Thaterweisung (s. Kap. 1, 25), aber wohl die historisch-theokratische Orthodoxie, die sich in der Lebenskonsequenz, Entelechie und Energie des christlichen Verhaltens als wirksam erweisen soll. Und eben diese Energie nennt Paulus den Glauben, dessen Bewährung ist, daß er thätig ist durch die Liebe.

Unter den *ἔργα* versteht Jakobus nicht die todten Werke des Gesetzes (s. Kap. 2, 10), sondern die lebendige Glaubenserweisung durch die That (Kap. 2, 8). Wenn man nun sagen wollte, Jakobus habe einen mangelhaften Begriff vom Glauben aufgestellt, so könnte man ebensowohl sagen, Paulus habe einen mangelhaften Begriff aufgestellt von den Werken. Beides aber wäre falsch. Bei dem letzteren schließt der lebendige Glaube als das Werk der Werke die todten Werke aus; bei dem ersteren schließt das lebendige Glaubenswerk als die Bewährung des Glaubens den todten Glauben aus. Der Glaube ohne Werke ist Lehrgerechtigkeit, Orthodoxismus. Die Werke ohne Glaubensgrund sind Werkgerechtigkeit, Ergismus.

Jakobus aber erkennt das *δικαιοῦν ἐκ πίστεως* ebensowohl an, wie Paulus. Nur nennt er es *λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην* (siehe Kap. 2, 23), während er mit dem Ausdruck *δικαιοῦσθαι* gerade das bezeichnet, was der Apostel Paulus *δοκιμάζεσθαι, σφραγίζεσθαι* nennt. S. Calvin zu der Stelle, Huther, S. 127, u. a.; m. apostol. Zeitalter, I, S. 171; den Art. Jakobus bei Herzog, S. 417, 1. Aufl.

Sein Gesichtspunkt aber ist nicht die Werkgerechtigkeit der Juden, sondern die Lehrgerechtigkeit der Judenchristen und Juden, eine Richtung, die auch Paulus als eine ebenfalls jüdische und judenchristliche von der Richtung des Ergismus unterschieden hat (s. Neander, Gesch. der Pflanzung, II, S. 566; Brückner zu de Wette, S. 199).

ad 2. Es ist nicht wahrscheinlich, daß sich ein Mißbrauch der paulinischen Lehre gerade unter den Judenchristen, an welche Jakobus schreibt, sollte verbreitet haben (Neander, II, S. 568; Brückner, S. 189; Huther, S. 32).

ad 3. Die Annahme, daß der Lehrtropus des Jakobus im Verhältnis zu dem paulinischen als ein unentwickelter der Form nach zu fassen sei (Neander, Schaff u. a.), ist nicht zu erhärten. a. Da man das Zirkularschreiben des Jakobus nicht als eine vollständige Entwickelung seiner christlichen Dogmatik betrachten kann. b. Da die Anwendung der gnomischen und symbolischen Form bei Jakobus neben der dialektischen bei Paulus nicht eine mindere Vollkommenheit bildet, sondern die Koordination einer judenchristlichen Lehrweise mit der heidenchristlichen des Paulus. Ebenso ist die historische Fassung dieser Ansicht, wonach Jakobus den Brief sehr früh soll geschrieben haben, nicht begründet (s. § 3).

ad 4. Die hier aufgestellte Ansicht ergibt sich der Hauptsache nach zur Genüge aus den vorigen Erörterungen.

Über die sonstigen Beziehungen zwischen Paulus und Jakobus, Beziehungen der Verwandtschaft und des Gegensatzes, die man als Beziehungen der Abhängigkeit und der Polemik gedeutet hat, vgl. Brückner zu de Wettes Kommentar, S. 188 ff.

## B.

### Der Brief des Jakobus und die katholischen Briefe überhaupt.

Außer der cyklischen Bestimmung, die der Brief mit den meisten katholischen Briefen gemein hat, teilt er mit allen den judenchristlichen Typus der Lehre in dem Zurücktreten der Dialektik und in dem Hervortreten der gnomischen und der symbolisch-bildlichen Formen (s. Huther, S. 21). In seiner gnomischen

Darstellungsweise ist er besonders verwandt mit den Briefen des Johannes. In seinem symbolischen Ausdruck mit dem Briefe des Judas, dem zweiten Briefe Petri (2. Kap.), sowie außerdem mit dem an die katholischen Briefe sich anschließenden Hebräerbrief.

### C.

### Der Brief des Jakobus, der erste Brief des Petrus und der Brief an die Hebräer, eine Trilogie.

Wir haben oben die einzige Bedeutung dieser Trilogie schon bezeichnet. Sie haben mit einander gemein die Tendenz, die Judenchristen bei dem bevorstehenden Ausbruch des jüdischen Krieges auf die große Versuchung zum Abfall, die ihnen in dem Haß und Druck der Heiden und in dem Fanatismus und Empörungsgeist der Juden bevorstand, ernstlich vorzubereiten. Sie wollen mit einander das judenchristliche Volk für die Versuchung stärken und vor dem großen Abfall warnen (s. oben). Dabei geht der Apostel Jakobus aus von der Konsequenz des jüdischen Gesetzes selbst, wie es sich im christlichen Gesetz der Freiheit vollenden müsse, der erste Brief des Petrus von der Erfüllung der alttestamentlichen Reichsverheißung in dem neutestamentlichen Erbreich, der Brief an die Hebräer von der Erhabenheit des neutestamentlichen Bundeskultus über den Bundeskultus des Alten Testaments. Die Warnung des Jakobus bezeichnet dabei die Hauptgefahr seiner Genossen als *Doppelherzigkeit zwischen Gott und Welt, die in Ungeduld ausbricht*, die Warnung des Petrus bezeichnet sie als *Unentschlossenheit und Schwärmerei* (Kap. 1, 13), die Warnung des Hebräerbriefes als *Unglaube, Abfall und Empörung*. Die Kreise ihrer Wirkung aber sind ebenfalls verschieden. Der erste Brief des Petrus ist gerichtet an die Judenchristen in Kleinasien von Babylon aus, der Brief an die Hebräer wohl vorzugsweise an die Judenchristen in Palästina von Rom oder doch von Italien aus, der Brief des Jakobus an die Judenchristen in aller Welt von Jerusalem aus.

### D.

### Die neutestamentliche Eigentümlichkeit des Jakobus.

Außer den Beziehungen unsers Briefes zu dem Alten Testament, zu dem Buche Jesus Sirach und zu den Evangelien überhaupt (Kap. 1, 17 zu Matth. 7, 11; Kap. 1, 20 zu Matth. 5, 22; 1, 22 zu Matth. 7, 21; 1, 25 zu Joh. 13, 17 ꝛc.) hat man insbesondere auch die Beziehungen zu der Bergpredigt hervorgehoben. S. Brückner zu de Wette, S. 187; Huther, S. 18. Jakobus stellt allerdings die Verklärung des alttestamentlichen Gesetzes zum neutestamentlichen Gesetz des Geistes, des innern Lebens dar (s. Meßner), ganz analog, wie dies Christus in der Bergpredigt gethan hat. Und dies ist denn auch sein eigentümlicher Lehrtropus. Er ist ebenso neutestamentlich, wie der Lehrtropus des Paulus und wie der des Johannes, aber der Entfaltung der Lehre Christi gemäß nimmt er unter den Lehrtropen des Neuen Testaments die erste Stelle ein, ohne jedoch die besonderen Momente der späteren Lehrtropen zu ignoriren (s. m. apostol. Zeitalter II, S. 577). Und dies ist die Eigentümlichkeit des Jakobus. Die Weisheit, die in dem Logos der Wahrheit individuell persönlich geworden, soll auch in dem Leben der Gläubigen persönlich werden *durch gläubige Herzensentschiedenheit* und sie damit hinausführen über das furchtbare Verderben des Abfalls, in welches die fanatischen Jünger der *doppelherzigen* irdischen Weisheit (Kap. 3, 15) sich stürzen; sie soll sich in ihnen bewähren als standhafte Geduld in der frohen Erwartung der Zukunft des Herrn. Dieser Lehrweise entspricht der gnomische, neutestamentlich-salomonische stille Lichtglanz seiner Rede, die in ihrer festlich-sententiösen Gestalt mit der johanneischen Rede verwandt ist; obschon sie nicht wie jene Ausdruck einer beschaulichen Intuition ist, sondern einer praktischen Energie.

### 5. Der Inhalt unsers Briefes.

Das Thema des Briefes liegt offenbar in dem Makarismus Kap. 1, 12: Selig ist der Mann, der die Versuchung *besteht* ꝛc. Dabei ist zu beachten, daß nicht von Menschen überhaupt, sondern bestimmter vom *Manne* die Rede ist, und daß es gleich weiterhin heißt: der Zorn des *Mannes* vollführt nicht die Gerechtigkeit Gottes. Wir nehmen zuversichtlich an, daß von einer Versuchung die Rede ist, welche vor allem die judenchristliche Männerwelt erregte; das war der Gedanke der jüdischen Männer, durch eine Schilderhebung gegen die Heiden müsse das gerechte Urteil

Gottes über sie ausgeführt werden. Dieses grundlegende Thema aber wird wieder aufgenommen mit dem Finalthema Kap. 5, 7: So seid nun geduldig (in Langmut ausharrend), ihr Brüder, bis auf die Zukunft des Herrn.

Dem Grundgedanken entsprechen zuvörderst der Gruß und die Einleitung. Der Apostel führt sich mit dem Gruße ein als Gottes und des Herrn Jesu Christi Knecht, eine Andeutung, daß durch dieses Knechtsverhältnis der unerträgliche Druck der Knechtschaft, worüber die Juden seufzen, für ihn aufgehoben ist (s. Joh. 8, 36). Er richtet sein Schreiben an die zwölf Stämme in der Diaspora, weil er auch die bisher noch nicht gläubigen Juden mit den gläubigen Juden zusammenfassen will als theokratisch-historische Katechumenen des Christentums, insofern die letzte historische Verstockung Israels noch nicht eingetreten ist. Sein Gruß hat die griechische Form: *χαίρειν*, und abgesehen von dem Beispiel der Toleranz, das in der Wahl dieses Ausdrucks liegt, dient derselbe auch dazu, seinen ersten Gedanken einzuleiten. Sie sollen sich nicht in düstern, verzweifelten Stimmungen bewegen, wie sie die aufrührerischen Geister beseelen, sondern ihrem Christenglauben gemäß froh sein (V. 2).

Die Einleitung sagt nun, daß sie sich auch über ihre vielfarbigen (*ποικίλοις* hier wohl nicht bloß vielartigen) Versuchungen freuen und dieselben zu ihrer Bewährung verwerten sollen, nicht aber durch Wankelmut dem Verderben verfallen. Als Mittel dazu empfiehlt er ihnen vor allem das Gebet, aber ein Gebet im Glauben ohne Zweifelei; also auch ein festes, ungeteiltes Herz. Dabei soll der Bruder, den seine Niedrigkeit drückt (sicher insbesondere die gedrückte nationale Lage), sich seiner christlichen Hoheit rühmen. Der Judenchrist aber, der sich seines theokratisch-nationalen Reichtums bewußt ist, soll sich seiner Niedrigkeit rühmen. Und das heißt wohl nicht, seiner Armut im Geist, oder gar seiner Demut vor Gott, sondern seiner geschichtlichen Niedrigkeit, der Knechtsgestalt seines jüdischen und christlichen Glaubenslebens. Denn schon ist die Zeit der Herrlichkeit vorbei; das Gras ist verdorrt, die Blume ist abgefallen. Der zuversichtliche Reiche, der Jude im Stolze seines theokratischen Reichtums wird in seinen Händeln oder Anschlägen verdorren (Kap. 1, 1—11).

Der Apostel führt nun das Thema Kap. 1, 12: die Aufforderung zur Standhaftigkeit in der Versuchung, weiterhin aus von Kap. 1, 13 bis 5, 6.

I. Die wichtigste Erinnerung stellt also der Apostel voran: sie sollen nicht in schwärmerischer Selbstbethörung ihre Versuchung in eine Sache Gottes verkehren, wie dies der jüdische Fanatismus wirklich that. Hier wird nun zuerst der Gegensatz zwischen dem falschen, heuchlerisch geschmückten Scheinbilde der Versuchung und ihrer wahren, häßlichen, todbringenden Gestalt gezeichnet; dann das wirkliche Walten Gottes, der so universell als möglich dargestellt wird und der sie als Christen schon zur Erstlingsschaft seiner Kreaturen gemacht hat (Kap. 1, 13—18).

II. Die zweite Erinnerung warnt vor dem fanatischen Eifer selbst. Der Zorn des Mannes führt den Rathschluß der göttlichen Gerechtigkeit nicht aus. Er entwickelt sich aber aus der Übereilung und Überstürzung des selbstgefälligen Gemüts. Wollen sie ihn meiden, so müssen sie nicht meinen, rein und reich zu sein, sondern ihre Unreinigkeit und ihren überfließenden Schatz von Bosheit ablegen, und zwar indem sie sich der Wirkung des in ihnen angepflanzten Wortes mit gelassener Seele hingeben. Als Thäter dieses Wortes werden sie sich vor Selbstbetrug bewahren. Dieses Wort aber sollen sie beharrlich betrachten und sich in dasselbe versenken als in das vollkommene Gesetz der Freiheit. Der Jude will gerade damit ein Gottesdiener (*θρῆσκος*) sein, daß er seiner Zunge in seinem Zornes-eifer den Zügel schießen läßt; dagegen soll sich ihr christlich-wahrer Gottesdienst bewähren mit der Fürsorge für die Waisen und Witwen (insbesondere des geschlagenen Volks in seinem Waisen- und Witwenstande) und mit der Selbstbewahrung vor der Befleckung der Welt (Kap. 1, 19—27).

III. Die dritte Erinnerung tritt der Verachtung der Heiden, insbesondere auch der Verachtung der Heidenchristen entgegen. Darum geht er hier von dem Glauben an Jesum Christum, den Herrn der Herrlichkeit, aus, der kein Ansehn der Person leide. Daher halten wir auch den Mann mit dem Goldring am Finger, in dem prächtigen Kleide für das Bild des Judenchristen oder des sich bekehrenden Juden nach jüdischer Vor-

stellung, den Armen dagegen in dem unsaubern Kleide für ein Bild des Heidenchristen oder des sich bekehrenden Heiden. Beide sollen in ihrer Synagoge[1]) (in der Gemeinde) gleich gehalten werden; ja sie sollen erwägen, daß jene Armen dieser Welt am Glauben reich sind, die eigentlichen Reichen dagegen, die stolzen Juden, ihre Verfolger und die Verlästerer ihres Christennamens. Sie sollen also das königliche Gesetz beobachten: Liebe deinen Nächsten (Glaubensgenossen im höheren Sinne) als dich selbst, und kein Ansehn der Person kennen. Das Gesetz ist eine Einheit. Wenn sie also meinen, als treue Israeliten den Ehebruch des Abfalls zu vermeiden, dagegen den christlichen Heidenbruder mit ihrem unbarmherzigen Fanatismus tödten (vergl. 1 Joh. 3, 15), so sind sie Übertreter des ganzen Gesetzes. In dieser Gestalt ist das Gesetz selber ein Gesetz der Freiheit; in seiner lebendigen Totalität befreit es von der Knechtschaft unter den einzelnen Buchstaben. Im Zusammenhang mit diesen Gedanken erscheint weiterhin der Glaube im Gegensatz gegen die Werke offenbar als Bezeichnung der theokratischen, jüdisch-christlichen Orthodoxie, während die Werke die lebendige, energische Bethätigung des Glaubens bezeichnen. Der Monotheismus des Juden für sich allein, sagt der Apostel, thut's nicht; an dem partizipiren auch die Teufel. Der wahre Glaube muß sich als lebendiger erweisen in dem Werk der Liebe, zunächst der Bruderliebe. Höchst bezeichnend sind die Beispiele dafür gewählt. Abraham, der seinen Sohn Isaak opfert, ein Vorbild des Judenchristen, der seine nationalen Ansprüche opfert; die Hure Rahab, ein Typus des Heidenchristen, der durch die Glaubensthat in die Gemeinschaft des Volkes Gottes kam (Kap. 2).

IV. Besonders wichtig erscheint es viertens dem Apostel, die Judenchristen abzumahnen von dem Hang zu einer fanatischen Lehrthätigkeit, zu welcher die Juden den Heiden, sowie überhaupt den Andersdenkenden gegenüber so geneigt waren (s. Matth. 23, 15, Röm. 2, 19). Sie versündigten sich besonders mit ihrer rastlos geschäftigen, doktrinären, zum Richten und Verfluchen geneigten Zunge. Die Konsequenz dieser Richtung, zeigt der Apostel, ist eine irdische, sinnliche, teuflische Weisheit, aus Neid und Streitsucht geboren; ihr gegenüber stellt er die himmlische Weisheit mit den schönen Attributen der Liebe und mit dem Segen des Friedens (Kap. 3).

V. Der Apostel gibt fünftens den judaistisch befangenen Judenchristen und mit ihnen den Juden nun das untrügliche Kennzeichen an, woran sie erkennen können, daß ihr Standpunkt nicht der wahre ist; die Fanatiker, sagt er, leben auch in Streit und Krieg unter einander, wie nach außen. Die Wurzel dieser Streitsucht, sagt er, sind die Lustergötzungen, die in ihrem sinnlichen Leben selbst mit einander streiten; ihre Frucht aber ist die Vereitelung, die Erfolglosigkeit all ihres Strebens, Streitens und ihres Betens selbst (Kap. 4, V. 1—3).

VI. Nun geht er sechstens dazu über, auch den Grund jener egoistischen Ergötzungen aufzudecken. Es ist der Abfall der (geistlichen Ehebrecher und) Ehebrecherinnen von dem lebendigen Gott mit ihrem Weltsinn; ihre Weltfreundschaft (im geistlichen Gewande) ist Feindschaft wider Gott. Hier tritt nun das Bild des Judaismus immer ausgeprägter in den Vordergrund. Ihm mangelt der Geist, der einen Gegensatz bildet gegen den Haß, der Geist der Demut, der die Gnade empfängt. Demgemäß folgen nun die Ansprachen: Seid wahre Israeliten im Verhältnis zu Gott! Wahre Unterthanen Gottes, wahre Beter und Opferer Gottes (V. 8), wahre Gereinigte und Gottverlobte (V. 8), wahre Arme und Demütige im Sinne des Alten Testaments (V. 9. 10). Seid wahre Israeliten im Verhältnis zu den Brüdern; meidet das Afterreden, Verurteilen, Verdammen! Seid wahre Israeliten in eurem Diasporaleben! Gebet euch nicht mit blinder Zuversicht euren Anschlägen hin, euch von Stadt zu Stadt umzutreiben, um zu handeln und zu gewinnen, sondern werdet euch bewußt eurer Vergänglichkeit und eurer Abhängigkeit vom Herrn! Andernfalls wird euch all euer Wissen vom Guten zur Sünde gereichen und zum Gericht (V. 11—17). Kap. 4, 4—17.

VII. Diese Erinnerungen beschließt der Apostel siebentens mit einer gewaltigen Strafrede an die Reichen, ohne Zweifel an die judaistischen Judenchristen und Juden, die sich Arme nannten und sich

[1]) Die Kirche ist historisch betrachtet eben die christianisirte Synagoge der Juden.

Reiche zu sein dünkten in ihren jüdischen Vorrechten. Und hier wird seine den Propheten verwandte Darstellungsweise ganz prophetisch. Sie enthält eine Verkündigung des Gerichts, eines Gerichts, wie es bald nachher mit der Zerstörung Jerusalems über den Judaismus gekommen ist. Sie sollen weinen, d. h. Buße thun. Ihr Reichtum ist verfault ꝛc., d. h. alle ihre Selbstgerechtigkeit zur Sünde und Schmach geworden. Sie trotzen und pochen auf diesen Schatz vor dem nahen Gerichtstage. Was aber das Gericht schnell herbeiführt, ist das Schreien des Lohnes, den sie ihren Arbeitern und Schnittern vorenthalten haben, der Undank und die Verwerfung der Apostel und der Gläubigen, welche die Ernte Israels besorgt haben. Der Schlachttag, der über ihr Wohlleben kommen soll, ist nahe, eingeleitet durch die Verurteilung und Tödtung des Gerechten, der ihren Lauf ins Verderben nun nicht weiter aufhält (Kap. 5, 1—6).

Hierauf folgt das Finalthema und der Schluß. Er redet wieder zu den Brüdern. Sie sollen in der langmütigen Geduld verharren bis auf die Zukunft der Herrn (V. 7). 1) Ermunterung dazu: das Beispiel des Ackermanns, der auf die Ernte wartet (V. 7. 8). 2) Bedingungen dafür: a. sie sollen nicht wider einander seufzen in Lieblosigkeit, d. h. den Geist der fanatischen Härte und Spaltung auch im Herzen nicht nähren. Beispiele: Die Propheten, die Geduld Hiobs, das Ende des Herrn (V. 9—11). b. Die Aufregung des Schwörens sollen sie meiden und die Verwickelung durch Schwüre; ihre Stimmungen heiligen (V. 12). c. Ihre Stimmung erheitern durch Gebet, Lobgesang, Beistand der Gemeindevorsteher, Sündenbekenntnis (V. 13—16). 3) Elias als Vorbild eines wunderwirkenden Gebets, wobei das erste Gebet das Wunder der Züchtigung, das zweite das Wunder des Erbarmens vermittelte (V. 17—18). 4) Schlußwort: Verheißungsvolle Ermahnung, den irrenden Bruder zu bekehren. Jeder solle darauf aus sein, und wer es thue, der werde eine Seele retten vom Tode und großes Unheil der Sünde verhüten (V. 19. 20). — Kap. 5, 9—20.

Die vorgefundenen Inhaltsverzeichnisse haben keine vollständige organische Struktur des Briefes dargelegt, weil die alle einzelnen Teile belebende Idee nicht zu Grunde gelegt wurde. Ausführlich hat sich mit der Konstruktion befaßt: Pfeiffer, über den Zusammenhang des Briefes Jakobus, Stud. und Krit. 1850, Heft 1; die Einteilung von Wiesinger in dessen Kommentar, S. 46; die von Huther, Kommentar S. 15. De Wette und Schleiermacher haben keinen Plan und keine Ordnung in dem Briefe gefunden. S. Brückner, S. 182 (dessen eigene Exposition, S. 184); Schleiermacher, S. 421.

### 6. Die Literatur der Bearbeitungen des Briefes.

S. Heidegger, Enchiridion, 1, p. 617. Lilienthal, Bibl. Archivarius, S. 784. Winer, Handbuch der theol. Literatur 1, S. 268 und 271. Ergänzungsheft, S. 42. Danz, Universal-Wörterbuch, S. 421. Supplementheft, S. 51. De Wette, Einl. 6. Ausg., S. 362. Wiesingers Kommentar, S. 45. — S. allgemeine Bibelwerke[1]). Ferner Kommentare zu den katholischen Briefen. — Spezielle exegetische Bearbeitungen. Katholische: Lorinus, 1622; Pricäus, 1646. Lutherische: Winkelmann, Althamer, Brochmann, Laurentius ꝛc. Reformirte: Zwingli, Calvin, Coccejus u. a. Neuere: Benson, Semler, Baumgarten, Herder (Briefe zweener Brüder Jesu in unserm Kanon), Storr, Morus, Hensler, Hottinger, Pott, Schultheß, Gebser (Berlin 1828), Schneckenburger (1832), Theile (1833), Kern (1838), J. J. Cellerier (Etude et commentaire sur l'Epitre de St. Jacques, Genève 1850), A. Neander, Praktische Erläuterung, herausgegeben von Schneider (1850). Wiesinger (Bd. VI, Abt. 1 des Olshausenschen Kommentars). Huther (Abt. XV des Meyerschen Kommentars, 2. A., 1863). Brückners Ausgabe des de Wetteschen Kommentars, 3. Bd., 1. Tl., 3. A., 1865. Holländische Bearbeitungen: De Brief van Jac., bearbeid door J. Clarisse, Amsterdam 1802. M. Stuart, Amsterdam 1806. Proeve eener Verklaring etc. door G. van Kosten, Amsterdam 1821. Jacobus etc. van Friesema, Utr. 1842. G. van Leeuwen, 1855. Vinke, 1861. Dissertatio de Jacobi Epistolæ cum Syracidae libro etc.

---

[1]) Zu den neuesten Bibelwerken gehört: Kritisch-praktischer Kommentar über das Neue Testament von C. W. Nast, Cincinnati und Bremen, 1860.

convenientia, Gröningen 1860. H. Bouman, Comm. perpet. in Jacobi epistolam (Utrecht 1865). — Alb. Revel, Epistola di San Jacobo, Firenze, 1868. A. H. Blom, de Brief van Jacobus (1869), der den Brief erst im Jahre 80 entstehen läßt. G. van Gerrevink, de Brief van Jacobus in zyne denkbeelden, Utr. 1875. Rievel, de zedeleer van Jacobus met die van Jezus vergeleken, Gron. 1875. Einzelne Verhandlungen über den Brief von Heisen, Flachs, Faber. S. Winer I, S. 272, und Danz, S. 421 ff. Ergänzungsheft, S. 51. Wiesinger, S. 46. Hertwig, Tabellen, S. 51. — Noch ist zu erwähnen: Das apokryphische Protevangelium Jakobi, herausgegeben von Suckow, Breslau 1841.

Hinsichtlich des Lehrbegriffs: Die Werke über biblische oder über neutestamentliche Theologie überhaupt. S. das Verzeichnis bei Hagenbach, Encyklopädie, 6. Aufl., S. 201, wozu Baur kommt. — Über die Lehre der Apostel: Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe, 1852. Meßner, Die Lehre der Apostel und neutestamentlichen Schriftsteller, 1856. Die Geschichte des apostol. Zeitalters von Neander, Schaff, Lange. — Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Schaff, Das Verhältnis des Jakobus, Bruders des Herrn, zu dem Jakobus Alphäi, Berlin 1842. — Spezielle praktische Bearbeitungen: Balthasar Kerner, Jakobsstab oder Erklärung der Epistel Jakobi in 60 Predigten, Ulm 1639. Hartmann Creidius, Jakobs Schatz, oder 91 Predigten über die Epistel Jakobi, Frankfurt 1694. Daniel Griebner, Erklärung ꝛc. in 79 Predigten, Leipzig 1720. Goltzius, De allgemene Sendbrief des Apostels Jacobus verklaart en toegeeygent, Amsterdam 1698. Ähnlich Janssonius, Gröningen 1742. — K. Braune, Die sieben katholischen Briefe. — Die Briefe des Jakobus und Judas, Grimma 1847. Jakobi, Der Brief des Jakobus, ausgelegt in 19 Predigten, Berlin 1835. Stier, Der Brief des Jakobus in 32 Betrachtungen ausgelegt, Barmen 1845. Dräseke, Predigten über den Brief Jakobi, 1851. Viedebandt, Der Brief Jakobi in Bibelstunden, Berlin, Schulze 1859. Jakobus, Der Zeuge vom lebendigen Glauben. Eine Reihenfolge von Predigten über den ganzen Brief Jakobi, von G. Porubszky, evang. Pfarrer in Wien, 1861. — H. W. Rinck, Der Brief Jakobi in Homilien ausgelegt für Freunde des innern Lebens, Basel, 1870. Karl Ernst, Der Brief des Jakobus für die Gemeinde ausgelegt, Herb. 1875.

# Der Brief des Jakobus.

## I. Einleitung.

Der Gruß des Knechtes Gottes und des Herrn Jesu Christi an die zwölf Stämme in der Diaspora. Hinweisung auf die vielfarbigen Versuchungen, in die sie gerathen, und auf den erfreulichen Zweck derselben: ihre Vollendung.

Kap. 1, 1—11.

Jakobus, Gottes und des Herrn Jesu Christi Knecht, den zwölf Stämmen in der 1
Zerstreuung [Diaspora] seinen Freudengruß! [Freude zum Gruß.] *Für lauter Freude 2
haltet es, meine Brüder, wenn ihr in vielartige [buntfarbige] Versuchungen mitten hinein
gerathen seid, *indem ihr erkennet, daß die Prüfung eures Glaubens[1]) Beharrlichkeit 3
bewirkt. *Die Beharrlichkeit aber muß ein vollkommenes Werk [die vollkommene That der 4
Christlichkeit] erhalten, damit ihr vollkommen seid und ganze Leute [Christen], in keinem

[1]) Die Auslassung von τῆς πίστεως nach Cod. B. hat Tischendorf mit Grund wieder fallen lassen, der entschiedenen Mehrheit der Codd. zufolge (A. C. G. ꝛc.).

5 Stück mangelhaft [verkümmert]. *Wenn aber jemand von euch an Weisheit Mangel hat,
so erbitte er sie von dem Gott, der allen [auch den Heiden] lauterlich [ohne Rückhalt und
Täuschung] gibt, und es nicht [nach dem Begriff der Werkgerechtigkeit] aufrückt [zur Schmach
6 wendet], und sie wird ihm gegeben werden. *Er muß aber bitten im Glauben, nicht im
mindesten [wankelmütig] zweifelnd, denn der Zweifelmütige gleichet der Woge des Meeres,
7 die vom Winde aufgeregt und hin und her getrieben [geschwungen] wird. *Auch wähne
8 ein solcher Mensch doch ja nicht, daß er etwas empfangen werde von dem Herrn. *Ein
doppelherziger [wankelmütiger] Mann: ein [aufgeregt] umtreiberischer Ruhestörer auf allen
9 10 seinen Wegen. *Es rühme sich aber der Bruder, der niedrig ist, seiner Hoheit, *der
11 Reiche aber seiner Niedrigkeit; denn wie eine Blume des Grases wird er vergehen. *Denn
es ging [schon] auf die Sonne mit dem Glutwind, und dörrete aus das Gras, und seine
Blume fiel ab, und die Schönheit seiner Erscheinung ging unter; und also wird auch der
Reiche auf seinen [Glücks-] Fahrten[1]) verwelken.

### Exegetische Erläuterungen.

1. Die Einleitung, Inhalt: Die Adresse und der Gruß (V. 1). — Hinweisung auf die Versuchung als eine zur Freude gereichende Prüfung der Beharrlichkeit (V. 2—4). — Das Mittel der Beharrlichkeit, Weisheit; daher der Mangel der Weisheit zu heben durchs Gebet eines zweifellosen Glaubens (V. 5. 6). — Warnung vor dem Wankelmut (V. 6. 7). Besonderer Rath für den Niedrigstehenden und für den Reichen [sich reich Fühlenden] (V. 8—10). — Das Schicksal des Reichen (V. 11).

2. Adresse und Gruß (V. 1). **Jakobus**, (s. die Einleitung) **Knecht Gottes** ꝛc. So heißen zwar im weitesten Sinne alle Christen (1 Petri 2, 16; Eph. 6, 6), im engeren Sinne, in amtlicher Bedeutung des Wortes apostolische Männer (Phil. 1, 1; hier aber bezeichnet das Wort in seinem vollsten Gewicht nicht bloß den Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem, sondern eben damit auch den vorzugsweise für die judenchristliche und jüdische Diaspora (die in Jerusalem ihr Zentrum hatte) wirksamen Apostel (Röm. 1, 1; Tit. 1, 1). — **Gottes und des Herrn.** Gottes nicht Attribut zu Jesu Christi, wie einige Ausleger gewollt haben. Gott der Vater und der Herr Jesus Christus in eine Herrschaft zusammengefaßt (vgl. Joh. 17, 3). Damit hat er auch weislich das Alte und das Neue Testament zusammengefaßt. Das apostolische und christliche Amt ist ein Dienst. Aber nicht Menschendienst, sondern Dienst Gottes und Jesu Christi in ungeteiltem Bewußtsein, Gehorsam und Wirken. — **Den zwölf Stämmen in der Zerstreuung.** Nämlich in ihrem Christenberuf, wie in ihrer Berufung zu Christo. Den Judenchristen (nach Laurentius, Hottinger, Schneckenburger, Neander u. v. a.) zuvörderst, mittelbar aber auch den Juden, sofern sie noch nicht aufgegeben sind als werdende Christen (s. die Einleitung). Alle werden noch als theokratisch ideale Einheit des zum Glauben berufenen Volkes Israel zusammengefaßt. Allerdings im Unterschied von den Heidenchristen (gegen Huther; s. Wiesinger). Die zwölf Stämme (*τὶ δωδεκάφυλον*, Apostelg. 26, 7), Matth. 19, 28; Offenb. 7, 4—8 ꝛc. Die Zerstreuung, s. 5 Mos. 30, 3; Nehem. 1, 9; Ps. 147, 2; Joh. 7, 35 ꝛc. — **Freudengruß.** Das *χαίρειν*, die griechische Grußformel (*χαίρειν* sc. *λέγει* 1 Makk. 10, 18; 2 Makk. 9, 19). Gleichlautend (was Huther nach Kern mit Recht hervorhebt) auch in dem Schreiben Apostelg. 15, 23. Das hebräische שָׁלוֹם Jes. 48, 22 ꝛc. Vergl. die Grußformeln der andern Apostel. Sie sind stets wie diese hier den Grundgedanken der Briefe gemäß. Jakobus will seinen Brüdern die rechte Freude erhalten und vermitteln. Daher bezieht sich *χαίρειν* (V. 1) auf *χαρά* (V. 2), was wir in der Übersetzung mit Freudengruß hervorheben.

3. Hinweisung auf die Versuchung und ihre Bestimmung (V. 2—4). **Für lauter Freude.** Das *πᾶσα χαρά* heißt nicht nach manchen älteren Auslegern für die höchste Freude, sondern Freude durchweg (*ὅλως*, Carpzow, Huther: gänzliche Freude), wenn nicht gar den *ποικίλοις πειρασμοῖς* die Freude als allseitige entsprechen soll. Diese *χαρά* ist aber wohl nicht bloß gaudendi materia (Huther); sie sollen den objektiven Freudenstoff in subjektiven Freudenreichtum verwandeln. Das *ἡγήσασθε* also emphatisch. — **Meine Brüder.** Ausdruck der Glaubensgemeinschaft zunächst, hier aber auch der theokratischen Volksgemeinschaft (s. Kap. 1, 16. 19;

[1]) Der Cod. A. und einzelne Minuskeln lesen *πορίαις*: nach Schneckenburger ein Schreibfehler, da es ein festgestelltes Wort *πορία* nicht gibt.

2, 5; 4, 11; 5, 7. 9. 19). — **Wenn ihr in vielartige Versuchungen.** Diese πειρασμοί sind das Hauptmotiv des Briefes. Und sicher sind sie nicht etwa nur im allgemeinen Sinne „die θλίψεις", welche den Gläubigen durch die ungläubige Welt bereitet werden (Luk. 8, 13; Matth. 13, 21), nach Huther; ebensowenig wie 1 Petri 1, 6. Noch weniger stehen sie in einem innern Gegensatz zu dem πειράζεσθαι V. 13, wie Wiesinger will, höchstens in dem Gegensatz des objektiven Anreizes und der entsprechenden subjektiven Reizbarkeit. Es ist ein sehr bestimmter, konkreter Begriff, dessen Elemente sich teils aus den Zeitverhältnissen (s. die Einleitung), teils aus dem Briefe selbst ergeben. Die Judenchristen wurden damals versucht einerseits durch den Haß der Heiden, anderseits durch den nationalen Fanatismus der Juden (ein wechselseitiges odium generis humani), und die immer mehr unter ihnen anschwellende chiliastische Empörungslust; sie wurden versucht, sich an der jüdischen Antipathie gegen die Heiden zu beteiligen, und diese eben auch auf die Heidenchristen zu übertragen, mit dem schwärmerischen jüdischen Nationalgefühl zu sympathisiren, und damit auch sich wieder von dem alten Satzungsdienst beschleichen zu lassen. Sie wurden versucht durch den bereits keimenden Ebionitismus zu diesem (Kap. 2), und über ihn hinaus zum zelotischen Wesen (Kap. 3), zum Aufruhr (Kap. 4), zum Abfall (Kap. 5). Die Versuchung kam also von allen Seiten und nahm die verschiedensten Gestalten der Lockung und der Drohung an, und in Wechselwirkung damit stand bei ihnen die innere angestammte judaistische Lust (V. 13). So teilte sich der eine große πειρασμός in die πειρασμοὶ ποικίλοι. Da das Adjektiv ποικίλος nicht bloß das Vielartige bedeutet, sondern zunächst das Vielfarbige, so möchte in demselben wohl eine Hindeutung liegen auf den mannigfach blendenden Farbenglanz der judenchristlichen und jüdischen Versuchungen, wonach sie sich sogar als Gottesoffenbarungen und prophetische Mahnungen zum Eifer für Gottes Ehre darstellen konnten. In solche Versuchungen waren sie mitten hinein gerathen; von allen Seiten waren sie von ihnen umgeben (über das περιπίπτειν siehe die Lexika und Huther). Die Bestimmung jeder Trübsal der Gläubigen, durch die Bewährung (δοκιμή) zur geistlichen Freude zu werden (Apostelg. 4, 23; Röm. 5, 3 ꝛc.), mußte also dieser großen Versuchung im höchsten Grade eigen sein. Ohne Zweifel hat aber auch diese Versuchung vor dem jüdischen Kriege, wie die unter Bar Cochba, manchen unbeständigen Judenchristen Verderben gebracht. — **Indem ihr erkennet, daß die Prüfung.** Das Partizip γινώσκοντες explizirt das ἡγήσασθε; es gibt ermunternd den Modus an, wie sie sich das Herzeleid der Prüfung in Freude verwandeln sollen (also nicht: und wisset, nach Luther, oder: denn ihr wisset, nach Pott). Τὸ δοκίμιον (außer dieser Stelle nur 1 Petri 1, 7) kann heißen das Prüfungsmittel (die eigentliche Bedeutung von δοκιμεῖον, das sich auch als Lesart zu dieser Stelle findet, gegenüber auch δόκιμον), aber auch die durch die bestandene Prüfung erfolgte Bewährung (δοκιμή). Huther will hier nach Oekumenius die letztere Bedeutung, Wiesinger nach Semler, Theile u. a. die erstere. Und mit Recht, obwohl das Wort 1 Petri 1, 7 die Bewährung bezeichnet. Denn dieses δοκίμιον soll erst die Beharrlichkeit, welche die δοκιμή zur Folge hat, bewirken. Wiesinger verweist mit Recht auf Röm. 5, 3. 4, wonach die θλῖψις die ὑπομονή bewirkt ꝛc. Huther sagt: dann müsse τοῦτο τὸ δοκίμιον stehen. Allein die Versuchung ist mit der Prüfung nicht rein identisch. Das Versucherische an der Prüfung ist vom Argen, das Prüfende an der Versuchung ist von Gott. Die Versuchung ist Prüfung unter dem erschwerenden Mitwirken böser Reizungen zum Bösen. Damit erledigt sich auch die Einwendung, die Versuchungen könnten auch Nichtbewährung zur Folge haben. Als Prüfungen zielen sie nämlich allezeit hin auf die Bewährung unter der Bedingung des Wohlverhaltens. Auch erklärt sich daraus, daß die Schrift in ihrer konkreten Weise die Prüfungen als ein Versuchen (doch mit Bezug auf vorliegende Erschwerungen der Prüfung, 1 Mos. 22), oder auch Versuchungen als Prüfungen bezeichnen kann. — Zu κατεργάζεσθαι, bewirken, s. Röm. 5, 3 u. a. St. Die ὑπομονη bezeichnet offenbar hier die Beharrlichkeit. Baumgarten, Theile, Wiesinger, Huther: Das μένειν ὑπό, unter den Anfechtungen. Schnekkenburger hebt hervor; die Betonung des ὑπό führe auf den Begriff der patientia ac tolerantia malorum, die Betonung des μένειν auf den Begriff der constantia, firmitas, perseverantia. — **Die Beharrlichkeit aber muß — vollkommnes Werk.** Wiesinger: Der Nachdruck liegt auf τέλειον. Die meisten Ausleger verstehen unter dem vollkommnen Werk die Vollendung der ὑπομονή selbst. Also Huther: Wiesinger: Bethätigung der ὑπομονή (vergl. 1 Thess. 1, 3). Huther: Die ὑπομονή ist nicht bloß ein Leiden, sondern ebenso sehr ein Thun. Dieses Thun soll nicht nur bis zu Ende ausdauern (Luther: die Geduld soll fest bleiben bis ans Ende; ähnlich Calvin, Hieronymus u. v. a.), es soll der ὑπομονή an nichts fehlen, weder an der Freudigkeit (Bengel), noch an

irgend einem Momente; namentlich: der Weisheit, dem Vertrauen ꝛc. — Offenbar ist es aber dem Jakobus nicht bloß um inneres Verhalten zu thun, sondern auch besonders um eine äußere Bethätigung desselben, die er vielfach vermißt. Daher hat die andere Auslegung Recht, welche das vollkommene Werk als die Leistung der Beharrlichkeit von dieser selbst unterscheidet, als ihre Bethätigung. So Erasmus, Calow, de Wette u. a. Nur beschränken diese Ausleger jene Bethätigung zu sehr auf ein Allgemeines: sittliche Thätigkeit ꝛc. (s. Huther). Jakobus hat aber nach seinem Briefe etwas ganz Bestimmtes im Auge. Das *ἔργον τέλειον*, worin sich die Judenchristen bewähren sollten, bestand nach Kap. 2 in der rückhaltlosen Anerkennung der heidenchristlichen Brüder, nach Kap. 3. 4. 5 in dem vollen Bruch mit dem judaistischen Glaubensstolz und Schwarmgeist. Ja, für dieses vollkommene Werk der Hingebung an die thatsächliche Konsequenz des Christentums hoffte Jakobus mit den Judenchristen mehr oder minder auch die Juden selbst noch zu gewinnen. Will man bei dem Allgemeineren stehen bleiben, so soll sich die christliche Beharrlichkeit in der vollen Durchführung der praktischen Konsequenzen des Christentums bewähren. Ein *ἔργον τέλειον* der heutigen *ὑπομονή* wäre es, den christlichen Humanismus rein anzuerkennen, dem Sekten- und Schwarmgeist rein abzusagen. Der Ausdruck *ἐχέτω* ist entschieden emphatisch. Darauf soll die Ausdauer halten, das soll sie erhalten, erlangen und aufzuweisen haben. Also das *κρατείτω* (Schultheß) und *παρεχέτω* (Pott) zugleich. — **Damit ihr vollkommen seid.** Das *ἵνα* drückt entschieden den Zweck aus und wird erläutert durch Kap. 2, 22. Die Ausdrücke *τέλειοι* und *ὁλόκληροι* sind nicht ganz synonym (Huther), obschon die Septuag. beide für תָּמִים gebrauchen mag. Der erste Ausdruck bezeichnet die Vollkommenheit als vollendete Entwickelung oder Lebendigkeit, der letztere die Vollständigkeit als vollendete Erscheinung. Hier aber heißt das insbesondere: wollt ihr ganze Juden werden, die ganze jüdische Entwickelung abschließen, so müßt ihr ganze Christen werden; wollt ihr als ganze Christen dastehen, so darf euch das Merkmal der vollständigen Verbrüderung mit den Christen, auch den heidnischen, und des Gegensatzes gegen die Welt, auch die judaistische, nicht fehlen. Der *τέλειος* nämlich ist der, der sein *τέλος* erreicht hat; der *ὁλόκληρος* ein solcher, cui totum est, quod sorte obtigit (Wahl = nulla parte mancus). Der Jude war von Haus aus symbolischer *κλῆρος*; als Christ sollte er realer *κλῆρος* und damit *ὁλόκληρος* werden. Offenbar ist hier weder von der sittlichen Vollkommenheit im allgemeinen (Huther), noch von der jenseitigen Vollendung zunächst die Rede, sondern von der prinzipiellen Glaubensvollkommenheit der Christen als Christen; der Ausspruch des Apostels involvirt aber auch die Norm für die absolute christliche Vollendung. — **In keinem Stück mangelhaft.** Zunächst heißt *λείπεσθαι* zurückbleiben, hinter jemand zurückstehen, dann aber auch: einer Sache ermangeln (s. V. 5). Für die letztere Bedeutung Theile, de Wette, Wiesinger, Huther, mit Bezug auf V. 5 und 1 Kor. 1, 7. Für die erstere Storr, Augusti u. a. Wir halten dies für richtig, ungeachtet der modifizirten Bedeutung des Wortes V. 5. Denn der Gegensatz von dem am Ziele angelangt sein oder *τέλειος* sein ist eben das Zurückgebliebensein. Die aus Stillstehen und Zurückgehen sich ergebende Verkümmerung, wie sie eben den Charakterzug des späteren entwickelten Ebionitismus, selbst des Nazaräer-Christentums ausmachte, ist der nächstliegende, dem Zusammenhang des ganzen Briefes entsprechende Begriff. Im höchsten Grade aber wurden aus dem jüdischen Volk selbst die *λειπόμενοι* der Weltgeschichte. Jakobus sah all diese werdende Verkümmerung mit prophetischem Geistesblick voraus. Allerdings geht sie aus einem verschuldeten oder doch zu vermeidenden Mangel leiden in geistlichen Dingen hervor, worauf Jakobus sogleich kommt. Es ergibt sich aus dem weiteren denn auch, wie er in der vollständigen Bethätigung des Lebens die volle Ausprägung des Charakters sieht.

4. Eine Bedingung der Beharrlichkeit, Weisheit; die Bitte um Weisheit in zweifellosem Glauben (V. 5. 6). Das *εἰ δέ* weist in hypothetischer Form in Bezug auf einzelne auf einen im allgemeinen vielfach wahrscheinlichen, oder vielmehr spürbaren Mangel hin. Weisheitsmangel war der Keim des judaistischen und des ebionitischen Wesens. — **An Weisheit.** Das *σοφίας* ist ohne Artikel in teils anerkennendem, teils schonendem Ausdruck, der nur teilweisigen Mangel in Frage stellt. Die Weisheit wird genannt nach Oekumenius als *τὸ αἴτιον τοῦ τελείου ἔργου*, nach Huther als die zur That treibende Einsicht in die Lebensaufgabe im ganzen, wie in den einzelnen gegebenen Momenten. Doch liegt hier nicht bloß die Beziehung auf die Sprüche Salomonis, die Weisheit Salomonis und Jesus Sirach nahe. Das neutestamentliche Stadium theokratischer Einsicht war objektiv die persönlich erschienene Weisheit (Matth. 11, 19) und demgemäß subjektiv die rechte Erkenntnis der Zeichen der Zeit und der

christologischen Erfüllung der Theokratie in der Kirche, wie im Glauben des einzelnen[1]). Die bestimmte Beziehung dieses Bedürfnisses der Weisheit auf die Versuchungen bei Calvin kann nicht in Abrede gestellt werden mit Huther, obwohl allerdings die Weisheit nicht mit der Beharrlichkeit zu identifiziren ist. Wie sie aber eine Grundbedingung derselben ist, so auch eine Hauptäußerungsweise nach Kap. 3, 17. — **So erbitte er sie von dem Gott** (s. Matth. 20, 20; Apostelg. 3, 2; 1 Joh. 5, 15). Die nähere Bestimmung zeigt, wie wichtig es ist, beim rechten Beten keine falsche, die Heiligkeit und Güte Gottes verdunkelnde Vorstellung einzumischen. Der Judaist betete auch, aber sein Gottesbild war eben ein parteiischer und gesetzlicher, den Segen nach dem Verdienst abmessender Judengott. Die Stellung der Worte τοῦ διδόντος θεοῦ (Cod. A. τοῦ θεοῦ τοῦ διδόντος) hebt hervor, daß Gott ein Gebender ist (Huther). S. V. 17. Wiesinger: Der dafür bekannt ist, daß er gibt. Ein alles Gute umfassendes Geben ist gemeint, daher kein Objekt (Gebser u. a.). — **Allen.** Huther ergänzt mit Calvin u. a. τοῖς αἰτοῦσιν; indes darf doch das allgemeinste Geben Gottes nicht nach dem menschlichen Bitten bemessen werden, obwohl er nach Maßgabe des Bittens über das Bitten hinaus gute Gabe gibt und selbst den Heiligen Geist. — **Lauterlich.** Das ἁπλῶς im Neuen Testament nur hier. Nach Huther soll es einfach heißen und sich auf die Gabe beziehen (daß nichts anderes hinzugethan wird mit Beziehung auf Weish. Salom. 16, 27); doch ist nicht von der Art der Gabe die Rede, sondern von dem Modus des Gebens; daher die Bestimmung candide, sincere mit Kern, Theile u. a vorzuziehen. Das reine Geben ist entgegengesetzt dem berechnenden Geben, was damit zugleich ein bedenkliches und halb abgenötigtes ist nach der Anschauung der Satzung. Und so weist es mittelbar doch auf die Quelle der benignitas (Beda u. a.) zurück, wie nicht minder hin auf ein reichliches Geben (affluenter, Erasmus u. a.). — **Und es nicht aufrückt.** Negativ gefaßte Erklärung des Vorigen oder dessen, was auf das lautere Geben Gottes bei ihm folgt. Auch Wiesinger erklärt das μὴ ὀνειδίζοντος mit Luther: und rückt es niemand auf, unter Beziehung auf Sir. 41, 28: μετὰ τὸ δοῦναι μὴ ὀνείδιζε; Kap. 20, 15; 18, 17 (s. die Note bei Huther aus Cicero). Von Huther wird diese Auslegung bestritten; das ὀνειδίζειν soll nach Semler u. a. qualemcunque reprehensionem bezeichnen. Dann aber würde Jakobus etwas Unhaltbares sagen, weil Gott, abgesehen von den Bittenden, vielfach über die Menschen Beschämung verhängt. Auch wäre der Ausdruck dafür zu kurz; er ist nur verständlich, wenn er mit dem Vorigen als ein Begriff gefaßt wird. Allerdings aber ist die Erklärung: die Bittenden durch Abweisung beschämen (nach Morus, Augusti u. a.), nicht begründet. Freilich liegt sie näher als die von Huther; wer die Gaben hinterher aufrückt, ist ebenso geneigt, sich vorher schwierig zu verhalten, unter Umständen auch den Bittenden (ohne Ansprüche) abzuweisen. Auch der „Seitenblick auf die Reichen V. 10; Kap. 5, 9", den Huther und Wiesinger hier finden, hat insofern nichts für sich, als erst festzustellen ist, was Jakobus unter den Reichen versteht. Mit der religiösen Anschauungsweise dieser Reichen wird allerdings die Vorstellung eines θεοῦ ὀνειδίζοντος zusammenhangen, und mittelbar dann auch mit ihrem Verhalten. — **Und sie wird ihm gegeben werden.** Es scheint kein hinlänglicher Grund vorhanden, das δοθήσεται mit Huther und Wiesinger impersonell zu fassen: es wird ihm gegeben werden (s. Matth. 7, 7—11; Luk. 11, 13; 1 Kön. 3, 9—12). — **Er muß aber bitten im Glauben.** Nachdem er das rechte Beten objektiv bestimmt hat als Anbetung des wahren Offenbarungsgottes, bestimmt er dasselbe ebenfalls subjektiv als ein Beten im Glauben (s. Kap. 5, 15; Sirach 7,10; Joh. 16,23). Allerdings ergibt sich nach Wiesinger aus der folgenden negativen Bestimmung, daß mit πίστις vor allem das ungeteilte Vertrauen, die volle, feste Zuversicht des Herzens gemeint ist. Diese Zuversicht ist aber nur möglich als Aufblick zu dem Gott der freien Gnade nach der Offenbarung, und Huther weist daher die Erklärung Calvins: fides est quae, dei promissionibus freta, nos impetrandi, quod petimus, certos reddit, als nicht angedeutet, ohne Grund ab; selbst die nähere Bestimmung einiger älteren Ausleger: πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, wird also implicite mitgesetzt sein. Das heißt: es ist zwar richtig, wenn Wiesinger bemerkt, die πίστις sei eben bei Jakobus wie bei Paulus ein sittliches Verhalten der Gesinnung gegen Gott, aber nach Jakobus setzt dies eben den Aufblick zu dem „gebenden Gott" nach der

[1]) Freilich hatten es die Juden schon vordem an dem rechten Eingehen in die Salomonische Weisheitslehre, d. h. in den alttestamentlichen Universalismus, fehlen lassen, und eben daher hatten sie den Davidischen Messianismus partikularistisch mißverstanden und mißdeutet; wie aus gleichem Grunde die evangelische Theologie durch Mißachtung des christlichen Humanismus hinter ihrer Aufgabe zurückgeblieben ist.

Offenbarung voraus. Daher ist auch in dem μηδὲν διακρινόμενος zugleich mit der Ausschließung des subjektiven Wankelmuts die Ausschließung der Anzweifelung der Bestimmtheiten des evangelischen Heils gemeint; weil ein Festmachenwollen des Herzens außer der Offenbarungssphäre (für die Christen außer dem Namen Jesu) pure Schwärmerei wäre. Eine ähnliche Verbindung des „Glaubens und Nichtzweifelns", auch mit Bezug auf das objektive Moment s. Röm. 4, 20; vergl. Kap. 14, 23; Matth. 21, 21; Mark. 11, 24. Der hier gegebene Glaubensbegriff des Jakobus ist also sein voller Glaubensbegriff; nur in dieser Energie des Betens und des Thuns ist ihm der Glaube lebendig, ohne dieselbe aber todt. Das διακρίνεσθαι als ein mit sich selber im Streit sein, in sich selber geteilt sein, daher ein Zweifeln, ist noch ursprünglicher zu bestimmen als ein innerliches falsches Unterscheiden, Urteilen, Richten, und in dieser Wurzel hängt es mit dem falschen Unterscheiden und Richten Kap. 2, 5 zusammen. Das harte und herbe, selbstquälerische Gemüt erzeugt sich einerseits sein hartes und herbes Gottesbild, anderseits sein hartes und herbes Verhalten. Huther: „Während die πίστις Ja und die ἀπιστία Nein ist, so ist das διακρίνεσθαι das Zusammensein von Ja und Nein, doch so, daß das Nein das Übergewicht hat." Nämlich wo das διακρίνεσθαι habituell geworden ist, dominirender Charakterzug, was eben die Participia ausdrücken. Daß es doch auch ein Zweifeln bei redlichem, aber schwachem Glauben gibt, hebt Huther selbst nach Calvin ebenfalls hervor (s. die Note S. 48).

5. Warnung vor dem Wankelmut. **Denn der Zweifelmütige gleichet der Woge** (V. 6. 7). Das ἔοικε hier und V. 24, sonst nicht im Neuen Testament. Nach Huther soll das erste γάρ sich im zweiten V. 7 wiederholen. Das heißt, Jakobus soll nur einen Grund angeben, nicht zwei, und die bildliche Schilderung des Zweifelmütigen V. 6 soll nur die größere Anschaulichkeit der unstäten Gemütsverfassung des Zweiflers vermitteln. Indes gewinnt „diese anscheinend unbehülfliche Zertrennung" eine andere Gestalt, wenn wir V. 6 nicht bloß als Ausmalung verstehen, sondern als eine Aussage, daß der Zweifler unter fremdartige, gottwidrige Einflüsse komme. Das Meer ist nach dem Alten Testament das Bild des unfreien, in pathologischen Sympathien hin- und herwogenden Völkerlebens (Ps. 46. 93; Dan. 7, 3; Jes. 57, 20; Offenb. 13, 1). Dieser theokratischen Symbolik wird sich nun Jakobus jedenfalls bewußt gewesen sein in einer Zeit, wo „die Meereswogen" schon anfingen zu rauschen. Das symbolische Bild des Windes (Eph. 4, 14; vgl. Kap. 2, 2) muß allerdings zurücktreten, da es nur durch Verba ausgedrückt wäre. Eine Hindeutung aber auf ein unstätes Geistesleben, wie es das Völkermeer schaukelt, kann auch hier nicht verkannt werden, besonders da ἀνεμίζεσθαι ein ἅπαξ λεγ. ist, das sonst nirgend vorkommt (in der klassischen Sprache: ἀνεμοῦσθαι: vom Winde bewegt werden), und das ῥιπίζεσθαι auch im Neuen Testament nur hier steht. Über die verschiedenen Ableitungen des letzteren Wortes s. Huther, Note 2, S. 48: nämlich von ῥιπίς, Blasebalg oder Fächer, oder von ῥιπή, Schwung oder auch Sturm. Letztere Ableitung liegt wohl am nächsten. Ganz synonym (Huther) sind also diese Ausdrücke doch nicht. Nach Bengel soll das erstere Wort die von außen kommende Bewegung, letzteres die von innen kommende bezeichnen. Beides aber, Wind und Sturm, kommen von außen; das Innere ist hier durch die Meeresnatur der Woge ausgedrückt. Nach Theile gibt das erstere die causa, das letztere den effectus an. Beide aber bezeichnen zwei verschiedene Gradverhältnisse: Meereswallen, Meereswogen; die Brise, der Sturm; die Aufregung der Geister, die aufrührerische Erschütterung (vide bellum Jud.). Daraus folgt also wohl, daß das erste γάρ eine engere Bedeutung hat; es erklärt den διακρινόμενος als unfähig, recht zu beten, weil er von den argen Einflüssen der Welt beherrscht wird. Das zweite γάρ dagegen bezieht sich im weiteren Sinne zugleich mit auf die glaubenslose Stellung dieses Menschen zu Gott. Wir können freilich nicht füglich zweimal mit denn übersetzen und wiederholen es verstärkend mit auch. Calvin nimmt es für ergo, Huther für nämlich, Pott als Übergangspartikel. Das lebendige Bild ist voll von prophetisch-symbolischem Gehalt. — **Auch wähne ein solcher Mensch.** Das zweite γάρ bezieht sich vorzugsweise auf die mangelhafte Glaubensstellung zu Gott, welche zugleich mit der weltlichen Abhängigkeit des Zweifelnden ausgesprochen ist. Er ergänzt freilich den Mangel seines Glaubens durch abergläubischen oder schwärmerischen Wahn, aber mit diesem Wahn betrügt er sich selbst. Er muß sich der Nichtigkeit dieses Wahnes bewußt werden, wenn es besser mit ihm werden soll. Die strenge Abfertigung falscher Gebetsweise ist eine uralte Methode der Bußpredigt nach Jes. 1, 15; Luk. 18, 11, nach unserer Stelle und der Reformation. Jener Mensch, der zweifelnde, menschlicher Schwachheit verfallene. — **Daß er etwas empfangen werde.** Nichts bekommt er; s. Kap. 4, 3,

wo noch ein weiterer Grund angegeben wird, weshalb nicht. — **Vom Herrn.** Bezieht sich freilich auf Gott, wie V. 12; Kap. 4, 10 ꝛc., aber doch ist nicht ohne Grund *κύριος* gesetzt statt *θεός*; er meint den lebendigen Bundesgott, Jehova, der sich jetzt in Christo vollkommen offenbart hat. Weiteres s. bei Wiesinger. — **Ein doppelherziger Mann.** Der Zusammenhang dieses Satzes mit dem vorigen wird verschieden erklärt. Die Erklärungen von Pott: vae homini inconstanti! und von Baumgarten, wonach der *δίψυχος* mit *λήμψεται* zusammengefaßt sein soll, kann man übergehen. Wiener, Wiesinger und Huther nehmen es als Apposition zum vorigen Verse („er ein zweiherziger Mensch") und als Erklärung des Bildes (V. 6). Aber eine Erklärung des Bildes, namentlich eines so durchaus an sich selbst verständlichen, würde nicht zu dem Stil unsers Briefes passen. Mag also auch die Forderung eines Artikels vor *ἀνήρ* (Schneckenburger) für die genannte Erklärung unbegründet sein, so läuft sie doch auf eine matte Tautologie hinaus. Daher halten wir mit Luther und vielen Auslegern *ἀνὴρ δίψυχος* für Subjekt und *ἀκατάστατος* für Prädikat, und das Fehlen der Kopula (ist) für eine Hebung des sententiösen Gewichtes unsers Satzes. Huther sagt, der Gedanke stände zu unverbunden da. Allein die formelle Unverbundenheit hebt eben die Sentenz, in materieller Beziehung aber ist der Zusammenhang vollendet. Erst ist der Zweifler gezeichnet, wie er für die Welt ist (eine Welle), dann, wie er für Gott ist (ein Wähnender, Eingebildeter); nun folgt, wie er an und für sich selber ist. Und hier ist zu beachten, daß nur vom Manne die Rede ist; wohl nicht bloß des sprichwörtlichen Charakters wegen, sondern weil die Gefahren, vor denen Jakobus warnt, nach der sittlichen Seite hin, besonders Gefahren der jüdischen Männerwelt sind. Der *δίψυχος* ist nicht gleich dem *διακρινόμενος* (Luther u. a.). Nach Huther charakterisirt dieses Wort „das innere Wesen des Zweiflers". Allerdings das innere Wesen, aber nicht, wie es dem Zweifeln zum Grunde liegt (Kern, Wiesinger, Huther), sondern aus dem Zweifeln resultirt. Denn die Doppelherzigkeit wird sofort als Grund angegeben von der Art, wie es der Mann nun treibt. Die Doppelherzigkeit liegt freilich keimartig schon im Zweifel selbst, aber erst mit dem Zweifelmut bildet sich der Wankelmut aus, in welchem der Mensch gleichsam zwei Seelen hat, die eine von Gott angefaßt, die andere von der Welt besessen. Er ist falsch nach beiden Seiten, gegen Gott und gegen die Welt, mit seinem doppelten Vorbehalt, wie er falsch ist gegen sich selbst mit dem Vorbehalt seines Egoismus gegenüber seiner Frömmigkeit und umgekehrt. Doch ist er als solcher noch nicht gleich ein vollkommener Lügner oder Heuchler; „er hat nicht bloß gleichsam zwei einander widerstreitende Seelen" (Huther), sondern er begeistert sich psychisch wechselsweise noch für Gott und für die Welt in zwei wechselnden Gestalten des seelischen Lebens. Das Wort *δίψυχος* ist nach der Analogie von *δίγλωσσος* und ähnlichen treffend gebildet; es scheint vor diesem Briefe (s. auch 4, 8) nirgends vorzukommen, hat aber außer jenen Analogien sein Vorbild in dem hebräischen בֶּלֶב וָלֵב (s. auch Jesus Sir. 1, 28) und ist von den kirchlichen Schriftstellern Clemens Rom. u. a. aufgenommen worden (s. Huther, S. 51). — **Ein** [aufgeregt] **umtreiberischer Ruhestörer.** Die gewöhnliche Übersetzung mit unbeständig (Luther u. a.) thut dem Grundworte kein Genüge, auch nicht dem Zusammenhang. Erstlich ist der Ausdruck schon halb erledigt mit dem früheren, sowie mit den Worten: in allen seinen Wegen; denn obschon das auch im guten Sinne so heißen könnte, scheint es hier im üblen zu stehen (Sirach 2, 13 *ἐπιβαίνει ἐπὶ δύο τρίβους*). Sodann ist der Ausdruck als Übersetzung von סַעַר (mit der Septuag. Jes. 54, 11) zu schwach dem Grade nach. Und wenn derselbe endlich sowohl passivisch einen stürmisch Umgetriebenen, wie aktivisch einen stürmischen Umtreiber bezeichnen kann, so ist hier durch Kap. 3, 16 (*ἀκαταστασία*) die aktivische Bedeutung empfohlen. Der wankelmütige Mann ist freilich aufregend und umtreiberisch, weil er aufgeregt und umgetrieben ist. Die zu den Winden sich passivisch verhaltende Meereswoge schlägt aktivisch an „den Fels".

6. Besonderer Rath für den Niedrigstehenden und besonderer Rath für den Reichen, V. 8—10. **Es rühme sich aber der Bruder, der niedrig.** Das aber oder *δέ* deutet einen Gegensatz des rechten Verhaltens zu dem vorhin geschilderten an (Theile). Es ist eine Anweisung für den Bruder, die besonderen Versuchungen zum Wankelmut in Förderungsmittel der Beharrlichkeit zu verwandeln. Bei dem *ἀδελφός* teilt sich die Auslegung in zwei Ansichten. Nach de Wette und Wiesinger geht diese Bezeichnung sowohl auf den weiterhin folgenden *πλούσιος*, wie auf den nächstfolgenden *ταπεινός*. Demzufolge ist dann der *ταπεινός* nicht geistlich zu fassen nach Matth. 11, 29, sondern wie der *πλούσιος* von den äußeren Verhältnissen. Die Hoheit dagegen, deren sich der Niedrige rühmen soll, ist die himmlische Würde. Als Vertreter der

entgegengesetzten Ansicht aber bemerkt Huther, jene Deutung sei gegen den Zusammenhang, welcher nicht erlaube, die Christen in Arme und Reiche zu unterscheiden. Dagegen sei die Beziehung unserer Stelle auf die πειρασμοί; auch würde ein Christ als Reicher einer so eindringenden Hinweisung auf die Vergänglichkeit kaum bedurft haben. Allein dabei wird Zweierlei übersehen: 1) daß die πειρασμοί im höheren Maße für den Reichen bestehen, wie für den Armen; 2) daß der Apostel, wie wir in der Einleitung gesehen haben, mit den Judenchristen (unter denen auch schon Reiche waren) auch die Juden zusammengefaßt. Auch hat er ja gleich zu Anfang die zwölf Stämme insgesamt als seine Brüder angeredet. 3) Ist hier der Gegensatz zwischen den Armen und Reichen noch nicht hervorgetreten, sondern ein Gegensatz von Niedrigstehenden und Reichen. Daß ihm freilich als Brüder die Niedrigen und die Armen näher stehen wie die Reichen, läßt er im Briefe, besonders Kap. 5, immer mehr hervortreten. Zuvörderst sind hier Niedrige und Reiche als Brüder bezeichnet, denn auch dem Reichen gibt er ein Rettungsmittel an. Noch eine dritte Ansicht, vertreten von Morus und Theile, faßt beide Begriffe zusammen: äußerlich Arme und um der Gerechtigkeit willen Verfolgte (Matth. 5, 10; 1 Petr. 3, 14). Huther bestreitet diese Zusammenfassung (S. 52), kommt aber weiterhin (S. 54) ungefähr auf dasselbe. Zuvörderst ist festzuhalten, daß der niedrigstehende Bruder nicht gleich ist dem Armen (Kap. 2). Blicken wir auf die Zeitverhältnisse, so ist es der Judenchrist und Jude durchweg in seiner niedrigen, gedrückten theokratischen Lage der heidnischen Welt und Weltmacht gegenüber; näher noch: der Theokrat, sofern er diese Lage tief empfindet. Er soll sich der Würde seiner himmlischen und reichsherrlichen Berufung rühmen, d. h. trösten und erfreuen, und an ihr sich aufrichten. Der Reiche aber, d. h. wiederum der Jude und Judenchrist, sofern ihm die trostlose Situation des jüdischen Volks in einem ganz andern glänzenden Lichte erscheint, sofern er nicht nur im Bewußtsein seiner jüdischen Vorzüge reich ist, sondern auch reich an chiliastisch-schwärmerischer Aussicht für die messianische oder pseudo-messianische Wiederherstellung seiner jüdischen Theokratie: er soll sich seiner Niedrigkeit rühmen, d. h. mit christlicher oder frommer Demut sich in seine ganze theokratische Demütigung, die erst noch (s. V. 11) in ihrer ganzen furchtbaren Größe sich entfalten wird, finden, um in diesem zur Rettung gewendeten Gerichte Gottes den Quell der Freude, der Erhebung, des wahren Rühmens zu finden.

Und hier müssen wir mit einer allgemeinen Erklärung auf die allgemeine Bedeutung des doppelten Gegensatzes: die Niedrigstehenden — die Reichen, die Armen — die Reichen übergehen. Wir halten nämlich dafür, daß diese Ausdrücke nach dem Vorbilde des Alten Testaments und des Evangeliums durchweg prophetisch-symbolisch sind, und daß die gewöhnliche buchstäbliche Auffassung dieses Gegensatzes den Brief unsäglich verflacht, in seiner Bedeutung geschwächt und seine Deutung verdunkelt hat. Wäre es denn irgend in der Welt anzunehmen, daß zur Zeit des Jakobus in den judenchristlichen Gemeinden unter allen zwölf Stämmen die Reichen die Armen hintangesetzt hätten und daß überall auch die ungläubigen Juden die Reichen gewesen wären? Und daß davon Jakobus eine sichere Kunde gehabt hätte, so sicher, daß er alle zwölf Stämme darüber hätte zur Rede stellen können? Ein solches Verhalten konnte, wie ich meine, selbst den eigentlichen Juden nicht im allgemeinen zur Last gelegt werden. Zu allen Zeiten haben die Reichen unter den Juden durchschnittlich für ihre Armen eine große Teilnahme und Rücksicht bewiesen. Und gerade diese Rücksicht sollte unter den Judenchristen in so schreckhafter Allgemeinheit gemangelt haben im apostolischen Zeitalter, zu einer Zeit, da auch in heidenchristlichen Gemeinden selbst Kollekten für die judenchristlichen Brüder gehalten wurden? Und Jakobus sollte nicht nur das zu rügen gehabt haben, sondern auch eine durch alle zwölf Stämme herrschend gewordene Küsterei-Unart, daß man den Reichen schöne Plätze gab, die Armen aber teils stehen ließ, teils sich niedersetzen ließ auf den bloßen Boden? Hätte man nur dem „gut frommen Manne" Jakobus etwas mehr zugetraut, apostolischen Geist verbunden mit prophetisch-symbolischem Stil, so hätte man wohl auch mehr bei ihm gefunden.

Also der Bruder wäre allgemein zu verstehen, wie V. 2. Der Niedrigstehende ist der Judenchrist oder Jude, der als solcher (nicht zunächst als Privatmann) seine theokratische Niedrigkeit empfand; womit allerdings zugleich angedeutet ist, daß das der Demütigere war, wie denn auch die Gedrücktheit in Privatverhältnissen dieses Bewußtsein fördern konnte; ganz nach Analogie des Alten Testaments und der Evangelien (Ps. 74, 21; 1 Kor. 1, 27). — **Es rühme sich.** Der stärkere Ausdruck für das ἀγαλλιᾶσθαι 1 Petr. 1, 6, analog dem paulinischen Wort 2 Kor. 12, 9. Ein

wirkliches Rühmen oder rühmendes Hervorheben, insofern ein solches Rühmen den Gegensatz alles egoistischen Eigenruhms bildet, oder auch die Bedingung der göttlichen Gnade und Hülfe. — **Seiner Hoheit.** Das ἐν den Gegenstand bezeichnend, dessen man sich als einer Grundlage des Wohlseins rühmt. Es ist die jetzige prinzipiell und innerlich schon gegebene Herrlichkeit, wie sie aber auch einst zur Erscheinung kommen soll (s. 1 Petr. 1), indem sie einen ganz entgegengesetzten Entwickelungsgang hat im Vergleich mit der Blüte des Reichen. Also ὕψος nicht standhafter Mut (Augusti), oder bloß die dereinstige Hoheit (de Wette), sondern sublimitas jam praesens, sed etiam adhuc futura (Theile, Huther). — **Der Reiche aber rühme sich seiner Niedrigkeit.** Hier ist offenbar auch wieder καυχάσθω zu ergänzen. Was die Ironie in diesem Ausspruch anlangt (Thomas, Beza u. a.), so ist sie nicht viel größer, als die in dem vorigen Satz: der Niedrige rühme sich seiner Höhe; denn 1) ist auch das Sichrühmen der Hoheit ein Freiwerden von eitlem Rühmen, 2) findet auch der Reiche eine Quelle des Trostes und der Lobpreisung in der vollen Erkenntnis seiner Niedrigkeit und ihrer gnadenreichen Bedeutung (s. Matth. 5, 3). — **Denn wie die Blume des Grases.** Alttestamentliches Bild. Allgemein gehalten vom Menschen, Hiob 14, 2; Ps. 103, 15. Vom Gottlosen mit besonderem Nachdruck, Ps. 37, 2 (Ps. 92, 8). Doch ist es hier nicht, wie Huther will, das Bild des Gottlosen, sondern als historisches Bild von dem Verblühen der alttestamentlichen Herrlichkeit zu verstehen, in welcher sich das Gesetz des allgemeinen Verblühens der menschlichen Herrlichkeit in ergreifender Weise verwirklicht hat, wie in Jes. 40, 6 ff. schon geweissagt wurde, worauf sich ohne Zweifel unsere Stelle speziell bezieht. In diesem Verblühen lag denn auch wirklich ein Trost verborgen, wie in dem allgemeinen menschlichen Verblühen, dessen der einsichtige Theokrat sich freuen konnte. Fiel die Blume der alttestamentlichen Herrlichkeit dahin, so war die Zeit der Frucht da, das neutestamentliche Evangelium: tröstet, tröstet mein Volk! Hottinger hat ἄνθος irrtümlich auf Jes. 11, 1 bezogen, wo die Sept. ἄνθος für נֵצֶר gesetzt hat. Der Ausdruck „Blume des Feldes" (Jes. 40, 6) ist in Blume des Grases verwandelt mit Bezug auf die Worte V. 7: das Gras ist verdorrt, die Blume verwelkt. Ebenso die Parallele zu unserer Stelle (1 Petri 1, 23. 24).

7. Das Schicksal des Reichen (V. 11). **Denn es ging** (schon) **auf die Sonne.** Wir haben es hier wieder nicht bloß mit einer Ausmalung des Vorhergehenden zu thun, sondern mit Beziehung auf die Worte Jes. 40, 6 ff. enthält unsere Stelle eine für den Israeliten recht wohl verständliche Anwendung auf die israelitische Geschichte. Was Jesaias im Geiste als geschehen dargestellt hatte, war nun wirklich erfüllt; mit der alten theokratischen Herrlichkeit Israels war es aus seit der Kreuzigung Christi. Daher sind die Aoriste ἀνέτειλε ꝛc. im symbolischen Ausdruck eigentlich zu nehmen, nicht aber für das Präsens (Grotius u. a.), auch nicht als bloße Darstellung des stets sich Wiederholenden in einem einmaligen vergangenen Faktum (Huther). Zugleich freilich dient dieser historische Stil dazu, das schnelle Aufeinanderfolgen der einzelnen Momente zu veranschaulichen (Winer). — **Die Sonne mit dem Glutwind.** Grotius, Pott u. v. a. unterscheiden ὁ καύσων als den mit der sich erhebenden Sonne sich entwickelnden Glutwind (oder heißen Ostwind, קָדִים, der von den arabischen Steppen kommend die Fluren Palästinas versengt) von der Sonne selbst mit Beziehung auf Hes. 17, 10; 19, 12; Hos. 13, 15 ꝛc. Dagegen versteht Huther das Wort von der Hitze oder Glut der Sonne selbst, mit Beziehung auf Jes. 49, 10; Matth. 20, 12; Luk. 12, 55. Allein auch Jes. 49 ist doch die Sonnenglut noch von der Sonne selber unterschieden als eine höhere Potenz des gewöhnlichen, den Orientalen drückenden Sonnenscheins, und von der Beziehung dieser Beschwerde auf Menschen ist die Rede, ebenso Matth. 20, 12; bei Lukas (Kap. 12, 55) ist aber die Sonne nicht genannt. Auch wäre es selbst für die orientalische Vorstellung zu stark, anzunehmen, daß mit dem Aufgehen der Sonne und der Entfaltung ihrer Hitze sofort die Vegetation bedroht sei. Zudem kommt hier der Artikel vor καύσων in Betracht. Das aber ist eine der Schrift geläufige Anschauung, daß die Sonne mit der Entfaltung ihrer Macht auch den Glutwind vielfach weckt, gewissermaßen als das ergänzende Gegenbild ihrer Segenswirkung. So kommt nach Mal. 4, 1 der Tag des Herrn heiß wie ein brennender Ofen für die Übermütigen, während die Sonne der Gerechtigkeit aufgeht mit Heil für die Gottesfürchtigen. So wird auch Matth. 13, 6 die drückende Hitze von der emporsteigenden Sonne unterschieden; in der Erklärung V. 21 heißt sie Drangsal oder Verfolgung wegen des Worts. Also wie wir Occidentalen mit allbekannter Symbolik sagen: Die aufgehende Sonne ruft auch die Dünste, Nebel und Gewitter auf, so der Orientale: sie weckt den Glutwind. Daher lag die Deutung der Sonne in unserer Stelle auf Christum (Laurentius)

von der Bedeutsamkeit derselben nicht weit ab, doch bestehen wir darauf nicht; jedenfalls entwickelte sich mit der Sonne der vollendeten Offenbarung jener Glutwind der Satzung, unter welchem die Herrlichkeit Israels verdorrte. Und mittelbar that es denn auch die Sonne selbst („ein Stein des Anstoßes ꝛc.“). — **Und die Schönheit seiner Erscheinung.** Nach Huther soll das zweite αὐτοῦ nicht auf τὸν χόρτον, sondern auf τὸ ἄνθος gehen. Daß aber eine abgefallene Blume erst noch ihre Schönheit verlieren sollte, ist nicht zu denken. Die Blume ist schon hin, wie sie abgefallen; sie selbst, nicht bloß ihre Schönheit. Damit hat aber eben auch das Gras, die Pflanze selbst alle Schönheit, den Erscheinungsschmuck verloren, ohne jedoch damit ganz untergegangen zu sein. So stand es damals eben auch mit Israel. Seine Blume war abgefallen im bedeutsamsten Sinne; als Gras aber vegetirte es nun tief am Boden kümmerlich fort. Der Ausdruck εὐπρέπεια im Neuen Testament nur hier. Das πρόσωπον öfter die äußere Erscheinung bezeichnend (Ps. 104, 30; Matth. 16, 3 ꝛc.). — **Und also wird auch der Reiche.** Das heißt: das Schicksal der verblühten, verkümmerten Pflanze, oder das allgemeine Schicksal des jüdischen Volkes wird auch das Schicksal des einzelnen Juden oder Judenchristen sein, wenn er in dem Dünkel seines Reichtums beharrt, oder wenn er nicht lernen will, sich seiner Niedrigkeit rühmen. Das οὕτω: „so schnell, so gänzlich“ (Wiesinger). „Der Ausdruck μαραίνεσθαι, im Neuen Testament ἅπαξ λεγ., findet sich in der Septuaginta als Übersetzung von יָבֵשׁ Hiob 15, 30, in derselben Bedeutung Weish. Sal. 2, 8“ (Huther). — **In seinen Fahrten.** In seiner Habe, setzt Luther, was sich aus der unrichtigen Lesart πορία erklärt (= εὐπορία, guter Weg, Gunst des Schicksals, Wohlstand). Herder nach Laurentius und Piscator: Auf seinen Reisen, mit Bezug auf Kap. 4, 13. Huther: In seinen Wegen (= ὁδοῖς V. 8; vgl. Sprichw. 2, 8). Wiesinger: In seinem Wandel, mit Beziehung auf de Wette: in seinem glänzenden Lebensgenuß. Das Wort bezeichnet in der klassischen Sprache 1) das Gehen, die Reise, 2) das Einherschreiten, den Gang. In der Septuag. den Weg (Nah. 2, 5; Jer. 18, 15; Jon. 3, 3. 4); doch auch die Reise (2 Makk. 3, 8 ꝛc.; vgl. Luk. 13, 22). Offenbar scheint nun nach diesen Stellen πορεία weniger im metaphorischen Sinne üblich zu sein, wie ὁδός. Wir vermeiden daher diesen Ausdruck und übersetzen; auf seinen (Glücks-) Fahrten. Huther: Es wird hervorgehoben, daß der Reiche mitten in seinem Thun und Treiben vom Gericht ereilt umkommt, wie die Blume mitten in ihrem Blühen der Sonnenglut erliegt.

### Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Möchte jemals der rein evangelische Charakter des Briefes Jakobi verkannt worden sein, dann würden schon die Anfangsworte den Beweis liefern, daß wir uns hier nicht auf alt-, sondern auf neutestamentlichem Boden bewegen. Freude zum Gruß ist die Losung für die ersten Leser des Briefes, die indessen durch mancherlei Anfechtungen betrübt wurden (vgl. Luk. 2, 10). Der Beginn des Briefes Jakobi ist gleichsam ein Nachklang der ersten Predigt Jesu zu Nazareth, welche der Verfasser vielleicht gehört hatte (Luk. 4. 18. 19). In diesem χαίρειν ist er ganz homogen mit Paulus (Phil. 4, 4) und mit Petrus (1 Petri 1, 6—9), dessen Brief in seinem Beginne eine merkwürdige Übereinstimmung mit dem Anfang des Jakobusbriefes erkennen läßt. Gleichwie Elihu (Hiob 35, 10) kennt auch Jakobus einen Gott, „der den Gesang macht in der Nacht“.

2. Schon der Anfang des Briefes zeugt von dem innig christlichen, zugleich aber auch von dem erhaben sittlichen Charakter des Schreibers. Die Forderung, es „für lauter Freude zu achten, wenn man in vielartige Versuchungen mitten hinein gerathen ist,“ klingt so erhaben und kühn, daß man schier fragen möchte, ob jene Forderung das menschliche Vermögen nicht ganz übersteige (vgl. Hebr. 12, 11). Gewiß muß eine solche Ermahnung dem natürlichen Menschen als große Thorheit erscheinen und Ärgernis erregen. Denn Versuchung für lauter Freude zu achten, ist noch unendlich mehr, als darunter zu schweigen und zu beten, selbst mehr, als dafür zu danken; es gilt nicht nur, die Versuchung willig über sich ergehen zu lassen, sondern in derselben zu rühmen, daß es so und nicht anders ist, und dieses zu thun nicht nur bei einzelnen, sondern bei vielen Versuchungen, die aus dem Leiden der Erde geboren werden (vgl Röm. 5, 3). Eine solche Forderung entlockt den Festfüssen das Wort: „Jakobe, du rasest!“ (Apostelg. 26, 24). Der Christ aber ahnt und fühlt schon bei diesem ersten Wort, weß Geist in demselben zu ihm redet. Denn wie hätten Fleisch und Blut offenbaren können, was hier so klar und ausdrücklich geschrieben steht: des Christen tiefster Schmerz zugleich die Quelle seiner höchsten Freude? Keine andere Religion außer der christlichen hat das Leiden der Erde zu einem neuen Dankstoff erhoben. Bekannt

ist Bacos Wort: „Glück war der Segen des Alten, Unglück aber ist der Segen des Neuen Bundes.“ Man vergleiche die noch immer lesenswerte Abhandlung von F. V. Reinhard, de praestantia religionis christianae in consolandis miseris etc., und von der andern Seite die Diatribe de consolatione apud Graecos auctore A. C. van Heusde, Traj. ad Rhen. 1840.

3. Indem ihr erkennet. Um ihrer πίστις eine solche Freude möglich zu machen, wie er sie ihnen soeben angepriesen hatte, weist sie Jakobus auf eine Frucht ihrer γνῶσις hin. Auch der Glaube hat seine Wissenschaft, freilich eine Wissenschaft anderer Art, doch nicht geringer an Wert und Zuverlässigkeit, als das Wissen auf bloß natürlichem Gebiet. Einerseits muß auch der Christ erkennen: „wir sind von gestern her und wissen nichts“ (Hiob 8, 9), anderseits ist ihm indes geoffenbart, was den Weisen und Klugen verborgen blieb (Matth. 11, 25. 26). Und diese Wissenschaft ist vollkommen fähig, ihm den Genuß der angepriesenen Freude zu ermöglichen; er weiß, von wem die Versuchung kommt, er weiß, wozu die Versuchung dient, nämlich zur Glaubensprüfung. Schon dieser Gesichtspunkt ist geeignet, ihn mit seinem Leide zu versöhnen. Es ist also nicht Zufall, wenn der Christ vor vielen andern in mancherlei Versuchungen fällt, ebensowenig als es Zufall ist, wenn ein Schmelzer zur Läuterung des Goldes oder des Silbers den Ofen bis zu einem bestimmten Grade heizt. Noch viel weniger ist es eine gerechte Strafe, sondern vielmehr ein Läuterungs-, ein Bildungs-, ein Erziehungsmittel, ohne welches im Reiche Gottes unmöglich etwas Großes aus uns wird. So bestätigt sich auch hier Senecas Wort: »opus est ad notitiam sui experimento. Quod quisque possit, nisi tentando haud didicit.«

4. Die christliche Beharrlichkeit ist unendlich verschieden von der stoischen Gleichgiltigkeit mit ihrem Wahlspruch: »res mihi, non me rebus subjungere conor.« Sie hat einen höheren Ursprung, einen sanfteren Charakter, eine größere Dauer, eine herrlichere Frucht.

5. Merkwürdig ist es, wie Jakobus schon im Anfang dieses Briefes auf christliche Vollkommenheit dringt, so daß im vierten Verse das nämliche Wort zweimal vorkommt. So auch das vollkommene Gesetz (Kap. 1, 25), der vollkommene Mann (Kap. 3, 2 u. s. w.). Vgl. den schönen Aufsatz von Ad. Monod in seinen Adieux, 1856: »tout dans l'Ecriture est idéal.«

6. Es ist ein tiefsinniger Wink, der in der Ermahnung V. 4 enthalten ist, daß da, wo das Ausharren ein vollkommenes Werk hat, der Christ dem Prinzipe nach vollkommen und in keinem Stück mangelhaft ist. Denn wo die christliche Beharrlichkeit herrscht, da ist die Kraft der sündigen Selbstsucht gebrochen, der Selbstsucht, welche wohl entweder unabhängig von Gott, oder gar höher als Gott, keinenfalls aber unter Gott einen Standpunkt einnehmen möchte. Auf zweierlei Weise offenbart sich nämlich der Heldenmut des Glaubens: als ein leidender und als ein streitender. Der erstere steht von beiden am höchsten, weil gerade in diesem Zustande die meiste Selbstverleugnung geübt werden muß, und wer es wahrhaft so weit bringt, der trägt damit zugleich das Prinzip der christlichen Vollkommenheit in sich. „Die Schrift nennt einen ganzen Menschen denjenigen, der nach innen und außen als eine harmonisch ausgebildete, ausgereifte, vollendete christliche Persönlichkeit des neuen Menschen sich darstellt.“ V. Fr. Oehler.

7. In dem kurzen Brief des Jakobus wird verhältnismäßig viel vom Beten gesprochen (s. Kap. 1, 5; 4, 2. 3. 8; 5, 13—18). Auch hierin zeigt sich der Apostel als ein wahrer Diener dessen, der seine Schüler nicht allein in die Übungsschule des Gebets geleitet hat, sondern der auch darin ihnen selbst als reines, vollkommnes Vorbild vorangegangen ist (Luk. 11, 1). Aus der Art und Weise, in welcher Jakobus vom Gebete redet, geht klar hervor, daß er einen direkten Zusammenhang zwischen dem Gebete und seiner Erhörung anerkennt, nicht nur in dem Sinne des modernen Unglaubens, als ob das Gebet nur auf psychologischem Wege einen wohlthätigen Einfluß hervorbringen könne auf das Herz des Betenden selbst, sondern also, daß das Gebet das von Gott verordnete Mittel zur direkten Erlangung unserer Bedürfnisse sei, die wir denn auch ohne dieses Gebet sicherlich nicht erhalten würden. Hätte das Gebet nur eine psychologisch wirkende Kraft für den Betenden selbst, dann würde es völlig unerklärlich sein, aus welchem Grunde auch Jakobus (Kap. 5, 13 bis 18) mit so viel Ernst und Nachdruck das Beten für andere empfiehlt, da diesen in dem vorerwähnten Fall das Gebet unmöglich würde von einigem Nutzen sein können (vgl. Bibelwerk zu 1 Tim. 2, 1—7).

8. Der Christ hat selten so viel Weisheit nötig, als gerade dann, wenn es darauf ankommt, in der Versuchung auf die rechte Weise und nach dem Willen Gottes zu verharren. Man spricht so oft von der Weisheit, deren jemand im Glücke bedarf, damit er nicht un-

dankbar, hochmütig oder vermessen werde, und diese Behauptung ist richtig. Aber auch im Unglück bedürfen wir nicht minder des göttlichen Lichtes, sollen wir wahrlich verstehen, was uns der Herr damit zu sagen hat, und nicht durch unser eigenes aufgeregtes Gefühl auf jämmerliche Irrwege geleitet werden. Dies erkannte und würdigte auch der Dichter (Ps. 94, 12). Durch den hochgerühmten Nutzen der Drangsale ward noch nie ein Sünder bekehrt, so lange der Herr selbst zu der heilsamen Züchtigung nicht noch den Stab seines Wortes und das Licht seines Geistes hinzu gegeben hat. In den Tagen der Trübsale bedürfen wir vielleicht noch mehr der göttlichen Weisheit, als in den Tagen der Freude; Weisheit, damit wir wirklich den rechten Weg erwählen, ohne weder zur Rechten, noch zur Linken abzuweichen; Weisheit, damit wir verstehen, was Gott von uns will, wenn er die Erfüllung eines geliebten Wunsches uns vorenthält, oder wenn er eine schwere Last uns auferlegt ꝛc.

9. Auch was Jakobus von der unumgänglichen Notwendigkeit des Glaubens bei dem Gebete sagt, ist aus der Lehre des Herrn selbst genommen (vgl. Matth. 21, 21. 22). Seine liebliche Bildersprache von den Wogen des Meeres ist wohl aus seiner eigenen Erinnerung an den See Genezareth entstanden. Die treffende Wahrheit dieses Bildes wird am besten auf dem Wege innerlicher Lebenserfahrung verstanden. Die Seele ist dem Meere gleich, der Zweifel aber wehet darüber hin wie ein Sturm, der die Wasser bis in die Tiefe aufwühlt; in einem solchen Zustande ist das Herz des δίψυχος gänzlich unempfänglich für den Genuß der Gebetserhörung. Vgl. 1 Kön. 18, 21, wo durch den Ausdruck: „Hinken auf beiden Seiten" ein ähnlicher innerer Zwiespalt angedeutet wird; vielleicht mit Anspielung auf den Vogel, der von dem einen Zweige auf den andern springt, ohne irgendwo Ruhe zu finden. Vgl. eine Bibelstunde von Oehler über Jak. 1, 6: „Halte was du hast," Zeitschr. für past. Theol. (1880, S. 324 ff.). „Der Glaube machet das Gebet zu lauter Realität und Wesen, zu lauter Glück, Kraft und Leben, lauter Nehmen, Finden und Zugang von einer Thür zur andern bis hinein in das Herz Gottes."

10. Ein neues Paradoxon scheint Jakobus uns vorzuhalten, wenn er ermahnt (V. 9): „Ein Bruder aber, der niedrig ist, rühme sich seiner Höhe." Es gibt indessen eine Höhe in dem Auge Gottes und des Herrn, die nicht von irdischer Ehre oder von vergänglichem Reichtum abhängt, und oft da am meisten anzutreffen sein wird, wo die Oberflächlichkeit sie am wenigsten suchen würde. Erniedrigt zu werden kann für Fleisch und Blut nur empfindlich, nur unangenehm sein; geschieht es aber um des Namens Christi willen, wird die Erniedrigung im Blick auf ihn getragen, und ist sie mit christlichem Seelenadel gepaart, dann rechnet man es sich nicht zur Schande, sondern trägt sie als die höchste Ehre (vgl. Matth. 5, 11. 12; Apostelg. 5, 41, 42). Unwillkürlich denkt man hier an das schöne Wort Pascals in betreff des Menschen: »Gloire et rebut de l'univers, s'il se vante, je l'abaisse; s'il s'abaisse je le vante.«

11. Die Anzahl der Reichen, die ihrer Niedrigkeit sich rühmen konnten, ist zu allen Zeiten gering gewesen (vgl. Matth. 19, 23 bis 26). Und doch finden wir in der Geschichte dann und wann einzelne im Feuer der heftigsten Anfechtung und Versuchung. Man höre nur z. B. die herrlichen Worte von Chrysostomus in seiner Rede nach dem Fall des Eutropius, Opera, Tom. III, p. 586, edit Montf.: „Warum zitterten wir nicht? Weil wir keine Widerwärtigkeiten dieses Lebens fürchten. Was könnte uns schrecklich sein? Der Tod? Desto eher laufen wir in den Hafen der Ruhe ein. Der Verlust irdischer Güter? Nackt kam ich aus dem Mutterschoße, nackt kehre ich zu dem Mutterschoße der Erde zurück. Verbannung? Die Erde ist des Herrn und was darin ist. Falsche Beschuldigungen? Freuet euch und hüpfet, wenn euch die Menschen hassen und reden allerlei Übels wider euch, so sie daran lügen, denn euer Lohn wird groß sein im Himmelreich. Ich sah die Schwerter über mir und sah gen Himmel. Ich erwartete den Tod und dachte an die Auferstehung. Ich sah auf die irdischen Widerwärtigkeiten und berechnete die Seligkeiten zur Rechten Gottes. Ich blickte auf die Gefahren, und mein Auge schaute im Geist die Krone der Herrlichkeit. Was ich in meinen Predigten beständig mit Worten verkündige, das predigte die That selbst auf dem Markte. Der Wind bläst und streift die Blätter ab, das Gras verdorrt und die Blume verwelkt." (Das letzte vielleicht eine indirekte Anspielung auf diese Stelle bei Jakobus, V. 11).

12. Die Krone des Lebens, von welcher Jakobus hier redet, bildet nicht nur einen Gegensatz gegen die vergänglichen Lorbeerkränze, um welche die Griechen in ihren Wettkämpfen stritten, sondern auch gegen die verwelkende Blume, von der Jakobus soeben (V. 11) gesprochen hatte. In der Lehre von dem Gnadenlohne des beharrlichen Glaubens ist Jakobus übrigens vollkommen in Überein-

stimmung mit dem Herrn und den andern Aposteln desselben (vergl. Matth. 19, 28; 1 Kor. 9, 24—27; 1 Petri 5, 4; Offenb. 2, 10; 3, 21). Die Erwähnung des Bereitseins der Krone für alle, die ihn lieben, läßt nicht undeutlich den Begriff der „Gnadenwahl" durchschimmern.

### Homiletische Andeutungen.

V. 2—8 Epistel am Sonntage Oculi, V. 9—12 Epistel am 22. Sonntage nach Trinitatis im Großherzogtum Hessen und anderwärts.

Inwiefern der Beruf, ein Knecht Jesu Christi zu sein, den neutestamentlichen Schreibern besonders anvertraut war, und inwiefern dieser Beruf noch immer das Vorrecht aller Gläubigen ist. — Der Knecht Jesu Christi kann nichts Besseres thun als seine Brüder stärken. — In Christo Freude allem Volk. — Wie das Christentum das scheinbar Unmögliche möglich macht. — Das Leiden dieser Zeit eine Glaubensprüfung für den Christen. Gerade durch diese Feuerprobe wird 1) die Echtheit, 2) der Gehalt, 3) der Wert des Glaubensgoldes offenbar (vgl. 1 Petri 1, 7). — Beharrlichkeit mitten unter allen Versuchungen die Tochter des Glaubens, die Mutter aller andern Tugenden. — Das christliche Leben ein gottgeweihtes Opfer, das ohne Flecken oder Fehler sein muß. — „Bitte, was ich dir geben soll" (1 Kön. 3, 5). — Der Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Wohlthätigkeit (vgl. Jesus Sir. 18, 18). — Auch in dem „lautern Geben ohne Aufrücken" der Christ berufen ein Nachfolger Gottes zu sein (Eph. 5, 1. 2). — Des gläubigen Gebetes hoher Wert und unerläßliche Erfordernisse an dasselbe zur Zeit der Anfechtung. — Der Fluch des Zweifelmuts, der Wert der christlichen Charakterfestigkeit. — Reichtum und Armut betrachtet im Lichte des Glaubens. — Sinken der Weg zum Steigen, entbehren der Weg zum Genusse, streiten der Weg zur Krone. — Die Seligpreisung des Knechtes Christi (V. 12) verglichen mit den Makarismen des Meisters (Matth. 5, 3 bis 12). — Zur ganzen Perikope (V. 1—12). — Der dreifache Beruf des Christen in der Versuchung: 1) Leiden (V. 2—4), a. mit dankbarer Freude, b. mit ausharrender Geduld; 2) Beten (V. 5—8), a. um eine kostbare Gabe, aber von einem edelmütigen Geber, b. mit einfältigem Glauben, aber ohne jeglichen Zweifel; 3) Rühmen (V. 9—12), a. in dem Streite der Gegenwart, b. in der Erwartung der Krone in der Zukunft.

Tholuck (Predigten I, 5, 340) zu V. 2: Warum der Christ seine Anfechtung für eitel Freude achtet: 1) Er weiß, von wannen sie kommt; 2) er weiß, wohin sie führt. — Staag: Wie sich der Christ in Kreuz und Leiden zu verhalten hat. 1) Die Kreuzesseligkeit, 2) die Kreuzesbitte, 3) die Kreuzesgesinnung, 4) die Kreuzesverheißung. — Beck: (V. 5). Die wahre Weisheit. — Klemm: Der Kampfpreis auf dem Kampfplatze des Lebens. — Dräseke: Demut die Bedingung aller wahren sittlichen Größe, denn sie ist 1) der Anfang, 2) die Nahrung, 3) die Stütze, 4) die Krone derselben. — Arndt: Selig ist der Mann, der die Anfechtung erduldet. — Porubszky: (V. 1—4) Die Anfechtungen des Glaubens: 1) Wie sie veranlaßt werden, 2) wie sie eine Beharrlichkeit bewirken, 3) wie sie eine gläubige Thätigkeit anregen. — (V. 5) Das Gebet, die erste That des Glaubens. — (V. 6—8) Des Zweiflers Pein und Rettung. — (V. 9—12) Durch Erniedrigung zur Hoheit. 1) Das Ziel: Hoheit, 2) das Mittel: Erniedrigung. — Ege: Der hohe Freudengrund gläubiger Christenmenschen in ihrer Anfechtung, sofern darunter 1) der Glaube völlig wird, 2) das Gebet innig und fruchtbar, 3) das Herz desto gewisser der himmlischen Lebenskrone.

Starke: Ein Knecht Gottes sein ist den Gläubigen ein großer Ehrentitel, dessen sie sich allewege rühmen können. — Cramer: Die Kirche des Neuen Testaments ist nicht an einen Ort gebunden, wie zur Zeit des Alten Testaments, sondern in allem Volk, wer Gott fürchtet und recht thut, der ist angenehm (Apostelg. 10, 35). — Quesnel: Eine der vornehmsten Sorgen rechtschaffener Lehrer ist, die zu trösten, welche um des Herrn willen leiden (1 Kor. 14, 3). — Hedinger: Große Kunst! Lachen im Weinen, Freude haben in der Traurigkeit. Aber es ist noch Zeit, sie zu lernen; unsere Kraft ist nichts, Gott thut und wirket alles (Phil. 4, 11—13). — Cramer: Wider mancherlei Krankheiten gehören mancherlei Arzeneimittel, wider mancherlei Sünden mancherlei Züchtigungen (Tit. 3, 3). — Starke: Der rechtschaffene Glaube ist nicht todt, sondern lebendig und wirket allerlei Gutes (2 Petri 1, 5. 6). — Kreuz und Leiden hilft zur Geduld, wie der Wind zu desto tieferer Einwurzelung des Baumes (V. 2). — Wer einmal gut angefangen hat, muß darin beharren bis ans Ende, sonst ist alle vorige Arbeit umsonst. — Geduld in der ersten Stunde macht's nicht aus. Das Ende bringt die Krone. — Es ist eine große Weisheit, das Leiden recht zu ertragen, und diese gibt Gott. — Hedinger: Ein reicher Herr und doch wohlthätig ist etwas Seltenes; immer geben und der Bettler nimmer müde werden ist mehr als menschlich; schenken aber und geben über alles, was man bitten darf (Ephes. 3, 20), ist göttlich. — Osiander: Weil Gott uns nicht seine Gutthaten verdrießlich aufrücket, so sollen wir solches viel weniger gegen unsern Nächsten thun. — Langii Op.: Nicht höher kann eine Kreatur Gott ehren, als wenn sie ihm im Glauben alles zutrauet und sich fest auf seine Verheißungen verläßt, welches auch der lauterste Gottesdienst ist (Röm, 4, 20. 21). — Quesnel: Der Glaube ist die Quelle des christlichen Gebetes; der Bach kann nicht laufen, wenn die Quelle vertrocknet ist (Röm. 10, 14). — Wahrhaftig Gläubige sind nicht unbeständig und wetterwendisch, sondern beständig und fest (Kol. 2, 5). — Willst du Gott dienen, so laß dir es einen Ernst sein, daß du Gott nicht versuchest. — Ein geteiltes Herz verlangt Gott nicht (Matth. 22, 37). — Ein armer Gläubiger ist ebenso wohl ein Bruder in Christo, als ein reicher (Philemon

V. 16). — Die Niedrigkeit und Demut ist durch Christum eine rechte Hoheit geworden (Hiob 22, 29). — Hedinger: Reichtum ist an und für sich nicht verdammlich, kann aber den Menschen leicht hochmütig machen. — Cramer: Gott will es haben, daß Reiche und Arme bei einander wohnen sollen. — Langii Op.: Die Hinfälligkeit des Lebens und Unbeständigkeit der äußerlichen Wohlfahrt sind wohl zu erwägen. — Hedinger: Reich und gottlos ein doppelter Höllenstrick. Siehe, daß du dir solchen durch Geiz nicht an den Hals legest (1 Tim. 6, 9. 10). — Langii Op.: Gläubige Christen sind nicht allein Unterthanen, sondern auch Reichsgenossen Christi, als die mit ihm herrschen und regieren (1 Kor. 6, 2. 3). — Cramer Was die Dornenkrone, die wir hier auf Erden tragen müssen, verdirbet, das vergütet wiederum die Krone des Lebens im Himmel (2 Kor. 4, 17. 18).

Stier: „Wollten wir dem tiefen, reichen Sinn jedes Spruches und Wortes in diesem Briefe genug zu thun suchen, so müßten wir immer von vorn anfangen und schöpften die Fülle doch nicht aus. Welch eine Predigt wäre zu halten über das einzige Freude zuvor, das in unsere Trübsal hereinklingt! — Welch ein gewaltiges Wort, das damit zusammenhangende: Achtet es eitel Freude, wenn ihr in Anfechtungen liegt!“ u. s. w. — Heubner: Prüfungen eine Wohlthat Gottes. — Einen guten Anfang haben und die Fortsetzung fehlen lassen ist ein Schimpf. — Eine Weisheit, die nicht von Gott kommt, ist keine Weisheit. — Glaube und Gebet bedingen sich gegenseitig. — Wo der Wille noch wankt, fehlt es auch an Vertrauen. — Von Glauben und Unglauben gilt das Wort 1 Sam. 2, 30. — Das Christentum erhebt den Christen über seinen Stand. — Es ist ein rührender, Ehrfurcht gebietender Anblick, einen in der Welt hochgestellten Christen demütig zu sehen.

## II. Das Thema.

Die Seligpreisung der Beharrlichkeit in der Versuchung als Warnung vor der Hingebung an diese.

Kap. 1, 12.

12 Selig [ist] der Mann[1]), welcher die Versuchung besteht, denn wenn er ein Bewährter geworden ist, wird er empfangen die Krone des Lebens, welche der Herr[2]) verheißen hat denen, die ihn lieben.

### Exegetische Erläuterungen.

Daß dieser Vers das eigentliche Thema des ganzen Briefes enthält, den herrschenden Grundgedanken desselben ausspricht, ergibt sich daraus, daß dieser Gedanke schon in der Einleitung V. 2 anklingt und Kap 5, 7 in einem entsprechenden Finalthema wiederholt wird. Es ist ein Makarismus, nach der Art der Bergpredigt, und zwar der letzte jener Makarismen des Herrn, in welchem sich alle früheren zusammenfassen (Matth. 5, 10. 11), passend angewandt auf die Situation seiner Leser in seiner Zeit. — **Selig** [ist] **der Mann.** Das ἀνήρ steht statt ἄνθρωπος wohl nicht bloß in Bezug auf Ps. 1, 1. Es tritt mehrfach hervor (s. V. 5, V. 20, Kap. 3, 2), und wir haben schon angedeutet, wie sich dies daraus erklärt, daß die Versuchungen der Zeit, welche der Apostel im Auge hatte, vor allem durch die Männerwelt hindurch gingen. Thomas scheint diesen Charakterzug bemerkt, aber nicht verstanden zu haben, wenn er erklärt: beatus vir, non mollis vel effoeminatus, sed vir. — **Welcher die Versuchung besteht.** Obschon der Satz auch als allgemeiner Lehrsatz Geltung hat und gelten will, so ist doch der πειρασμός hier zunächst als die konkrete Einheit aller jener πειρασμοί zu verstehen, von denen V. 2 die Rede war; denn der Gedanke an eben diese πειρασμοί geht durch den ganzen Brief hindurch. Also nicht: ὅταν περιπέσῃ (Wiesinger). Daher auch ὑπομένει wie V. 3 die ὑπομονή und das μακροθυμήσατε (Kap. 5, 7) ꝛc. — **Denn wenn er ein Bewährter geworden.** Ein Bewährter, nicht bloß bewährt; einer, dessen Eigenschaft die Bewährtheit durch das Faktum der Bewährung geworden ist. Es ist derselbe Gedanke, den er weiterhin Kap. 2, 23 ausspricht: Abraham ist durch das δικαιοῦσθαι Freund Gottes geworden. Und hier sehen wir, wie Jakobus mit Paulus in den dogmatischen Anschauungen

[1]) Die Lesart ἄνθρωπος in Cod. A. und einigen Minuskeln macht als verfehlte Korrektur auf das bedeutsame ἀνήρ aufmerksam.

[2]) Das ὁ κύριος fehlt nach A. B. dem Sinait. ꝛc. und fällt aus nach Lachm., Tischendorf u. a. Gestützt auf Codd. G. K. u. a. (C. ohne Art.), die syrische Übersetzung ꝛc. hat es Theile in Schutz genommen. Einige Minuskeln und Übersetzungen lesen ὁ θεός. Da die Einschaltung sich leichter erklärt als die Auslassung, so kann man annehmen, daß der Apostel mit dem λήμψεται auf das λήμψεταί τι παρὰ τοῦ κυρίου zurückblickt. Indessen haben abschließende Sentenzen gewöhnlich einen in sich abgeschlossenen Ausdruck. Wir folgen also Bouman (S. 63).

übereinstimmt, denn auch Paulus läßt Röm. 5, 3 auf die ὑπομονή die δοκιμή folgen. Die subjektive und innerliche Seite dieser Bewährung ist aber das σφραγίζεσθαι nach Eph. 1, 13. Krebs, Augusti u. a. haben das δόκιμος unpassend auf die dem Wettkampfe der Athleten vorangehende Prüfung bezogen, Gebser, Theile u. a. auf die Läuterung der Metalle durchs Feuer, was in sofern auch unrichtig ist, als das letztere Bild den Begriff der Läuterung voraussetzt, der zwar auch in der Prüfung liegt, aber nicht mit ihr identisch ist. Dieselbe Situation setzt als Läuterung die Sicherheit des Erfolges voraus, als Prüfung stellt sie dieselbe in Frage, als Versuchung bringt sie dieselbe in Gefahr. De Wette und Wiesinger nehmen keine bildliche Beziehung an; doch werden wir durch die Krone des Lebens, welche hier verheißen wird, wenigstens erinnert an die Anschauung des Wettlaufs auch bei Paulus (1 Kor. 9, 24; 2 Tim. 2, 5). — **Empfangen die Krone des Lebens.** Der Ausdruck στέφανος, Kranz, Siegeskranz, Ehrenkranz, wird in seiner vollsten Bedeutung zur Krone, und so dürfen wir ihn hier nehmen, gemäß Matth. 5, 9 und Offenb. 5, 10. — Τῆς ζωῆς erklärt Huther als Genitiv der Apposition: „Die ζωή, d. i. das ewige, selige Leben, ist der Ehrenkranz, womit der Ausharrende geschmückt wird." Allein Joh. 3, 36 heißt es: der Gläubige hat das ewige Leben; und sollte 2 Tim. 4, 8 die Krone der Gerechtigkeit heißen: die Gerechtigkeit wird mir als Krone verliehen? Wenn die Krone den Ehrenkranz der vollendeten Bewährung bezeichnet, wie sie im Glaubensleben gereift, aber auch von Gott objektiv zuerkannt und verherrlicht wird, so ist die Krone des Lebens, die dem Leben, das sich zur Krönung entfaltet hat, geschenkte Krone als Leben, das Summum des Lebens als Ehrenpreis des Lebens; unser Genitiv also der des Besitzes oder der Zugehörigkeit, (vergl. 1 Petri 5, 4; Offenb. 2, 10). Wenn etwa die Satzungsmänner jener Zeit mit Bezug auf Ps. 1 sagten: Glückselig ist der Mann, der stets auf das Gesetz hält, er ist der Baum an den Wasserbächen, seine Blätter welken nicht, d. h. sein Leben wird immer grünen, so gewann der Makarismus des Jakobus, seine Fortdauer und seine Lebensverheißung damit noch eine besondere Bedeutung. Man wird nun allerdings nicht mit Zwingli, Michaelis, Wiesinger u. a. behaupten können, daß diesem Bilde wie bei Paulus 1 Kor. 9 die Vorstellung der griechischen Wettkämpfe zum Grunde liege. Aber auch bei den Juden war doch die Krone oder das Diadem nicht bloß, „ein Sinnbild besonderer Ehre" (Huther mit Beziehung auf Ps. 21, 4; Weisheit Sal. 5, 16. 17), sondern auch einer dem wohlbestandenen Lebenskampf von Gott zugeteilten Ehre. Die Voraussetzung, daß das beharrliche Ringen in einer höheren Lebensbahn die Bedingung des Diadems sei, war den Juden wie den Griechen eigen und findet sich mehr oder minder in der ganzen Menschheit in den mannigfachsten Gestalten wieder. Dieses Lebensgesetz galt im Alten Testament besonders von dem typischen Juda, von David, vom idealen Menschen (Ps. 8), vom Messias (Ps. 110). Die Krone der Gläubigen wird 1 Kor. 9, 25 dem vergänglichen Ehrenkranz entgegengesetzt; auch wird 1 Petri 1, 4 und 5, 4 darauf angespielt. Weshalb fehlt hier der Gegensatz? Die Juden und Judenchristen jener Zeit konnten sich leicht auf ihn besinnen; alle ihre Schwärmer wollten das zionitische Reich, die Krönung ihres chiliastischen Messias, die Bekränzung der jüdischen Weltherren erleben. Darum weist auch Petrus (Kap. 5) die duldenden Christenhirten hin auf die Krone der Herrlichkeit, und auch die Verheißung des Hebräerbriefes ist das unerschütterliche Reich, (Kap. 12, 28). — **Welche er** [der Herr] **verheißen hat.** „Ist ὁ κύριος richtige Lesart, so ist darunter nicht Christus (Baumgarten, Schneckenburger), sondern Gott (Gebser, Theile, Wiesinger) zu verstehen." Huther. Das heißt dann dennoch: der in Christo geoffenbarte Gott. Ob aber Jakobus nicht eben durch die Auslassung zu einer Ergänzung veranlassen wollte, die er vorbereitet hatte durch V. 1? S. dagegen die kritische Note. — **Denen, die ihn lieben.** (Kap. 2, 5; Ps. 97, 10; 145, 20; Röm. 8, 28; 2 Tim. 4, 8). Die Liebe zum Herrn ist also für Jakobus wie für Paulus das eigentliche unvergängliche Wesen des Glaubens, seine Wurzel, sein Saft und seine Krone; und sie ist es, welche sich in der Beharrlichkeit bewährt, durch sie vollendet (vergl. Joh. 15).

(Grundgedanken s. S. 51; Homiletische Andeutungen S. 53.)

## III. Erste Erinnerung in Beziehung auf die erste Gestalt der Versuchung: die Schwärmerei.

Die Warnung vor der Schwärmerei, welche die versucherische Sache als Gottes Sache darstellt. Die häßliche Gestalt der Selbstversuchung der Irrenden und ihr Ende, der Tod. Die gegenübertretende Beständigkeit des Vaters der Lichter in seinem segnenden Walten und die Erhabenheit seiner durch das Wort der Wahrheit gebornen fürstlichen Kinder.

Kap. 1, 13—18.

(V. 16—21, Perikope am Sonntage Cantate.)

13 Keiner, der versucht wird [in der Versuchung steht], soll sagen: von Gott[1]) werde ich
versucht; denn Gott ist unversuchbar gegen böse Dinge, er selber aber versucht [von sich
14 aus] niemanden. *Ein jeder aber wird versucht, indem er von seiner eigenen Lust ab-
15 gezogen wird [abfällig gemacht] und angelockt wird [von dem bösen Reiz]. *Darauf, wenn
die Lust empfangen hat [befruchtet ist], gebieret sie die Sünde, die Sünde aber, wenn sie
16 vollendet ist [gereift ist], gebieret den Tod. *Laßt euch nicht irre führen, meine geliebten
17 Brüder! *Jegliche gute Bescherung und alle vollkommene Gabe [Schenkung] kommt [und
kommt] von oben hernieder, von dem Vater der Lichter [Lichtwesen], bei welchem nicht vor-
18 handen ist ein Wechsel, noch ein Schattenwurf von einer Umkehr. *Nach freiem Rath-
schluß hat er uns gezeuget durch das Wort der Wahrheit, damit wir wären eine [Art von]
Erstlingsschaft seiner Geschöpfe.

### Exegetische Erläuterungen.

1. Inhalt: Die erste Gestalt der Versuchung Schwärmerei: Die Darstellung des Versuchergedankens als Gottes Sache und Warnung vor dem Blendlicht dieser Versuchung (V. 13). — Die häßliche Gestalt der Selbstversuchung der Irrenden und ihr Ende der Tod (V. 14—16). — Das gegenübertretende Bild des wahren Gottes in seinem segnenden Walten und in seiner unerschütterlichen Beständigkeit (V. 17). — Die Erhabenheit seiner durch das Wort der Wahrheit gezeugten fürstlichen Kinder (V. 18).

2. Die erste Gestalt der Versuchung Schwärmerei, wonach sie sich als eine herrliche Gottessache oder Gottesmahnung darstellt. **Keiner, der versucht wird, soll sagen.** Warnung vor dem Blendlicht der Versuchung (V. 13). Es ist nicht richtig, wenn man sagt: dem ὃς ὑπομένει πειρασμόν stellt Jakobus den ὃς πειράζεται gegenüber ꝛc. Ähnlich wie Huther, Pott, Olshausen, Schneckenburger u. a. Denn wie könnte jemand die Versuchung bestehen, ohne erst versucht zu werden? Allerdings deutet Jakobus mit dieser Abmahnung hin auf solche, die wirklich sagen, sie würden von Gott versucht (was auch durch den stärkeren Ausdruck des Partizips angedeutet ist), aber auch diese noch will er bessern, seine besseren Leser aber vor ihrem Irrtum warnen. Nach Calvin (und Wiesinger) handelt Jakobus hier de alio tentationis genere. Die Sache liegt aber einfach so, daß Jakobus den einen großen πειρασμός jetzt nach den einzelnen ποικίλοις πειρασμοῖς auseinanderlegt, und hier also beginnt er mit der ersten Gestalt der Versuchung. Soll sagen. Das λεγέτω nach Schneckenburger u. a. cogitet oder sibi persuadeat, was allerdings mit gesetzt ist, aber nicht genügt, wie Huther richtig bemerkt; bei dem Sagen aber schwebt dem Apostel ein ungemein vielfaches Sagen der judaisirenden Judenchristen und Juden vor. — **Von Gott werde ich versucht.** Grotius, Hottinger u. a. haben richtig empfunden, daß das Wort versuchen in dem ersten und dem zweiten Ausdruck nicht ganz den gleichen Sinn habe, und Huther behauptet dagegen ohne genügenden Grund, es müsse in beiden Fällen das Gleiche gemeint sein, innerlich zur Sünde gereizt werden. Niemand sage: von Gott werde ich innerlich zur Sünde gereizt; mit dieser Ermahnung konnte Jakobus unmöglich die zwölf Stämme warnen. Nur haben die erwähnten Ausleger die richtige Unterscheidung nicht, wenn sie sagen, es heiße das erste Mal: adversa pati, das andere Mal: malis ad defectionem sollicitari. Es ist ein sententiöses Oxymoron, welches den Gedanken ausspricht: Niemand sage, der Anreiz, welcher für ihn wirklich eine Versuchung ist, und zwar am Ende

[1]) Der Artikel τοῦ vor θεοῦ ist nur durch einzelne Minuskeln unterstützt. Der Sinait. liest ὑπό. Im 17. V. liest derselbe irrigerweise ἀποσκιάσματος.

eine teuflische (Kap. 3, 15), in die er schon verwickelt steht (*πειραζόμενος*), sei eine Mahnung Gottes, eine Sache Gottes, ein Antrieb, seine Ehre zu behaupten. Das nämlich sagten etwas später die Juden wirklich bei ihrem Aufstand gegen die Römer, das sagten sie jetzt schon bei den Äußerungen ihres Fanatismus gegen die Heiden, und auch die judaisirenden Judenchristen sagten in ähnlicher Weise: Gott will, daß wir seine Satzungen behaupten und uns darum auch von den Heidenchristen absondern, sofern sie nicht ganz oder teilweise das Gesetz annehmen. Jakobus aber hat ohne Zweifel die pikante Form des Ausdrucks gewählt, um jenen Sagenden den Vorwurf zu machen, daß sie, wenn auch unbewußt, Gott zum Urheber böser Dinge machen wollten. Daß er aber gegen eine allgemein oder vielfach verbreitete Frechheit unter den Judenchristen, wonach sie bewußte Versuchungen zum Bösen Gott schuld gegeben hätten, hier eifere, ist schlechterdings nicht anzunehmen; dafür liegen keine Indizien vor. So konnten die Sadduzäer nicht reden, so auch nicht die Pharisäer oder Essäer (wie Ittig, Schneckenburger u. a. mit Beziehung auf die Lehre der letzteren von der *εἱμαρμένη* meinten); noch weniger kann hier auf Simon Magus hingezielt sein (Calow), aber ebensowenig haben wir es hier bloß mit der allgemeinen Neigung des natürlichen Menschen zu thun, die Schuld des *πειράζεσθαι* irgendwie auf Gott zu schieben, welche die Juden verstärken konnten durch Mißdeutungen des Alten Testaments (Huther; s. auch die Note, S. 59, und Spr. 19, 3; Sirach 15, 11. 12), denn wir haben es in unserm Briefe durchweg nicht mit bloßen Allgemeinheiten, sondern mit konkreten Beziehungen zu thun. — Das Wort *ὅτι* öfter vorkommende Anführungsformel. Das *ἀπό* nach Huthers bemerkenswerther Erinnerung nicht so stark als *ὑπό*. — **Denn Gott ist unversuchbar.** Die Begründung des Vorigen durch eine zweigliedrige Aussage über Gott. Erstlich er ist *ἀπείραστος*. Dieses neutestamentliche *ἄπαξ λεγόμενον* ist nicht mit der klassischen Form *ἀπείρατος* (im Sinne von unerfahren) zu vermengen in dem Sinne: Gott hat keine Erfahrung vom Bösen (Schultheß, de Wette, Huther). Auch ist die Fassung des Wortes in aktiver Bedeutung (Luther nach der Vulgata intentator) abzuweisen; die geringe sprachliche Begründung, der Genitiv *κακῶν*, die sich ergebende Tautologie nicht nur mit dem Folgenden, sondern auch mit dem Vorigen spricht dagegen. Die passivisch-adjektivische Fassung aber: nicht versucht, nicht versuchbar, welcher die meisten folgen, ist nicht nur nicht gegen den Sprachgebrauch, wie Huther will (s. das adjektivische *ἀκατάστατος* V. 8), sondern auch nicht gegen den Gedankenzusammenhang, wie derselbe meint. Denn es soll zunächst die Warnung: Niemand sage ꝛc. bekräftigt werden. Dieses Sagen nämlich war eben wie alle Schwärmerei ein Gott versuchen, darum eitel und gottlos, weil Gott sich nicht versuchen läßt. Man könnte daher geneigt sein, unter *κακῶν* maskulinisch schlechte Menschen zu verstehen, doch würde das wohl bestimmter ausgedrückt sein; an Übel zu denken (Oekumenius) liegt nicht nahe, aber auch der Singular, das Böse, erscheint zu allgemein; der Plural deutet in diesem Zusammenhang auf konkretisirte und potenzirte böse Dinge hin. — Zweitens: **Er selber aber versucht niemanden.** Zweite Negation, gerichtet gegen den Inhalt des Satzes: ich werde von Gott versucht (Huther). Das *αὐτός* wird verschieden gefaßt; von Huther als Gegensatz gegen das Folgende in dem Sinne: nicht er versucht, sondern jeder wird versucht ꝛc., von Theile und Wiesinger im Gegensatz gegen das Vorige: er selbstthätig. Und dies ist wohl das Richtige: er läßt sich nicht von Gott versuchenden Schwärmern in ihr unheiliges Interesse hineinziehen, er selber aber von sich aus wird Versucher an keinem Menschen; das Versucherische in der Prüfung, die er verhängt, ist nie von ihm. Also beides ist zu betonen: Er nicht — versucht niemand nicht. Mit Bezug auf die scheinbar entgegengesetzt lautenden Schriftstellen (1 Mos. 22, 1; 5 Mos. 8, 2 u. a.) muß man zuvörderst die Versuchung und die Verstockung so bestimmt unterscheiden, wie den Abraham und den Pharao. Gott versucht nach dem konkreten alttestamentlichen Ausdruck den Abraham, indem er ihn in eine Prüfung stellt, woran sich die überlieferte Volksvorstellung als Element der Versuchung hängt; er versucht den Pharao, indem er ihn in eine Prüfung stellt, worin sich das Gericht seiner Selbstverblendung vollenden muß. Er hat also durchaus keinen Teil an der Versuchung selbst als Anreiz zum Bösen, er konkurrirt aber bei der Versuchung durchweg, und zwar am Anfang prüfend, am Ende richtend, auf den Mittelstufen züchtigend oder strafend. In Beziehung auf das strafende Moment in der Versuchung beten wir: führe uns nicht in Versuchung. Er ist, wie Calvin bemerkt, nie Urheber des Bösen selbst.

3. Die häßliche Gestalt der Selbstversuchung der Irrenden durch die böse Lust und die Frucht, der Tod (V. 14—16). **Ein jeder aber wird versucht.** Es ist unrichtig, wenn Wiesinger das Versuchtwerden an unserer Stelle von dem Hineingerathen in die Versuchung (V. 2) als einen inneren Vor-

gang durchaus unterscheiden will. Vielmehr zeigt die Darstellung der versuchenden Lust unter dem Bilde der Buhlerin, daß Jakobus sich die eigene Lust des Versuchten objektiv denkt in einer ihm äußerlich entgegentretenden Thorheit, wie dies auch Sprüche Sal. 7, 5 ff. der Fall ist. Darin freilich ist er in seinem Rechte, wenn er den oben gezeichneten Gang des Wohlverhaltens in der Versuchung in Gegensatz bringt zu dem hier gezeichneten Gange des Mißverhaltens. Darauf kommen wir später. Die objektive Thorheit also, die dem Versuchten entgegentritt, ist nach dem Sinne des Apostels im wesentlichen nichts anderes, als seine selbsteigene (*ἰδία* betont) Begierde; erstlich, weil sie sich auch als Versuchung der Welt und des Satans aus derselben ungöttlichen *ἐπιθυμία*, dem alter ego seiner eigenen Sündigkeit, gebildet hat, und zweitens, weil seine ihm gegenständlich gewordene böse Lust nur durch seine subjektive böse Lust Macht über ihn gewinnen kann. Wenn wir nach einer wohlbegründeten Unterscheidung versucht werden von der Welt, vom Teufel und von dem eigenen Fleisch und Blut, so ist dies näher so zu bestimmen: auch die Versuchung der Welt und des Teufels ist in ihrem Wesen die überall homogene Welt- und Selbstsucht, und nur in der eigenen subjektiven bösen Lust des Menschen kann die Versuchung für ihn zu einer verstrickenden Versuchung im engeren Sinne werden. So war die große Versuchung jener Zeit für Juden und Judenchristen überall nur eine; alle diese glänzenden, vielfarbigen Schwarmbilder, die dem einzelnen verlockend gegenüber traten, hatten sich gebildet aus dem Stoff des chiliastisch weltlüsternen geistlichen Stolzes. Auf diese Eigenheit in dem blendenden Objekt legt nun Jakobus das Hauptgewicht, weil jeder in seiner eigenen Macht, in der Überwindung seiner selbst die Welt und den Satan überwinden muß. Fürs erste müssen wir nun sehen, wie er die *ἰδία ἐπιθυμία* objektivirt in dem Bilde der Buhlerin. Nach Theile und Wiesinger sollen die Worte: Ein jeder ꝛc. so konstruirt werden: Ein jeder wird von seiner eigenen Lust versucht, indem er nämlich gereizt ꝛc. Der reine Ausdruck des Gegensatzes: von Gott versucht, von seiner eigenen Lust versucht, scheint dafür zu sprechen. Aber damit wird das weiterhin folgende Bild gleich in der Anlage verwischt. Der Sinn ist vielmehr: Ein jeder wird versucht, indem er ꝛc., nach der Konstruktion von Luther, de Wette, Huther. Das heißt indem die eigene innere Lust ihm als verlockende Buhlerin gegenübertritt. Diese Gestalt ist nämlich gleich angedeutet durch die Verba *ἐξέλκειν* und *δελεάζειν*. Schneckenburger bemerkt davon: verba e re venatoria et piscatoria in rem amatoriam et inde in nostrum tropum translata. Das *ἐξέλκειν* (ein *ἅπαξ λεγ.* im Neuen Testament) ist nicht synonym mit *δελεάζ.* (Pott: protrahere in littus), kaum hat es überhaupt eine besondere Bedeutung in der res venatoria (Schultheß: elicere bestias ex tuto); in der res amatoria aber kann es als das Herauslocken des Menschen aus seiner Innerlichkeit und Selbständigkeit durch blendendes Interesse von der eigentlichen Anlockung unterschieden werden (Ablocken und Anlocken). Das *δελεάζειν* (von *δέλεαρ*, esca exposita ad capienda animalia) kommt noch 2 Petri 2, 14. 18 vor und hat auch bei den Klassikern in tropischer Bedeutung immer einen üblen Sinn. Nun darf man aber die Partizipia *ἐξελκόμενος* ꝛc. nicht unbeachtet lassen; sie bezeichnen den Werdeprozeß, in welchem die Versuchung zur Verstrickung wird, indem der Mensch in ihr stehen bleibt. Erst wird er aus seiner inneren Fassung und Festung herausgezogen, dann vollends angezogen von der Lockung der Buhlerin. Die eigentliche innere Entscheidung wird dann weiterhin ausgesprochen mit *εἶτα συλλαβοῦσα*. Mit der *ἐπιθυμία* aber wird nicht die „unschuldige Sinnlichkeit“ bezeichnet. „Das Wort steht wie überall im Neuen Testament (außer wo ein bestimmtes Objekt derselben, wie Luk. 22, 15; Phil. 1, 23; 1 Thess. 2, 17, genannt ist) auch ohne Hinzufügung von *κακή*, *σαρκική* oder ähnlich, sensu malo.“ (Huther.) Die *ἐπιθυμία* ist allerdings nicht die Erbsünde an sich, wie Huther richtig bemerkt, aber ebenso wenig bloß eine aus der Erbsünde entstehende böse Lust zur That, wie er gegen Wiesinger behauptet, dessen ungefähr gleichlautende Erklärung er bedenklich findet. Sie ist die Erbsünde in ihrer konkreten Aktivität selbst („prava concupiscentia“), nach ihrer positiven Seite als Welt- und Selbstsucht, wie sie sich nach den verschiedenen Situationen unendlich verschieden gestaltet. Halten wir mit Pott die bildliche Schilderung von verschiedenen Personifikationen fest, so ist hier nicht von vier, sondern von drei Generationen die Rede. Es folgen einander die buhlerische Mutter oder die *ἐπιθυμία*, die buhlerische Tochter oder die *ἁμαρτία* als Sünde im engeren Sinne oder Thatsünde, und als Sohn und Enkel der wollüstigen Mütter der mörderische Sohn, der Tod. Indem sich der Mensch mit seinem Willen der Verlockung der bösen Lust hingibt, wird das sittliche Verhältnis zu einer Art von böser Naturfolge, das Weitere macht sich wie von selbst. Die Lust wird schwanger und ge-

biert die Sünde. Diese aber gebiert wie aus sich selbst, oder gemäß ihres wesentlichen Zusammenhangs mit der ἐπιθυμία, indem sie mit ihrer eigenen Reife den geerbten Todeskeim zur Reife bringt, den Tod. — **Darauf, wenn die Lust empfangen hat.** Hiermit ist die eigentliche Hingebung des Menschen an seine böse Lust bezeichnet, aber in einer Form, welche andeutet, daß sich das erwarten ließ, weil er stehen blieb in der Verlockung (δελεαζόμενος). Die böse Lust ist befruchtet, d. h. sie ist Meisterin geworden über den Willen des Menschen. — **Gebieret sie die Sünde** (וְתַהַר וְתֵלֶד). Nach de Wette u. a. soll die ἁμαρτία die innere That der Sünde bezeichnen, die ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα die äußere Thatsünde. Indessen erinnern Wiesinger und Huther mit Recht, die innere That liege schon in συλλαβοῦσα. Dagegen fassen Calvin, Schnekkenburger, Wiesinger u. a. die ἁμαρτ. ἀποτελ. als das ganze sündliche Leben. Huther aber will darunter die gleiche Thatsünde verstehen, diese aber in ihrer ganzen Entwickelung durch ihre einzelnen Momente, bis sie sich den Menschen ganz dienstbar gemacht hat, so daß jede Reaktion aufhört. „Denn ἀποτελεῖν ist weder = perpetrare (Pott), oder operari (Laurentius), noch τίκτειν (τεχθεῖσα, Baumgarten), sondern = vollenden; also ἡ ἁμαρτ. ἀποτελ. die zur Vollständigkeit ihrer Entwickelung hindurchgeschrittene Sünde." Da die Sünde zuerst als Neugeburt zum Vorschein kommt, so liegt die Anspielung auf die zur Maturität gelangte junge Buhlerin, welche einzelne Ausleger in dem ἀποτελεσθεῖσα fanden, nicht außer dem Gedankenkreise des Jakobus; der Ausdruck freilich hebt es hervor, daß sie zu einem falschen τέλος gekommen, welches die Antithese bildet zu dem τέλος, wozu der gläubige Israelit in seinem Wohlverhalten kommt. Das wahre Judentum ist zum Christentum gereift, der Judaismus zum antichristlichen Abfall. Dem Sinne nach fällt nun wohl die Auslegung von Wiesinger mit der von Huther ziemlich zusammen; die letztere aber hat den Vorzug, daß sie das Bild der sich vollendenden Sünde selbst bestimmt festhält. Sie **gebieret den Tod.** „Das Wort ἀποκύει (im Neuen Testament sonst nur noch V. 18) unterscheidet sich von τίκτει nur dadurch, daß jener Ausdruck bestimmter andeutet, daß die ἁμαρτία von vorn herein mit dem θάνατος schwanger ist." (Huther.) Unter dem Tode verstehen Huther und Wiesinger den zeitlichen und ewigen Tod zugleich (Röm. 6, 23). Zwischen beiden mitten inne liegt aber der historische unabsehbare Tod, als unabsehbarer Untergang von dem absoluten immer noch zu unterscheiden, und sobald wir die konkrete Bedeutung der Stelle ins Auge fassen, fällt dieses Todesmoment besonders ins Gewicht. Und hier müssen wir an den Gegensatz erinnern, den Wiesinger zwischen V. 3, 4 und unserer Stelle gefunden hat. Den ersten Satz: der Prüfung des Glaubens durch Trübsal entspricht die Reizung des Willens durch die Lust, halten wir für falsch; in Versuchung fallen und versucht werden ist eins. Aber das Bewußtsein um das πειράζεσθαι und das ἐξελκόμενος und δελεαζόμενος sein, verbunden mit dem Gegensatz der wirksamen πίστις dort und der wirksamen ἐπιθυμία hier: dies ist ein wirklicher Gegensatz. Sodann ist der zweite die ὑπομονή dort und die ἁμαρτία hier. Ferner das ἔργον τέλειον dort und die ἁμαρτία ἀποτελ. hier. Endlich das τέλειοι dort (verbunden mit dem στέφανος τῆς ζωῆς V. 12) und der θάνατος hier. Die beiden letzteren Gegensätze hat Wiesinger zusammengefaßt. Beziehen wir nun die ganze Stelle auf die Zeitverhältnisse des Jakobus, so ist die vollendete Sünde der vollendete Abfall des jüdischen Volks und der Tod sein geschichtliches Gericht (s. Kap. 5 und Röm. 10). Natürlich wird damit die allgemeinere Bedeutung unserer Stelle, welche die Aussicht auf den ewigen Tod eröffnet, sowie die speziellste, nach welcher jede Todsünde einen geistlichen Tod zur Folge hat, nicht ausgeschlossen. Noch ist hier zu erinnern an die verschiedenen Lehrtropen: die Sünde gebiert den Tod (Jakobus), die Sünde hat den Tod als Sold oder Strafe zur Folge (Paulus), die Sünde ist der Tod (Johannes). Ebenso ist die Stelle gegen die (katholische) Folgerung zu verwahren, die Sünde als solche sei zu unterscheiden von der bösen Lust mit Calvin: neque enim disputat Jacobus, quando incipiat nasci peccatum, ita ut peccatum sit et reputetur coram deo, sed quando emergat. Dazu allerdings veranlaßt Jakobus mit der ganzen Heiligen Schrift, die innere Thatsünde oder den bösen Rath des Herzens zu unterscheiden von den unmittelbaren natürlichen Regungen der sündlichen Begierde. Endlich ist die Voraussetzung zu meiden, als ob Jakobus mit diesem abschreckenden Bilde bloß didaktisch beweisen wollte, die Versuchung komme nicht von Gott. Seine Leser sollen dieselbe auch nach ihrem eigensten Wesen, Ursprung und Wirken kennen lernen. Daher: **laßt euch nicht irre führen.** Bezieht sich dieser Satz auch auf das Folgende mit (Theile) und nicht lediglich auf das Vorige (Gebser), so waltet doch noch mehr die Beziehung auf das Vorangegangene vor (Wiesinger), als auf das Folgende. Und zwar wird der Aus-

druck die volle Prägnanz einer Warnung vor objektiven Bildern und Geistern der Versuchung haben, nach de Wette: lasset euch nicht irre führen, nicht nach Gebser: irret nicht. Die Wärme dieser Warnung wird erhöht durch den Zuruf: meine geliebten Brüder! Das Stärkungs- und Bekräftigungsmittel für diese Ermahnung aber sollen sie allerdings in der nachfolgenden Belehrung über den wahren, Gott der Offenbarung finden. Huther: „Dieselbe Formel findet sich 1 Kor. 6, 9; 15, 33; Gal. 6, 7 (ähnlich 1 Joh. 3, 7); in allen diesen Stellen geht sie einem dem christlichen Bewußtsein gewissen Gedanken, durch den ein vorhergehender Ausspruch seine Bestätigung erhält, voraus."

4. Das gegenübertretende Bild des wahren Gottes ꝛc. (V. 17). **Jegliche gute Bescherung.** Man erlaube uns den Hexameter (worüber s. Winer S. 705) wieder zu geben, da wir eben nur durch die genauere Berücksichtigung des Textes darauf geführt worden sind. Neben δώρημα stehend wird doch δόσις nicht, wie Huther will, dasselbe bedeuten können, sondern δόσις ist in erster Linie der Akt des Gebens, erst in zweiter Linie die Gabe. Neben δώρημα aber, als der Bezeichnung der Gabe, des Geschenks, wird es jedenfalls zur geringeren Gebung, wogegen δόρημα bedeutender ins Gewicht fällt. Dazu kommt die Steigerung der Adjektive ἀγαθή, τέλειον. Es ist allerdings nicht begründet, die δόσις auf Gaben des Naturreichs zu beziehen, das δώρημα auf die Gaben des Gnadenreichs, aber daraus folgt noch keine Identität (wie Huther meint), die hier recht tautologisch ausgedrückt wäre. Die Erklärung muß von dem τέλειον ausgehen. Es korrespondirt gemäß dem neutestamentlichen Begriff der τελείωσις mit dem ἔργον τέλειον und den Christen als τέλειοι (V. 2) und mit der ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα (V. 15). Und wie das vollkommene Werk zu begreifen ist nur als die konsequente Bethätigung des theokratischen Glaubens im Christentum, der τέλειος als der christlich entschiedene, die vollendete Sünde als die Sünde des christusfeindlichen Abfalls, so ist auch das δώρημα τέλειον die im Christentum vollendete Gottesgabe. Unser δώρημα erinnert an Christus als χάρισμα (Röm. 5, 15); doch ist hier wohl die christliche Offenbarung in ihrer Gabenfülle gemeint. Demgemäß wäre denn πᾶσα δόσις alles, was dieses vollendete Geschenk eingeleitet hat in der alten Zeit, besonders im Alten Bunde, nach Analogie von Hebr. 1, 1. Die Leser hier wie dort sollen wissen, daß der einige Gott über dem Unterschied und Gegensatz des Alten und des Neuen Bundes waltet. Es lag nahe, daß einzelne Ausleger (Raphelius, Augusti) das πᾶσα und πᾶν exklusiv fassen wollten. Der Gegensatz schien nahe gelegt: Gott versucht niemand, sondern nichts als Gutes kommt von ihm. So wäre der Gegensatz distinkter ausgedrückt, allein der Apostel hat ihn reicher ausdrücken wollen: nicht nur nichts Böses kommt von ihm: alles Gute vielmehr kommt von ihm. Und zwar ist es ἄνωθεν καταβαῖνον in steter Permanenz, ein ewiger Regen und Sonnenschein von Gaben. Das Partizip ist zu beachten, und wir sollten eigentlich übersetzen: es kommt und kommt. Auch ist der Ausdruck Gabe für δώρημα schwach, und Schenkung wäre noch gewichtiger als Geschenk. — **Von dem Vater der Lichter.** Huther und Wiesinger sind darin einverstanden mit den meisten Neueren, daß unter den Lichtern nur die Himmelslichter zu verstehen seien. Wir glauben aber nicht, daß für eine solche abnorme Ausdrucksweise irgend eine Schriftstelle angeführt werden kann. Ps. 136 heißt es von den Sternen in der Septuag. τῷ ποιήσαντι φῶτα μεγάλα (Jer. 4, 23), τὰ φῶτα αὐτοῦ. Die Schrift aber unterscheidet durchweg zwischen machen, schaffen und zeugen ebenso wie das Symbolum Nicaenum. Auch soll die Stelle (Hiob 38, 28) doch sicher nicht sagen, daß der Regen Gott zum Vater habe. Es wird freilich (auch abgesehen von den Erklärungen der Lichter: die Erkenntnis [Hornejus], die Freude [Michaelis], die Weisheit oder Güte [Wolf]) nicht nötig sein, an die Urim und Thummim zu denken (Heisen), selbst der Gedanke an die Engel (Kern, Olshausen) muß zurücktreten. Aber näher liegt es, an die Bergpredigt zu denken, zu welcher Jakobus in so inniger Beziehung steht. Hier werden (Kap. 5, 14) die Jünger τὸ φῶς τοῦ κόσμου genannt und V. 16 werden sie als Leuchter oder Lichtträger von ihrem Licht selber unterschieden. Der Messias heißt im Alten Testament häufig ein Licht (Jes. 9, 2; 49, 6 ꝛc.) und im Neuen Testament nennt er sich selber so (Joh. 8, 12; vgl. Kap. 1, 4 u. a. St.). Auch den Täufer nennt er ein Licht (Joh. 5, 35) und Phil. 2, 15 heißt es von den Christen: ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ. Wenn man für die genannte Auslegung anführt, Gott selbst werde φῶς genannt (1 Joh. 1, 5) (vgl. 1 Tim. 6, 15), so ist doch dieser ethische Begriff von dem physischen streng zu unterscheiden. Die folgenden Metaphern: παρ᾽ ᾧ, sollen für die Auslegung sprechen; die aber konstituiren einen Gegensatz zwischen Gott als dem schattenfreien Licht und den symbolischen Lichtkörpern, die nicht ohne

Schattenwurf sind. Vollends aber im 18. Verse werden die Gläubigen als gottgezeugte Kinder, als eine ἀπαρχή von den κτίσματα selbst unterschieden. Das Scholion ap. Matth.: ἤτοι τῶν ἀγγελικῶν δυνάμεων, ἢ τῶν πεφωτισμένων ἀνθρώπων, wird also mit dem letzteren Satze recht haben in dem Sinne, daß hier die ganze Reihe der Organe der Offenbarung von Abraham bis auf Christus als Repräsentation aller guten Geister gemeint ist. — **Bei welchem** (als ihm eigen) **nicht vorhanden ist.** Wir fassen die Stelle so in Bezug auf das ἔνι, ohne in die Frage einzutreten, ob ἔνι eine eigentümliche Form sei (Buttmann, Winer), oder abgekürzt aus ἔνεστι (Meyer, Huther). — **Ein Wechsel, noch ein Schattenwurf.** Man muß zuvörderst beachten, daß diese Ausdrücke sonst nicht im Neuen Testament vorkommen. Sodann ist der erste Ausdruck als der allgemeinere nach dem zweiten bestimmteren zu erklären. Die griechischen Ausleger (Oecumenius, Theophylakt u. a.) finden nun alles Bildliche bloß in dem ἀποσκίασμα: bei Gott ist keine Veränderung noch ein Schatten, d. h. eine Spur, ein Anschein eines Wechsels, oder auch eines Rückhalts; ihnen folgten die neueren: Morus, Rosenmüller, Hensler, Theile. Die lateinischen Ausleger dagegen (Justinianus, Estius, a Lapide u. a.) bezogen den letzteren Ausdruck ad solis vicissitudines et conversiones. Dann auch Luther (s. d. Übersetzung), Grotius, Wetstein, Flatt, Schultheß. Eine ausführliche Verhandlung findet man bei Gebser, welcher die Stelle erklärt: der aus der Sonnenwende entstehende Schatten. Wiesinger denkt an Mondwechsel, Sonnen- und Mondfinsternisse, indem er die Beschattung als Wirkung der τροπή faßt; ähnlich Huther: das Beschattetwerden des Gestirns, das durch die wechselnde Stellung desselben bewirkt wird. Indessen sind Sonnen- und Mondfinsternisse allzu seltene und flüchtige Erscheinungen, um einen prägnanten Ausdruck abzugeben für den hier vorliegenden Gedanken. Und mögen hier auch keine termini technici der Astronomie angewandt sein (wie Huther bemerkt) im eigentlichen Sinne, so kannte doch die Weltanschauung aller Zeiten so viel Astronomie, um den täglichen phänomenologischen Umlauf von Sonne, Mond und Sternen als die Ursache aller nächtlichen Verschattungen der Erde zu erkennen. Die Sonne hat nicht nur ihre jährliche, sondern auch ihre tägliche Sonnenwende. In gleicher Weise gehen Mond- und Sternbilder auf und unter und lassen uns dann die volle Nacht. In ganz anderem Sinne aber ist Gott das Licht der Welt, eine Sonne, die nicht untergeht. Darauf weist die Schrift hin (Ps. 139, 9. 12; Hiob 34, 22), wie schon die Feuersäule im Lager der Israeliten. Wenn aber der Ausdruck τροπῆς ἀποσκίασμα einen solchen phänomenologischen Schattenwurf der umwendenden Gestirne bezeichnet, so wird auch παραλλαγή nicht mit Huther ganz allgemein zu fassen sein = Veränderung, sondern als eine metaphorische Bezeichnung der Wechselung des Standorts. Diese Abwechselung ist das erste; das stete Fortrücken der Gestirne, die Umwendung resultirt daraus. Wenn nun die Gestirne, als die geschaffenen symbolischen Zeichen des göttlichen Lichtwesens, diese Eigenschaft haben, daß sie nicht ohne Schatten und Nacht sind, so bildet sich der Gegensatz, daß Gott als der Vater der Lichter sich ewig gleich bleibt, nicht nur an sich, sondern auch in der Erscheinung dieser Lichter. Das heißt denn: mit dem Alten Testament macht er keinen Umlauf, der einen Nachtschatten werfen könnte auf das Neue (wie später der Talmud einen solchen hat machen wollen), und ebenso wenig läßt er mit dem Neuen Testament einen Nachtschatten fallen auf das Alte Testament (nach der späteren Meinung der Gnostiker und aller Rationalisten). Der Vater der Lichter bleibt sich auch in diesem Gegensatz gleich.

5. Die Erhabenheit der durch das Wort der Wahrheit gezeugten Kinder Gottes. **Nach freiem Rathschluß hat er uns gezeuget.** Der Zusammenhang dieser Worte mit dem Vorigen wird verschieden gefaßt: 1) als Koordination: Gott, der Vater der Lichter, ist ebenfalls Urheber unserer Wiedergeburt (Theile); 2) als Exemplifikation: generatio spiritualis, quasi exemplum aliquod donorum istorum spiritualium (Laurentius, de Wette); 3) als Folgerung aus dem allgemeinen Gedanken des Früheren (Huther). Doch kann die Wiedergeburt als Erfahrungssache nicht aus einem Dogma von Gott gefolgert werden. 4) Als Beleg oder Beweis (Gebser, Kern). Wiesinger treffend: „Das größte δώρημα (V. 18), welches in der von Gott gewirkten Wiedergeburt des Menschen durch das Wort der Wahrheit besteht, nennt nun statt alles andern der Verfasser als den leuchtendsten Thatbeweis, daß von Gott nichts Böses, sondern alles Gute komme. Diese That seiner heiligen Liebe ist zugleich die stärkste Mahnung zu einem ihm gefälligen Verhalten (V. 19 ff.)." Der Apostel zeigt also, wie das vom Himmel herabgekommene δώρημα τέλειον sich als solches in seiner Wirkung, der Wiedergeburt der Gläubigen, erwiesen habe. Wenn er aber zugleich die aus der Wiedergeburt sich ergebende hohe Würde, das ὕψος der

Christen, aufs stärkste betont, so entkräftet er damit den Trug der versucherischen Schwärmerei, welcher sie verleiten will, auf chiliastischen und aufrührischen Wegen nach einem falschen Scheinbilde dieser Hoheit zu laufen. Zugleich wird allen Juden dieses wahre Lebensbild ihrer Erhöhung vorgehalten. Das *βουληθείς* steht mit Nachdruck voran. Gemäß seinem festgemachten (Aorist) freien Rathschluß. Das Moment der Liebe (Bengel: voluntate amantissima) liegt zunächst nicht in dem Ausdruck selbst, wohl aber in seinem Zusammenhang. Der Gegensatz ist (nach Beda, Calvin u. a.) die Verdienstlichkeit guter Werke. Näher liegt es zunächst, an die jüdischen Reichsansprüche zu denken (s. Röm. 9), zumal da in dem *βουληθείς* jedenfalls das Moment freiwilliger Entschließung vorhanden ist. „Daß hier von der Wiedergeburt und nicht von der natürlichen Geburt die Rede ist, bezeugt schon das Verbum selbst, denn *ἀποκύειν* ist synonym mit *γεννᾶν* ꝛc. (1 Joh. 3, 9; 1 Petri 1, 23; 2 Petri 1, 4)." So Huther mit Recht gegen Pott, welcher *ἀποκ.* mit facere, efficere erklären wollte. Uns, d. h. die Christen. Doch war die objektive Wiedergeburt der Menschheit in Christo zunächst auch den Juden mit zugedacht als Wiedergeburt des Volks und der Theokratie, und dieses teleologische Moment will nach dem Folgenden mit gewürdigt sein. Sodann ist neben diesem objektiven Moment, das in den Gläubigen seine subjektive Verwirklichung erhalten, auch noch die Emphase wahrzunehmen: von dem Vater der Lichter erzeugt und damit bestimmt zur höchsten Würde. — **Durch das Wort der Wahrheit.** Das Evangelium als Vollendung des ganzen Offenbarungswortes: das Wort der Wahrheit nicht nur im Gegensatz gegen das Gesetz für sich betrachtet oder gar gegen die Gesetzestradition, sondern besonders auch gegen den Lug und Trug der Schwärmerei, welche die Leser zu Söhnen des Reichs zu machen verhieß. Damit klingt auch der Gegensatz der Zeit an: was euch die Versuchung im Trugbilde verheißt, dazu hat uns das Wort der Wahrheit schon gemacht. Das Wort der Wahrheit, d. h. welches Wahrheit ist (Genit. appos.), aber doch auch Ausdruck und Leben der Wahrheit (1 Petri 1, 23; vgl. Ephes. 1, 13; Kol. 1, 5 [= *εὐαγγέλιον*]; 2 Tim. 2, 15). Daß er die Vermittelung dieses Wortes durch Christum meint, ergibt sich aus dem ganzen Briefe, doch ist sein Begriff allgemeiner, weil er schon das ganze Alte Testament als werdendes Christentum mit dieser Vollendung in eins zusammenfaßt. — **Damit wir wären.** Nicht erst würden. Doch ist die teleologische Ausdrucksweise wohl gewählt, um anzudeuten, daß die Juden werden sollen, was die Christen bereits sind. — **Eine** (Art von) **Erstlingsschaft.** Calvin: *Tινά* similitudinis est nota; nos quodam modo esse primitias. Ebenso Huther, Wiesinger, Gebser u. a. Der Apostel hatte aber nicht nötig, das Symbolische seiner Ausdrucksweise in einem durchweg symbolisirenden Briefe erst hervorzuheben. Es verstand sich von selbst. Wir möchten um deßwillen freilich nicht mit Bengel das Bezügliche des Wortes darin finden: quandam habet modestiam, nam primitiae proprie et absolute est Christus. Christus ist hier als Mittler der christlichen Erstgeburt mit inbegriffen. Wohl aber konnte Jakobus bei seinem Ausdruck daran denken, daß die Engel Gottes eine andere Art von Erstlingsschaft der Schöpfung bilden. Man hat aus unserer Stelle geschlossen, die Christen seien auch über die Engel erhaben; jedenfalls werden sie ihnen als ein anderartiger Typus himmlischer Erstgebornen koordinirt. Daß nun die *ἀπαρχή* sich bezieht auf die gottgeweihte Erstlingsfrucht im Alten Bunde (Laurentius: allusio est ad ritum legalem in Vet. Test. de consecratione primogenitorum, frugum, jumentorum et hominum) ist nach dem öfteren Vorkommen des Wortes in diesem symbolischen Sinne außer Zweifel (3 Mos. 23, 10; 4 Mos. 18, 12; 5 Mos. 26, 2). Und so liegt denn auch in dem Worte, daß die Christen ein dem Dienste Gottes geweihtes Volk sind, und zwar als die zuerst Geweihten im Verhältnis zu der noch bevorstehenden Bekehrung der Heiden und „Verklärung der Welt" (Huther). Daraus folgt aber nicht, daß mit der Erstlingsfrucht der Zeit nach der Begriff der Erstlingsschaft der Würde nach beseitigt wäre, wie Huther und Wiesinger wollen. Schon auf dem natürlichen Gebiet ist mit dem Begriff des Erstgebornen oder Gereiften auch der Begriff des Vorzüglichen mehr oder minder verbunden. Im Neuen Testament aber tritt dieser Begriff des Wortes im geistigen Sinne mehrfach hervor (1 Kor. 15, 20. 23; Kap. 16, 15; Offenb. 14, 4). Aber auch ein anderes Moment des Begriffs ist hier entschieden festzuhalten. Wie die Erstlingsfrucht Weissagung und Bürgschaft der nachfolgenden ganzen Ernte war, so ist Christus als *ἀπαρχή* der Auferstehung der Bürge der folgenden Auferstehungsstadien, so ist der Heilige Geist in den Gläubigen Bürge der nachfolgenden Herrlichkeit (Röm. 8, 23); und so sind die ersten Gläubigen aus Israel in ihrer Einheit Bürgen der künftigen Bekehrung des Volks (Röm. 11, 16). Wir finden keinen Grund, hier

irgend eins von diesen drei Momenten fallen zu lassen: 1) das gottgeweihte Erstlingsvolk, 2) die damit gegebene erste Würde der realen Gotteskinder, 3) die lebendige Bürgschaft künftiger Bekehrungen, selbst der Weltverklärung. Gegen das zweite Moment erinnert Huther: dann müsse das τινά nicht dastehen, dagegen zu κτισμάτων ein νέων oder καινῶν kommen. Der Anstoß in betreff des τινά wurde aber oben erledigt, und die Forderung des νέων würde sich gerade umgekehrt aus Huthers Erklärung ergeben. Selbst die Fassung des πρῶτοι als τιμιώτατοι bei Oecumenius und ähnliche sind nicht wider den Gedanken des Apostels; sie sind nur Modifikationen und Konsequenzen des πρῶτοι. — **Seiner Geschöpfe.** Mit diesem Ausdruck, der sich im allgemeinen auf die ganze Schöpfung bezieht, im besonderen aber auf die sittlichen Stiftungen Gottes in der Menschheit, tritt zunächst die zweite Bedeutung der ἀπαρχή hervor, wie Ps. 8; Röm. 8; 1 Kor. 6, 2. 3. Dann aber auch die dritte Bedeutung. Die Christen stehen nicht nur als die ἀπαρχή Gottes über dem Treiben der sittlichen und den Trieben der natürlichen Welt, sie sind als solche auch die Bürgschaft der Verklärung der Welt. Die κτίσματα τοῦ θεοῦ sind also nicht wirklich die καινὴ κτίσις (Olshausen), wohl aber gehört die ἀπαρχὴ θεοῦ auch ihnen an, als eine Bürgschaft, daß sie zur καινὴ κτίσις heranreifen sollen, wie die Erstlingsfrüchte eine ἀπαρχή der heranreifenden Saatfelder sind. Wie reich an vollem christlichen Gehalt dieser Vers ist, darüber vgl. man die treffliche Ausführung bei Wiesinger, S. 88 ff. Besonders ist zu beachten, wie stark hier bei Jakobus die paulinischen Grundbegriffe anklingen; in dem βουληθείς die Erwählung, die freie Gnade, in dem ἀπεκύησεν die Lehre von der Wiedergeburt und neuen Kreatur, in dem λόγος ἀληθείας der Gegensatz gegen Gesetz und Symbol, in der ἀπαρχή nicht nur das Verhältnis der Christen zur Welt, sondern auch insbesondere der Judenchristen zu den Juden (Röm. 10), und in den κτίσματα seine Lehre von der Weltverklärung durch Christum (Röm. 8; Ephes. 1).

### Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Gibt es eine Frage, welche Jahrhunderte lang das Nachdenken der berühmtesten Philosophen angeregt und erschöpft hat, so ist es diese: Woher kommt das sittlich Böse? Das sittlich Böse, Unordnung auf dem Gebiete eines Gottes der Ordnung und des Rechtes, ein Mißton in der Harmonie der Schöpfung, unversiegbare Jammerquelle, neben so vielen und reichen Quellen des Glücks, die eine höhere Liebe uns eröffnet hat, welchem Urheber hat es doch sein unglückseliges Dasein zu danken? Ist es aus Gott? Wie könnte denn Gott gerecht und heilig sein? Und ist es nicht aus ihm, wie konnte es denn entstehen, fortdauern und herrschen, vom frühesten Morgen der Welt an? Kein Denker, der nicht sinnend still gestanden wäre vor dem Räthsel, und doch auch wiederum kein Denker, der sich hätte enthalten können, wenigstens einen Versuch zur Auflösung dieses Räthsels zu wagen. In den verschiedenen Schulen der griechischen Philosophie finden wir die widersprechendsten Prinzipien ausgesprochen. Die verschiedensten gnostischen Systeme des zweiten Jahrhunderts sehen wir um dieses Problem, wie um ihren unveränderlichen Mittelpunkt sich bewegen. Und auch die spekulative Philosophie unsers Jahrhunderts konnte, wie oft sich auch ihr Idealismus von den Sentenzen der Erfahrung entfernte, diesen dunklen Hintergrund jedes menschlichen Selbstbewußtseins unmöglich gänzlich übersehen und mußte die Untersuchung des Bösen in den Gang ihrer Betrachtungen aufnehmen, und wäre es auch nur gewesen, um die Realität der Sünde als Schuld der Menschheit zu leugnen. Die bedeutendsten Versuche des menschlichen Denkens, um den Ursprung des sittlich Bösen zu erklären, werden auf vortreffliche Weise besprochen von Julius Müller in seinem klassischen Werke: „die christliche Lehre von der Sünde". (Neue Ausarbeitung 1844). Über die Sünde im allgemeinen, s. Martensen, Christl. Ethik, II (1878), S. 100 u. ff. J. A. Dorner, Christl. Glaubensl. II (1880), §. 72 u. ff. Fr. Reiß, das Böse, die Nachtseite im Leben der Menschheit. Heilbr. 1880.

2. Das Hauptsächlichste in der Lehre, die Jakobus uns hier über den Ursprung der Sünde vorhält, kann in einen Satz zusammengefaßt werden: Die Sünde keinenfalls Gottes, sondern lediglich unsere eigene Schuld. Jede Erklärung über das Entstehen der Sünde, durch welche Gott, direkt oder indirekt, die causa efficiens mali werden würde, wird dem innersten Grunde nach hier schon durch Jakobus verurteilt, so wie auch durch Paulus (Röm. 3, 8).

3. Nichts ist allgemeiner, als das Trachten, die Schuld seiner Übertretungen, mittelbar oder unmittelbar, auf Gott zu werfen. Schon die Heiden entschuldigten sich mit der Ausflucht, daß eine Gottheit, oder auch ein unwiderstehlicher Dämon sie zum Bösen an-

getrieben habe, und die Juden fragten: Was schuldigt er denn uns? Röm. 9, 19. Die älteste Kunst der sündigen Menschheit, die schon im Paradiese ausgeübt wurde, war das Flechten der Feigenblätter (1 Mos. 3, 7), und auch der moderne Rationalismus unsers Jahrhunderts scheint in dieser Hinsicht zwar nichts gelernt, doch auch nichts vergessen zu haben. Die Sünde, so wird von dieser Seite behauptet, ist zwar ein relatives, aber doch auch ein durchaus unvermeidliches Übel. Ist Gott nicht der Allmächtige, der das Licht sowohl als die Finsternis schaffet, der Unendliche, aus und durch und zu welchem absolut alle Dinge sind, der Allwissende, der den Mißbrauch der sittlichen Freiheit voraussah und leicht hätte verhindern können? Und so ist es also deutlich: der Mensch mußte durchaus fallen, und er fällt nicht nur unter der hohen Zulassung, sondern auch nach dem Willen und der Anordnung Gottes. Sünde ist ein ganz unentbehrliches Glied in unserm Erziehungsplane hienieden, ebenso wie ein Kind das Laufen nicht wird lernen können, wenn es nicht zuvor gestrauchelt hat. Sünde ist die unzertrennliche Schattenseite des Lichtes der Vollkommenheit, das, wie es scheint, ohne einen Schatten nun einmal nicht gedacht werden kann. Sünde ist ein Mangel an Entwickelung, eine Unvollkommenheit, die nun einmal in der Organisation unsers Geschlechts begründet liegt, und uns ebenso wenig kann zugerechnet werden, als daß wir zwar Füße, aber keine Flügel haben. So macht man die Sünde, welche Willkür und ein verwegener Aufstand gegen Gott ist, im Grunde der Sache zu einer Regel, und was der schönscheinenden Theorie noch fehlen möchte, das tritt in der Praxis unter noch grelleren Formen hervor. Auch der Stumpfsinnigste wird unerschöpflich an Witz und Verstand, wenn es darauf ankommt, das verübte Böse zu entschuldigen. Kein Wort fällt selbst den Kinderlippen so schwer, als das Bekenntnis einer persönlichen Schuld. Bald haben es die Menschen, bald die Umstände, bald hat es unser Temperament und bald wieder die natürliche Schwäche des ursprünglich doch so guten Herzens gethan. Ja, wie mancher gläubige Christ selbst verkleinert seine Schuld durch den frommen Seufzer: Gott habe seine Hand einen Augenblick losgelassen, der Herr habe sein Angesicht vor ihm verborgen, so daß er sich nun auch nicht als ein Kind des Lichtes erweisen könne; das Fleisch sei ihm zu mächtig gewesen und er selbst sündige doch eigentlich nicht mehr, sondern nur das unüberwindliche fleischliche Prinzip in ihm. Wenn Jakobus wieder unter uns aufträte, würde er noch nicht die mindeste Veranlassung finden, seine Ermahnung als überflüssig einzuziehen: Niemand, wenn er versucht wird, sage: Ich werde von Gott versucht.

4. Man braucht sich nur in den Begriff, Gott sei in dem absolutesten Sinne des Wortes ἀπείραστος κακῶν etwas tiefer hinein zu denken, um die unendliche Erhabenheit der christlichen Gottesidee vor der ethnischen einzusehen. Jakobus steht in dieser Beziehung nicht nur auf einem hoch religiösen, sondern auch auf einem rein ethischen Standpunkte. Gleichwie bei vielen die Gottesidee durch die Sünde verfinstert ist, so wird auch anderseits manche unklare oder einseitige Theorie über den Ursprung der Sünde durch die christliche Gottesidee korrigirt.

5. Um die Unterweisung Jakobi über den Ursprung der Sünde recht zu verstehen, muß man besonders den Punkt nicht aus dem Gesichte verlieren, daß er hier nicht den Ursprung der Sünde im menschlichen Geschlecht überhaupt, sondern im menschlichen Individuum beschreiben will; mit andern Worten: daß er die Sache hier ausschließlich von ihrer psychologischen, nicht aber von ihrer metaphysischen Seite betrachtet. Rationalistische Ausleger, die demnach Jak. 1, 14. 15 als Waffe gegen 1 Mos. 3 und Joh. 8, 44 gebrauchen, handeln höchst willkürlich. Die Sache hat zwei Seiten, von welchen Jakobus nur die eine berührt, indem er die andere, wie wahr diese an sich auch sein möge, ihren vollen Wert behalten läßt (vgl. Jak. 4, 7). Was er beschreibt, ist die Geschichte der Sünde in jedem einzelnen Menschen, und zwar in drei verschiedenen Perioden: in ihrem Anfang, in ihrem Fortschritt und in ihrem Ende.

6. Wenn Jakobus erklärt, daß die Lust, wenn sie empfangen habe, die Sünde gebäre, so will er damit keineswegs sagen, daß die ἐπιθυμία, per se, noch durchaus keine Sünde sei. Die concupiscentia ist in diesem Falle schon prava, wird aber hier ausdrücklich vorgestellt als Mutter, nicht des sündigen Prinzips, sondern der sündigen That. Mit Recht hat die protestantische Kirche aller Zeiten den pelagianisirenden Tendenzen des Katholizismus gegenüber die Behauptung aufrecht erhalten, daß auch die ἐπιθυμία des Menschen, die nachher zur Thatsünde wird, an sich schon etwas Sündhaftes sei. Und auch Paulus stellt wohl in Abrede, daß das Gesetz, nicht aber daß die Lust Sünde sei (Röm. 7, 7). Übrigens bietet die Geschichte jeder mehr augenfälligen Sünde, z. B. bei Adam, bei Pharao, bei David, bei Achab und bei vielen andern mehr, die treffendsten Beweise für die Richtig-

keit der hier vorgestellten Zeichnung dar. „Sehr gemißbraucht wird diese Stelle, wenn man daraus beweisen will, die bösen Begierden seien nicht Sünde, sobald der Mensch nur nicht einwillige. Denn Jakobus handelt nicht davon, wann die Sünde anfange, wann sie vor Gott Sünde sei und als Sünde zugerechnet werde, sondern wann sie hervorbreche. So schreitet er allmählich fort, zu zeigen, daß die Vollbringung der Sünde die Ursache des ewigen Todes sei, die Sünde aber wurzele in der eigenen Lust; woraus also folgt, daß die Menschen in dem ewigen Verderben die Frucht ernten, die sie selbst gesäet haben" (Chrysostomus).

7. Der Schuldbegriff, welchen hier Jakobus mit so viel Nachdruck ausspricht, ist für die ganze Entwickelung der Dogmatik vom höchsten Interesse. Erst dann, wenn die Sünde in ihrem wahren Wesen als Schuld erkannt wird, kann man auch die Tiefe der Versöhnungs- und Erlösungslehre würdigen. Aber dann wird man auch erkennen, daß nur ein Erlöser, der wirklich Gottmensch war, uns von dem ewigen Verderben befreien konnte. Die richtige Auffassung der Soteriologie und Christologie wurzelt völlig in der tieferen Einsicht in die Hamartologie.

8. Unmöglich kann in Gott ein Zwiespalt bestehen zwischen seiner Heiligkeit einerseits und seiner Liebe anderseits. Denselben Gott, welchen Jakobus uns V. 13 als ἀπείραστος κακῶν beschrieben hat, bezeichnet er uns V. 17 als den ewigen Urquell des Lichtes, aus welchem uns alle Gaben und nur gute Gaben zuströmen. Auch dieses Wort erinnert an die Bergpredigt (Matth. 7, 11). Gott heißt hier der Vater der Lichter, gleichwie er an andern Stellen der Vater der Geister, der Gott der Geister alles Fleisches genannt wird (Hebr. 12, 8; 4 Mos. 16, 22). In dichterischer Weise (auch in metrischer Form: „πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον") schildert Jakobus den unerschöpflichen Reichtum der Güte und die Herrlichkeit der Unveränderlichkeit Gottes, um damit zugleich darzuthun, daß der Schluß: ein solcher Gott könne dann noch die Ursache der Sünde sein, zu gleicher Zeit die stärkste contradictio in terminis enthalte. Denn der Vater der Lichter kann unmöglich die Finsternis lieben; er, bei dem keine Veränderung ist, kann unmöglich heute das Böse verursachen, das er gestern verbot oder bestrafte; zu seinen guten und vollkommenen Gaben kann keinenfalls die abscheuliche, von ihm so oft verurteilte Sünde gehören. „Das Neue Testament bestreitet ganz bestimmt die widrige Behauptung von einer Selbstentwickelung Gottes" (Heubner).

9. Der größte Beweis für die absolute Unmöglichkeit davon, daß Gott die Ursache der Sünde sein soll, liegt in der entgegengesetzten Erfahrung der Gläubigen selbst (V. 18), wo die größte und herrlichste aller guten Gaben (V. 17), aber allgemein angeführt, mehr speziell genannt wird. Der Geburtsgeschichte der Sünde (V. 15) wird (V. 18) die geistliche Geburtsgeschichte des Christen entgegengesetzt, um auf diese Weise in das hellste Licht zu setzen, daß der Gott, der die Wiedergeburt bewirkt, unmöglich der Urheber des ihr entgegengesetzten Bösen sein könne. Wer dem Briefe Jakobi aus einem dogmatischen Gesichtspunkte nur geringe Bedeutung zuschreibt, wird wohl daran thun, sein dictum classicum über die Wiedergeburt (V. 18) mit allem Ernste zu erwägen. In der That haben wir hier in einem kurzen Inbegriff paulinische Tiefe und paulinischen Reichtum (s. die exeget. Erl. z. d. St.). Auch mit der Darstellung im ersten Petri-Briefe (Kap. 1, 23) stimmt die des Jakobus in überraschender Weise überein.

### Homiletische Andeutungen.

Unmöglich ist es, der Krone des Lebens nachzujagen, so lange wir Gott in irgend einer Weise für die Ursache der Sünde halten. — Das Streben, die Schuld seiner Übertretung auf Gott zu werfen: 1) Die Spuren dieser Verkehrtheit: a. in der heidnischen, b. in der jüdischen, c. in der christlichen Welt. 2) Die Quellen dieser Verkehrtheit: a. in dem verfinsterten Verstande, b. in dem hochmütigen Herzen, c. in dem sündigen Willen. 3) Die traurigen Folgen dieser Verkehrtheit: dadurch wird a. Gott beleidigt, b. der Bruder geärgert, c. unserer eigenen Heiligung und Seligkeit entgegengearbeitet. — Gott dem sittlich Bösen gegenüber. — Die ethische Vortrefflichkeit der christlichen Gottesidee, zugleich ein Beweis für ihren himmlischen Ursprung. — Keine Entschuldigung für die Sünde (vgl. 1 Mos. 3, 12; Joh. 15, 22). — Die Entwickelungsgeschichte der Sünde in jedem einzelnen Menschen: 1) Anfang, 2) Fortsetzung, 3) Ende. — Wie ganz anders sich die Sünde a posteriori, als a priori zeigt. — Die Sünde muß nie allein im Lichte des spekulirenden Verstandes, sondern immer im Lichte des Gewissens, der Schrift und der Erfahrung betrachtet werden. — Auch den irrenden Christen muß man noch immer als einen geliebten Bruder grüßen. — Der Irrtum mannigfach, die Wahrheit nur eine. — Die Irrtümer des Menschen auf sittlichem Gebiet kommen besonders davon her, daß man nicht genug aufsieht zu Gott, dem Vater der Lichter. — Der Reichtum Gottes: 1) Alle guten Gaben kommen von ihm; 2) nur gute Gaben kommen von ihm. — Zum Bösen kann Gott nicht versucht werden, aber um das Gute läßt er sich

nie vergebens bitten. — Die Erhabenheit des Schöpfers auch über das erhabenste Werk seiner Hände. — Die fortwährende Abwechselung in der natürlichen, der unveränderlichen Ordnung in der sittlichen Welt gegenüber. — Die Unveränderlichkeit des Vaters der Lichter von ihrer 1) herzerhebenden und trostreichen, aber auch 2) von ihrer ernst mahnenden und warnenden Seite. — Die Wunder der Wiedergeburt: 1) Gott hat uns gezeugt, 2) nach freiem Rathschluß, 3) durch das Wort der Wahrheit, 4) damit wir wären ꝛc. — Zur ganzen Perikope V. 13—18. Die Sünde nicht Gottes, sondern einzig und allein unsere eigene Schuld, eine Wahrheit, welche 1) der Mensch nur allzu oft vergißt (V. 13), 2) die Entwickelungsgeschichte der Sünde bestätigt (V. 14. 15), 3) ein Blick auf Gottes Wesen (V. 16. 17) und auf Gottes Werk (V. 18) über allen Zweifel erhebt. Zum Schluß: Irret euch nicht (V. 16). — „Irret euch nicht," wie Jakobus uns hier warnt gegen eine dreifache Irrung: 1) Irret euch nicht, ihr, die ihr das höchste Gut von der Erde erwartet: alle gute Gabe ist von oben; 2) irret euch nicht, ihr, die ihr vor der Güte Gottes seine Heiligkeit vergesset: der Geber alles Guten ist zugleich der Vater der Lichter; 3) irret euch nicht, ihr, die ihr meinet, daß seine Heiligkeit für euch vielleicht würde aufhören, gerecht zu sein: bei dem Vater der Lichter ist weder ein Wechsel, noch ein Schatten von Umkehr.

Starke: So lange der Mensch in dieser Zeit sich befindet, so lange ist er den Versuchungen unterworfen. — Ein jeder Mensch hat seine eigene und besondere Lust und Neigung und trägt den Ursprung aller seiner Versuchungen in sich (Joh. 12, 6). — Quesnel: Wir selbst sind unsere ärgsten Feinde durch unsere eigene Lust (Spr. 15, 27). — Der Mensch kommt nach und nach zur Sünde. — Alles, was wir von oben herab bekommen, muß uns von unten wieder hinauf zu Gott führen. — Gottes Gnadenbrünnlein fließen aus der Höhe in die Tiefe; je tiefer Herz, je milder Zufluß. — Ist Gott ein Vater des Lichts, so ist die Sünde nicht sein Kind. Denn was hat das Licht für Gemeinschaft mit der Finsternis? 2 Kor. 6, 14. — Sind die Gläubigen von Gott gezeugt, so sind sie ja göttlichen Geschlechts. Ei, welch ein hoher Adel! — Luther: Das lügenhafte Wort der Schlange hat uns verdorben und das wahrhafte Wort Gottes macht uns wieder gut (Joh. 17, 17).

Stier: Nichts Gutes kommt von unten her, schon keine äußere Hülfe wider die äußere Not (vgl. Sir. 38, 8. 9). — Die guten Gaben insgemein helfen nicht ohne die vollkommene Gabe, die uns das Licht und Leben wieder gibt in einer Wiedergeburt aus Gott. — Heubner: Versucht werden bezieht sich nicht bloß auf Reizungen zum Abfall vom Christentum, von der Religion durch Widerwärtigkeiten, sondern Jakobus redet offenbar von der Sünde im allgemeinen. — Ohne den Willen bleibt die Begierde unfruchtbar. — Alles Wehe der Menschheit ist Frucht der Sünde. — Das Böse sogar aus Gottes Wesen ableiten wollen ist noch viel schlimmer, als das Parsensystem mit seinem Dualismus. — Porubszky: Das Wesen der Versuchung 1) ist nicht in der Anfechtung vorhanden, sondern vielmehr in uns selbst; 2) muß nicht von außen, sondern von innen bekämpft werden. — Von der heiligen Kraft zur frommen That: 1) Von dem Bedürfnisse dieser Kraft, 2) von der Mitteilung derselben. — W. Hofacker (V. 13—20). Ein treugemeinter Doppelrath an alle Konfirmanden, die da fragen: Herr, wohin sollen wir gehen? 1) Fliehet das Nachtgebiet der Sünde und des Todes, auf dem man verloren geht. 2) Betretet das Lichtgebiet der Gnade und des Lebens, auf dem ihr Erstlinge der Kreaturen Gottes werden könnt. — Stöckicht (V. 16—21), Erntepredigt. Wie die Erntegaben den Christen hinweisen auf 1) den guten Geber (V. 16. 17), 2) seine heilige Absicht (V. 18. 19), 3) unsere Heiligungsarbeit (V. 20. 21).

## IV. Zweite Erinnerung in Bezug auf die zweite Gestalt der Versuchung, den Fanatismus.

Warnung vor der Hingebung an den Männerzorn (fanatischen Eifer), der Gottes Recht zu verwalten meint und nicht verwalten kann. Das Mittel der Befreiung und Bewahrung gegen diesen Eifer: die Pflege des innern Lebens im Glauben und die rechte gottesdienstliche Bewährung dieses Glaubens in der That des Erbarmens.

### Kap. 1, 19—27.

(V. 22—27 Perikope am Sonntage Rogate.)

19 Wisset aber[1]), meine geliebten Brüder: auch ein jeder Mensch soll sein schnell zum
20 Hören, langsam zum Reden, langsam zum Zorn. *Denn des Mannes Zorn voll-

[1]) Die Lesart ἴστε ist mit Codd. A. B. C. ꝛc., Vulgata ꝛc. entschieden meist beglaubigt; die Lesart ὥστε nach G. K. ꝛc. dem Sinait. ist offenbar eine exegetische Korrektur, welche mehr Zusammenhang hat machen wollen, damit aber gerade die eigentümliche Bedeutung unsers Abschnitts verwischt hat. De Wette und Wiesinger haben freilich aus innern Gründen gegen Lachmann, Huther ꝛc. das ὥστε festhalten wollen; die innern Gründe sprechen aber ebenfalls für ἴστε, und auch Tischendorfs Rückkehr zu der Rezepta wird darin nichts ändern können. Auch lesen wir mit Cod. A. nach dem ἴστε ein δέ und vor dem ἔστω ein καί. Tischendorf ist jetzt entschieden für ὥστε; auch Bouman entschieden dafür (S. 84 ff.).

zieht[1]) nicht die Gerechtigkeit Gottes. *Darum, indem ihr fortschafft alle Unreinigkeit 21
und allen Ausfluß [Lebensmitteilung] der Bosheit [Böswilligkeit], eignet euch an in Sanft-
mut das in [und unter] euch eingepflanzte Wort, das vermögend ist, eure Seelen zu retten.
*Werdet aber Thäter des Wortes und nicht bloß Hörer, als die sich selbst berücken. 22
*Denn wenn jemand ein Hörer des Wortes ist und nicht Thäter, dieser ist gleich einem 23
Manne, der das Angesicht [Erscheinungsbild] seiner Geburt [seines Werdebildes, seiner Lebens-
entwickelung, der augenblicklichen Gestaltung seiner steten Entfaltung] wahrnimmt im Spiegel.
*Er nahm nämlich sich selber wahr und ging davon, und sogleich vergaß er, welcher 24
Art er beschaffen war. *Wer aber wurde ein sich Vertiefender in das vollendete Gesetz, 25
das der Freiheit, und ein darob Beharrender, dieser[2]), der nicht ein Hörer zum Ver-
gessen geworden, sondern ein Thäter des Werks, derselbe wird selig in seinem Thun.
*Wenn[3]) einer [unter euch[4])] sich dünket, ein Gottesdiener [ein für die Ehre Gottes theokra- 26
tisch Eifernder] zu sein, indem er seine Zunge nicht im Zaum hält, sondern sein Herz ver-
führt, dessen Gottesdienst ist eitel. *Ein reiner und unentweihter Gottesdienst vor dem[5]) 27
Gott und Vater ist der: um die Waisen und Witwen in ihrer Trübsal sich bekümmern
[über sie die Aufsicht führen, nicht über die Weltlage], sich selber bewahren unbefleckt von
der Welt.

## Exegetische Erläuterungen.

1. Inhalt: Warnung vor der zweiten Gestalt der Versuchung, dem fanatischen Zorneseifer. Die Milde des Menschen, der zum Gotteskinde berufen oder schon gezeugt ist, soll der Milde Gottes gemäß sein (V. 19). — Der Männerzorn ist nicht geeignet, die Gerechtigkeit Gottes zu verwalten (V. 20). — Von dieser Versuchung aber sollen sie sich reinigen, indem sie die genannte Sünde gerade als Unreinigkeit (nicht etwa als Eifer für judaistische Reinheit) und als natürliche Böswilligkeit erkennen und abthun und sich dagegen mit Sanftmut das Wort der christlichen Wahrheit recht aneignen zu ihrer Beseligung (V. 21). — Sie werden sich aber das Wort recht aneignen, wenn sie Thäter des Wortes werden, nicht bloße Hörer bleiben (V. 22—24). — Der rechte Thäter des Wortes hat zwei Merkmale: er versenkt sich mit dem Blick des Glaubens in das vollkommene Gesetz, das Freiheitsgesetz der christlichen Wahrheit, und beweist sein Beharren in diesem Anschauen durch die volle Konsequenz der christlichen That (wie sie weiterhin beschrieben wird). Durch diese volle Lebensenergie kommt er zum Genuß des seligen Lebens (V. 25). — Wer ein rechter Gottesdiener und Eiferer für Gottes Ehre zu sein meint und sein Herz verdirbt, indem er seiner Zunge (in fanatischem Eifern) den Zügel schießen läßt, dessen Gottesdienst ist ein eitler. Das Gegenstück aber, der wahre Gottesdienst, dem wahren Gott-Vater-Bilde gemäß, ist die christliche Fürsorge für die Hülfsbedürftigen in der Gemeinde bei entschiedener Meidung verunreinigender Weltsucht (V. 26. 27).

2. Die den Fanatismus meidende Milde des Menschen, entsprechend der Milde des himmlischen Vaters (V. 19). **Wisset aber, meine geliebten Brüder.** Der durch die Lesart ὥστε (s. die kritischen Noten) angedeutete Zusammenhang leitet aus der Milde Gottes die Aufforderung ab, daß demgemäß auch der Christ sich milde erweisen soll. Jene Lesart macht aber unsern Abschnitt in dem Sinne vom vorigen abhängig, wie wenn er nur Nutzanwendung wäre, und dies ist unrichtig. Es beginnt vielmehr hier ein neuer Hauptgedanke: die Bewahrung der Christen vor der Versuchung des fanatischen Eifers durch die volle Hingebung an den Geist der Sanftmut und Freiheit im Christentum. Da-

[1]) Die Lesart ἐργάζεται ist vertreten durch die Codd. A. B. Sinait. und Lachmann, die Lesart κατεργάζεται durch C*. G. K. ꝛc. und Tischendorf. Die erstere scheint das Übergewicht zu haben, doch hat sicher ἐργάζεται hier eine besondere, emphatische Bedeutung.

[2]) Die Codd. A. B. C. Sinait. u. a. lassen das οὗτος vor ἀκροατής aus, danach Lachmann; Tischendorf hat es nach G. K. beibehalten. Die Auslassung kann hier aus der Annahme entstanden sein, das Wort sei überflüssig, indem man seine Prägnanz verkannte.

[3]) Das δέ nach εἰ bei Lachmann nach C. hat die bedeutendsten Autoritäten gegen sich. Auch schwächt es den rekapitulirenden Charakter der Sentenz.

[4]) Das ἐν ὑμῖν fällt nach A. B. C. Sinait. aus.

[5]) Die Lesart τῷ vor θεῷ wird durch A. B. C*. Sinait. ꝛc. und Lachmann empfohlen. Sie ist auch dem Gedanken gemäß, da von dem Gott der christlichen Offenbarung die Rede sein soll.

her ist die Lesart ἴστε auch nach innern Gründen vorzuziehen. Die Bemerkung von Huther ist richtig: „An V. 18 schließt sich zunächst die Ermahnung: zu hören — und hieran V. 22 die weitere Ermahnung: nicht bloß Hörer, sondern Thäter des Wortes zu sein." Das hier geforderte Hören aber soll sich selbst als ein entschiedenes (nach Matth. 13, 23), als die volle Hingebung an das Wort der Wahrheit erweisen, und so als die Grundlage des Thuns, nicht als Gegensatz zu demselben. Nach Semler wäre ἴστε als Indikativ zu lesen: Non ignoratis istud carmen (Sir. 5, 11), aber abgesehen von der Verschiedenheit des Ausdrucks dort und hier wird durch die indikativische Fassung der energische Ton der Ermahnung ohne Grund geschwächt. Das ἴστε entspricht, wie Huther bemerkt, dem μὴ πλανᾶσθε V. 16, „wofür auch die hier wie dort hinzugefügte Anrede: ἀδελφοί μου ἀγαπητοί spricht; vgl. auch Kap. 2, 5." — **Auch soll sein ein jeder Mensch.** Das καί (s. die kritische Note) deutet an, daß das Verhalten des Menschen dem Verhalten Gottes solle gemäß sein. Es fragt sich, in welchem Sinne diese Sentenz des Apostels hier steht. Nach Laurentius u. a. wäre sie eine ganz allgemeine Regel, nach Gebser, Wiesinger u. a. bezöge sie sich bestimmt auf „das Wort der Wahrheit"; nach Huther, Theile u. a. hätte die zunächst allgemeine Regel den besonderen Zweck, den Christen das rechte Verhalten auch gegen das Wort der Wahrheit einzuschärfen. Bei alledem kommt der doppelte Gegensatz in dem Spruch noch nicht zu seinem Recht: langsam zum Reden, langsam zum Zorn. Der Apostel bezeichnet den Punkt, in dem sich die jüdische und christliche Religiosität als Menschlichkeit, die wahre Menschlichkeit aber auch als Frömmigkeit erweisen soll, den Einheitspunkt des Glaubens und der Humanität im Gegensatz gegen inhumanes und unfrommes Verhalten. Daher heißt es nachdrücklich πᾶς ἄνθρωπος. Es ist ein Grundgesetz der Menschlichkeit, was hier mit dem Gegensatz ταχύς und βραδύς bezeichnet wird (der im Neuen Testament nicht weiter vorkommt, wohl aber bei Philo), von Rückert mit den Worten ausgedrückt: zwei Ohren hast du und einen Mund. Das Schnellsein zum Hören ist hier Ausdruck der ganzen Willigkeit, Stätigkeit und Besonnenheit des Hörens (Matth. 13, 23), wonach in dem wahren Hören selber der Keim des Gehorsams gegen die Wahrheit liegt, wie in dem wahren „Schmecken und Sehen" die Erfahrung, „wie freundlich der Herr ist." Das Langsamsein zum Reden schließt natürlich nicht das Reden selber aus, sondern das übereilte, unreife, unbesonnene und maßlose Reden (λαλεῖν), besonders das doktrinäre Reden Kap. 3, 1, wenn auch nicht dieses ausschließlich (nach Pott u. a.). Es will ein behutsames, besonnenes Reden, als ein Reden aus einem innern Beruf, das damit auch ein gewichtiges ist. Das Langsamsein zum Zorn hält es ebenso mit dem Zürnen, das also nicht schlechthin verworfen wird (wie Hornejus richtig bemerkte). Vom Eifern im Reden kommt man leicht durch ein Sichereifern zum Eifern im Affekt. Die Beziehung des Zürnens auf Gott (bei Calvin, Bengel, Gebser: Unwille gegen Gott über die Verfolgungen) wird von Huther mit Recht verworfen. Dann dürfte ja Jakobus auch kein Langsamsein zum Zorn erlaubt haben. Huther deutet treffend diesen Zorn auf „den fleischlichen Eifer, der den Nächsten meistern will, dessen Frucht nicht die εἰρήνη, sondern die ἀκαταστασία Kap. 3, 16 ist; die Warnung (heißt es) zielt auf die Christen, die — wie die Pharisäer das Gesetz — so das Evangelium nicht zur Heiligung ihrer selbst, sondern zur Befriedigung ihrer Verdammungslust und Streitsucht mißbrauchten" (Kap. 3). So gilt unsere Ermahnung in ihrer bestimmten Richtung aber nicht nur den Judenchristen, sondern den zwölf Stämmen insgesamt, deren Ahnherren im Fanatismus, Simeon und Levi (1 Mos. 34), vom Vater Jakob mißbilligt (Kap. 34; 49), später zu rühmlichen Vorbildern (Judith 9) waren gestempelt worden.

3. Der Männerzorn, kein geeignetes Organ der Gerechtigkeit Gottes (V. 20). **Denn des Mannes Zorn vollzieht nicht.** Unser Vers gibt den Grund des vorigen Verses an, stellt aber auch das antithetische Verhalten zu dem dort gezeichneten richtigen Verhalten dar. Wir legen ein Gewicht darauf, daß hier von dem Zorne des Mannes die Rede ist, im Unterschied von dem Zorne des Menschen im vorigen Verse. Wenn Thomas in dem Ausdruck den Gegensatz gegen das Kind angedeutet findet, oder Bengel gegen das Weib, so entspricht oder genügt das der historischen Bedeutsamkeit unsers Ausdrucks nicht. Daß unser Satz nun nicht bezogen werden kann auf das Bewirken des Gerechtfertigtseins vor Gott (Gebser, Grashof), darüber sind wir mit Huther einverstanden. Ferner sind wir mit Wiesinger darüber einverstanden, daß der Satz nicht zu beziehen ist auf das persönliche gottgefällige Thun, wie Huther will nach Luther (δικαιοσύνη = τὸ δίκαιον wie öfter im Alten und Neuen Testament). Ebensowenig aber können wir mit Wiesinger bei der Erklärung Hofmanns stehen bleiben: der menschliche Zorneseifer kann nicht bei andern (als Bekehrungseifer) die Gerech-

tigkeit Gottes bewirken, d. h. jene „Rechtbeschaffenheit“[1]), welche Gott durch sein Wort der Wahrheit zeugt. Offenbar nämlich nimmt Jakobus Rücksicht auf den fanatischen Zornes-wahn, der in Eiferworten und Eiferthaten die Gerechtigkeit Gottes in der Welt namentlich gegen die Ungläubigen zu verwalten und durchzuführen meint, indem er nur seine lieblosen Affekte verwirklicht. Das war der spezifisch-judaistische Wahn, der den Ebionitismus und den jüdischen Krieg erzeugte, und der später auch im Muhamedanismus, wie selbst in den christlichen Kreuzzügen und kirchlichen Ketzerverfolgungen, sowie in einzelnen schwärmerischen Häretikern (Eudo de Stella, Thomas Münzer ꝛc.) seinen Ausdruck gefunden hat. Daß dieser Wahn allerdings zugleich meint, mit seinem Zorneseifer den Nächsten zu bekehren auf die rechte Weise, ein gottgefälliges Werk zu thun und damit vor Gott gerecht zu werden, diese Momente dürfen nicht ausgeschlossen werden; sie müssen aber dem Grundgedanken untergeordnet bleiben, dem Begriffe eines Eiferns in majorem gloriam dei, d. h. hier justitiæ dei. Unsere Übersetzung würde stärker durch die Lesart *κατεργάζεται* ausgedrückt, als durch das meist beglaubigte *ἐργάζεται;* indessen kann auch das letztere prägnant gefaßt den Sinn des ersteren ausdrücken.

4. Meidung der Versuchung zu unheiligem und scheinheiligem Zorneseifer durch die rechte Heiligung nach der negativen und positiven Seite (V. 21). **Darum, indem ihr fortschafft** ꝛc. Es klingt wie ein Oxymoron, daß Jakobus seinen Lesern sagt, von dem falschen Eifer für ihre vermeintliche jüdische Reinheit müßten sie sich eben selber rein machen; daß er also gerade ihre Art von Reinheitseifer als Unreinigkeit und ebenso ihre vermeintliche Gottgefälligkeit als inhumane Böswilligkeit bezeichnet. Er faßt aber die wahre Reinigung als Heiligung auf, d. h. sie kommt einerseits durch eine Negation (das Fortschaffen der Unreinigkeit ꝛc.), anderseits durch eine positive Handlung, die völlige Aufnahme des Wortes der Wahrheit, zu stande. Die beiden Akte aber folgen nicht schlechthin auf einander (leget ab und nehmet an), sondern unter dem Beseitigen der Unreinigkeit (man beachte das Partizip) soll die rechte Aneignung des evangelischen Wortes Gottes vor sich gehen. Allerdings hat das negative Moment in bedingter Weise den Vortritt, die Buße vor dem Glauben (Mark. 1, 15); daher ist es hier dem positiven, von dem es abhängig ist, durch das Partizip subordinirt (vgl. Röm. 13, 12; Ephes. 4, 22. 23). Das Partizip will aber auch als Forderung der Beharrlichkeit in der Reinigung beachtet sein. — Das *ἀποθέμενοι* können wir nicht mit ablegen (Luther, Huther) übersetzen, denn es ist nicht bildlich von einem Ablegen unsauberer Kleider und einem gegenübertretenden Anziehen reiner Kleider die Rede. Der Gegensatz ist: fortschaffen, abthun und sich aneignen (s. Ephes. 4, 25 u. a. St.). — **Alle Unreinigkeit.** Der Ausdruck *ῥυπαρία* (im Neuen Testament nur hier) ist ohne Zweifel stärker als *ἀκαθαρσία* (Röm. 6, 19). Er bezeichnet den Schmutz im religiös-theokratischen Sinne, wie das schmutzige Kleid Kap. 2, 2, wie *ῥύπος* 1 Petri 3, 21, wie der *ῥυπαρός* und das *ῥυπαρεύειν* Offenb. 22, 11. Die allgemeine Fassung des Wortes: sittliche Unsauberkeit (Calvin u. a.) genügt also nicht, noch weniger zutreffend sind die Spezialisirungen: Geiz (Storr), Hurerei (Laurentius), Unmäßigkeit (Heisen); am wenigsten aber die Auflösung des Wortes in ein Attribut der folgenden *κακία* (Huther: Ablegend alle Unsauberkeit und Reichlichkeit der Bosheit; ähnlich Theile, Wiesinger u. a.). Es tritt bestimmt genug hervor, daß Jakobus in dem fleischlichen Zorneseifer im Interesse der Frömmigkeit einen Gegensatz erkennt, nämlich Unreinigkeit Gott gegenüber (über das Atheistische im Herzen des Fanatismus s. Nitzsch, System, S. 39) und Bosheit dem Nächsten gegenüber. — **Allen Ausfluß** [Lebensmitteilung] **der Bosheit.** Huther: *περισσεία*, welches der klassischen Gräzität fremd ist, hat im Neuen Testament die Bedeutung: „Reichhaltigkeit“, eigentlich über das Maß hinausgehende Reichlichkeit. — Das Substantiv wie das entsprechende Verbum *περισσεύειν* bezeichnen im Neuen Testament das Überfließen einer Lebensfülle, einerseits als Lebensentwickelung (ein Übergehen in das sich forterzeugende Leben, Matth. 5, 20; Röm. 15, 13 ꝛc.), anderseits Lebensmitteilung (ein Übergehen auf andere, Röm. 5, 15. 17; 2 Kor. 8, 2; Kap. 10, 15 ꝛc.). Hier ist nun augenscheinlich das Wort im letzteren Sinne gebraucht. Darauf führt nämlich auch die richtige Bestimmung des Ausdrucks *κακία*. Er ist hier „nicht synonym mit *πονηρία* (1 Kor. 5, 8) = vitiositas (Semler, Theile u. a.), sondern dem Zusammenhang gemäß im Gegensatz zu *ἐν πραΰτητι*, wie Ephes. 4, 31; Kol. 3, 8; Tit. 3, 3; 1 Petri 2, 1, ein speziellerer Begriff, nämlich die feindselige Gesinnung gegen

[1]) Wir halten diesen Ausdruck, welcher sich in die Theologie eingeschlichen hat, für eine durchaus verunglückte Verbesserung des Ausdrucks Rechtschaffenheit oder Gerechtigkeit.

den Nächsten, die wir durch Gehässigkeit (Pott) bezeichnen." Huther. (Wiesinger: ὀργή, Rosenmüller: mörositas, Meyer: malice.) Das Überfließen der Böswilligkeit ist also die bösartige, gehässige Lebensmitteilung, welche von dem fanatischen Zorneseifer der Propagandisten auf die Bearbeiteten ausgeht nach Matth. 23, 15; Röm. 2, 24 und nach den Lehren der Kirchengeschichte, namentlich der Geschichte der Verfolgung der Donatisten, der Paulicianer, der Kamisarden ꝛc. Die Deutungen der περισσεία als περίσσωμα (Beda): Auswuchs (Schneckenburger, de Wette ꝛc.), aus der früheren Zeit Übriggebliebenes (Gebser u. a. = περίσσευμα), sind damit erledigt. — **Eignet euch an in Sanftmut.** In Sanftmut, vermöge der Stimmung der Sanftmut, nicht bloß mit Sanftmut. Dieser Ausdruck steht prägnant voran. In Sanftmut eignet euch an, d. h. ein sanftmütiges, dem Zornmut entgegengesetztes Verhalten gegen den verschieden denkenden Nächsten ist nicht nur die Bedingung, das Lebenselement für die Aufnahme des Evangeliums seitens der Juden, sondern auch für die rechte Aneignung desselben seitens der Judenchristen. Zwar bezeichnet also das Wort nicht direkt den docilis animus (Grotius, ähnlich Calvin u. a.), aber doch die erste Bedingung und Bethätigung desselben. Von der Sanftmut als Frucht der Aufnahme des Wortes (Schneckenburger) ist allerdings nicht die Rede, obwohl der sittlich stille, milde Geist, den das Christentum unter seiner Einwirkung erzeugt, am vollendetsten in seiner Frucht offenbar werden muß. Durch Mangel an Sanftmut geht die Kraft des Evangeliums verloren (Matth. 18, 23 ff.), wie dies das 4. und das 17. Jahrhundert insbesondere beweisen. — Eignet euch an. Der Ausdruck δέξασθε ist emphatisch; er bezeichnet das rechte Verhalten inmitten des rechten Hörens mit der rechten That. Das Wurzeln und Wachsen nach Paulus ist hier treffend als ein völligeres Sichzueigenmachen bezeichnet, da die Judenchristen in hoher Gefahr standen, ihr Eigentum wieder einzubüßen, die Juden aber im Begriff waren, ihr altes Recht an dasselbe zu verlieren (vergl. 1 Thess. 1, 6). — **Das in euch** [und unter euch] **eingepflanzte Wort.** Dieses Wort ist das objektive Evangelium (Huther: Weder die dem Menschen angeborne Vernunft [Oecumenius], noch das innere Licht der Mystiker, wogegen δέχεσθαι), wie V. 18, aber in seiner subjektiven Lebensgestalt, als Geistes- und Lebensprinzip in den Gläubigen, oder als Same der Wiedergeburt (1 Petri 1, 23). — Es ist in dieser Gestalt den Gläubigen eingepflanzt, aber damit auch den Juden im ganzen als Bekehrungsprinzip eingepflanzt, und die letztere Bedeutung darf man nicht wegfallen lassen. Daher ist das δέξασθε zwiefach passend: in Bezug auf die erste Annahme, wie in Bezug auf die weitere Aneignung. Infolge der Schwierigkeit aber, die man sich aus dem Begriff: ein eingepflanztes Wort erst noch aufnehmen, gemacht hat, erklärte Calvin: Ita suscipite, ut vere inseratur und andere ähnlich; etwa das Beiwort sei proleptisch. Allein das subjektiv aufgenommene Wort hört damit nicht auf, ein objektives, aufzunehmendes zu sein. — **Das vermögend ist, eure Seelen zu retten.** Mit dem Begriff der individuellen Beseligung ist hier der Begriff der nationalen Rettung der Israeliten verknüpft, wie Ev. Joh. 10, 28. Daher ist hier mit der Beseligung der Seele zugleich die Rettung des Lebens betont und τὰς ψυχὰς ὑμῶν stärker als einfach ὑμᾶς. Es ist vermögend (vgl. Röm. 1, 16: δύναμις θεοῦ), ihr dagegen seid zu der Ausführung eurer judaistischen Rettungspläne nicht vermögend.

5. Ihr werdet euch aber das Wort recht aneignen, wenn ihr Thäter des Wortes werdet, nicht aber bloße Hörer bleibt (V. 22—24). **Werdet aber Thäter des Wortes.** Der Ausdruck γίνεσθε soll nach Huther gegen Wiesinger, Theile u. a., welche übersetzen: werdet, mit seid übersetzt werden, mit Beziehung auf Matth. 6, 16; 10, 16 u. a. St. Wir halten es mit Wiesinger, freilich nicht im Sinne von Semler, als ob das Wort perpetuam successionem horum exercitiorum bezeichne, sondern in dem Begriff einer vollständigen Entwickelung ihres Christentums. Diese Forderung an die Judenchristen und Juden hat dem Bruder des Jakobus, Simon, unter Trajan den Märtyrertod gebracht; sie brachte auch schon bald, nicht lange nach diesem Schreiben, dem Jakobus den Märtyrertod. Und dies eben ist sein Hauptbegriff von der That, von dem Thun, dem Werk, wie er hier mit voller Bestimmtheit zuerst hervortritt: ganze, konsequente Christen müßt ihr werden, wenn euch das Christentum beseligen soll. Wie die Warnung vor dem Abfall die negative Seite seines Briefes bildet, so diese Forderung der Konsequenz die positive. Das Wort nämlich ist V. 18 und V. 21 näher bezeichnet als Evangelium. Sie sollen Thäter desselben werden nach seiner organischen Einheit; dies kann nicht durch dieses und jenes Einzelwerk geschehen, sondern nur durch einen Generalakt des praktischen Lebens (vgl. Kap. 4, 11; Röm. 2, 13). Dem ποιητής, der als solcher der wahre ἀκροατής ist, tritt hier der μόνον ἀκροατής gegenüber. Der

Theokratie in ihrer praktischen Richtung genügt der ἀκροατής als solcher nicht, während die griechische Schule unter dem ἀκροατής für sich den lobenswerten Hörer versteht (vgl. Matth. 7, 21; Luk. 11, 28; Joh. 13, 17). — **Als die sich selbst berücken.** S. V. 26; Kol. 2, 4; Gal. 6, 3; 1 Joh. 1, 8. Das παραλογίζεσθαι, über das Ziel hinausschließen, falsch schließen, sophistisiren, wird in seiner praktischen Richtung zum Täuschen und Berücken mit Scheingründen. So berückt der bloße Hörer sich selbst. Huther will das παραλογιζόμενοι auf γίνεσθε beziehen gegen Gebser und Schneckenburger, die es auf ἀκροαταί beziehen; diese letzteren aber haben Recht, weil eben das vermeintliche Verdienst des Hörens der falsche Paralogismus ist, mit dem sie sich selbst betrügen; also eigentlich berücken. — **Denn wenn jemand ein Hörer.** Beweisführung für das Vorige durch ein Gleichnis, das aber nicht bloßes Bild ist. — **Dieser ist gleich.** Das οὗτος nachdrücklich wiederholt. — **Einem Manne.** Daß hier wieder von einem Manne die Rede ist, nicht bloß von einem Menschen, muß doch seinen guten Grund haben, und die Erklärung: viri obiter tantum solent specula intueri sollte nicht von Huther bloß mit der Bezeichnung „seltsam" abgefertigt werden. Die Erklärung des Wortes ἀνήρ hängt zusammen mit der Erklärung des κατανοεῖν, was nach Rosenmüller, Pott u. a. hier die Nebenbedeutung der flüchtigen Wahrnehmung hat, die jedoch von Wiesinger und Huther bestritten wird. Nun ist es richtig, daß Luk. 12, 24. 27; Apostelg. 7, 31. 32; Kap. 11, 6 dieses Wort ein aufmerksames Beschauen oder Betrachten bezeichnet. Zunächst heißt es aber einfach: Bemerken, Betrachten, Anschauen, Einsehen, und wenn dem Ausdruck wie hier als das gewichtigere Betrachten das παρακύπτειν entgegentritt und gleich in der Erzählungsform gesagt wird: er beschaute sich, und ging davon, und vergaß sogleich wieder ꝛc., so ist doch wohl eine etwas unvollkommene, nur momentan genügende Selbstbeschauung angedeutet, wie sie vor dem Spiegel eher dem Manne als dem Weibe eigen ist. Man muß dabei auch erwägen, daß die Begriffe: das Wort hören und im Spiegel sich selbst beschauen nicht ganz zusammenfallen; nur im Moment der Selbsterkenntnis, einer beginnenden Buße wird das Wort, das an sich allerdings durchweg ein Spiegel ist, wirksam als Spiegel. Das Angesicht oder πρόσωπον mag nun auch nicht mit Pott und Schneckenburger die ganze Gestalt bezeichnen, daraus folgt nicht, daß es bloß das Gesicht bedeute nach Huther; durch den Zusatz τῆς γενέσεως wird es ausdrucksvoller. Die γένεσις soll freilich nun nach Wiesinger und Huther bloß die Sphäre sinnlicher Wahrnehmung im Unterschiede von der sittlichen bezeichnen, das Angesicht, wie man es durch die natürliche Geburt besitzt. Das heißt, Jakobus soll auch hier wieder bloß den Leser erinnern, daß er es mit einem Bilde zu thun habe. Wir halten eine solche eingemengte Erklärung des Bildes auch hier nicht nur für überflüssig, sondern auch der symbolischen Diktion nicht angemessen. Was heißt denn τροχὸς τῆς γενέσεως Kap. 3, 6? Nach Wiesinger allerdings: das von der Geburt an umlaufende Rad. Doch wäre das wohl ein unverständlicher Ausdruck und die Erklärung von Grotius u. a.: cursus naturæ, hat mehr für sich. Das Leben ist nämlich auch eine Genesis in höherer Potenz, und das wechselnde πρόσωπον ist eben die Signatur der Stadien und Zustände, welche diese Genesis durchläuft. Daraus würde sich denn auch die Beziehung des αὐτοῦ an unserer Stelle auf die γένεσις (Huther) fester bestimmen lassen im Gegensatz zu der Beziehung desselben auf den Gesamtbegriff (Wiesinger). Die Juden kamen als Judenchristen eine Weile zur Selbsterkenntnis, indem sie sich in dem Spiegel des Evangeliums nach ihrem nationalen und individuellen Entwickelungsgange erkannten. Und so sahen sie denn auch die maculas dieser Entwickelung und Erscheinung, weshalb eine Hindeutung auf diesen Umstand (Wolf) nicht mit Huther zurückzuweisen ist. In allgemeinerer Fassung kann mit dem πρόσωπον ꝛc. weder die natürliche Verderbnis des Menschen an sich (Pott), noch die ideale Gestalt des neuen Menschen (Wiesinger) gemeint sein. Bei dem Bilde selber aber stehen bleiben (mit Huther) würde heißen: das Bild nichts sagen lassen. Es bezeichnet aber einfach das Erscheinungsbild des innern Menschen nach seinem sündhaften, durch das wirkliche Verhalten so oder so modifizirten Zustande. Über die Spiegel der Alten s. den betreffenden Artikel bei Winer. — **Er nahm nämlich sich selber wahr.** Die Erzählungsform gibt, wie die gleiche Form V. 11, die Vorstellung eines Vorgangs, der sich in rascher Folge der flüchtigen Momente schnell vollzieht. Allerdings liegt der Hauptaccent, wie Huther bemerkt, auf dem εὐθέως ἐπελάθετο, allein jeder Moment hat auch für sich seine Bedeutung. Auf einen Moment der Selbsterkenntnis im Spiegel des Wortes, das gläubige Hören, folgt das baldige Davongehen, die Abwendung des Gemüts von der objektiven Fülle und Tiefe des Wortes (nicht bloß von dem subjektiv Gehörten nach Huther); mit dem Davongehen entwickelt sich das Vergesse

des Spiegelbildes, d. h. der Verlust der heilsbedürftigen Selbsterkenntnis, welche zur Konsequenz der christlichen Lebenserneuerung würde getrieben haben. Auf den Schaden, der daraus erwächst, kommt der Apostel später, schon V. 26, besonders aber Kap. 5.

6. Der rechte Thäter des Wortes nach seinen Merkmalen: die Versenkung in das befreiende Wort, das Beharren darin, die Seligkeit (V. 25). **Wer aber wurde ein sich Vertiefender.** Der reine Gegensatz des vorigen Bildes. Huther: „*παρακύψας* weist auf *κατενόησεν*, *παραμείνας* auf *ἀπελήλυθεν* und *οὐκ ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς* auf *ἐπελάθετο* zurück." Die Partizipia dienen zur Verstärkung der schon ohnehin starken Ausdrücke, namentlich in der Aoristform, und sie besagen zugleich in ihrer Zusammenfassung: *γενόμενος*, daß man erst durch Beharrlichkeit zum rechten Thäter des Wortes werde. Unsere Stelle ist nun nicht so zu lesen, wie wenn Jakobus das Thun des Wortes als ein drittes Moment von dem Hineinblicken ins Wort und Beharren darob unterscheiden wollte. Der *παρακύψας* und *παραμείνας* ist als solcher *ποιητὴς ἔργου γενόμενος*. Dies ist sehr wichtig für das Verständnis der Lehre des Jakobus und sehr — paulinisch; die beharrliche Glaubensanschauung in die Heilswahrheit hinein ist die Kardinalthat selbst, welche auch die äußere Bestätigung zur Folge hat. Man darf also diese Konstruktion nicht alteriren, indem man z. B. mit Pott das *γενόμενος* in *γίνεται* auflöst, oder mit Wiesinger sagen, daß es beim rechten Hören und Aneignen zum Thun (und damit zur Seligkeit des Thuns) komme. Auch Huther, obwohl er die Erklärung von Wiesinger abweist, bleibt nicht ganz bei der vollen Energie des Gedankens stehen, indem er erklärt, das Thun des Gesetzes sei die notwendige Folge von dem beharrlichen Hineinschauen in dasselbe; wenngleich hervorzuheben ist, daß er die Folge als eine notwendige bezeichnet. — *Παρακύπτειν*, sich daneben bücken, über etwas hinabbücken, um es genauer zu besehen (Luk. 24, 12; Joh. 20, 5. 11; 1 Petri 1, 12); sich hineinversenken, vertiefen. Schneckenburger meint: etwa ad imaginem speculi humi aut mensae impositi adaptatum. Doch ist dies nicht die passendste Weise, in einen Spiegel zu sehen. Das Dabeibeharren erklärt Wiesinger als die Aneignung. Es ist aber eben das Verharren in der anschauenden Hingebung an das Objekt, mit welchem allerdings die Aneignung sich vollzieht. — **In das vollendete Gesetz.** Wir übersetzen vollendet, um das bedeutsame Adjektiv *τέλειος*, welches auch hier die neutestamentliche Vollendung des alttestamentlichen hervorhebt, recht ins Licht zu rücken (vgl. die *τέλειοι* und das *ἔργον τέλειον* V. 4 und die *ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα* V. 7; die Bergpredigt, das *πληροῦν* Matth. 2 ꝛc.). Also nicht die lex naturalis (Schultheß), auch nicht im allgemeinen der *λόγος ἀληθείας*, sofern er das Mittel der Wiedergeburt und die Norm des neuen Lebens ist (Wiesinger, Huther: die Norm des neuen Lebens); auch nicht entweder einerseits das alttestamentliche Gesetz in bloßer Vervollkommnung, oder das Evangelium bloß nach seinem allgemeinen Begriff. Wohl aber ist das Evangelium gemeint als diejenige Vollendung des Gesetzes, welche aus dem äußeren knechtenden Gesetz ein sich dem Innern mitteilendes, schlechthin befreiendes neues Lebensprinzip macht. Und so wie in den Ausdrücken des Paulus: Gesetz des Geistes (Röm. 8, 2), Gesetz des Glaubens (Röm. 3, 27), allezeit ein Oxymoron liegt, welches auf die höhere Einigung des Gegensatzes, Gesetz und Geist ꝛc., hindeutet, so auch in dem Ausdruck des Jakobus: das vollkommene Gesetz, das Gesetz der Freiheit, ohne daß von einer Nachbildung paulinischer Formeln die Rede sein könnte (nach Kern). Das Gesetz als Gesetz machte Knechte; in seiner neutestamentlichen Vollendung macht es Freie. In gleichem Sinne wird es auch der *νόμος βασιλικός* genannt, der durch die Liebe erfüllt wird (Kap. 2, 8), und wiederum das Gesetz der Freiheit, V. 12. Die Stellen des Alten Testaments, welche von der Herrlichkeit des Gesetzes (5 Mos. 33, 2. 3), oder von seiner Süßigkeit (Ps. 19, 8) reden, bezeichnen den prophetischen Übergang von dem sinaitischen Standpunkt zu dem evangelischen, welcher letztere schon entschieden von den Propheten geweissagt wurde (Jer. 31, 33). Diejenigen, welche dem Jakobus eine ebionitische Verherrlichung des Gesetzes zulegen wollen, stellen ihn hinter den Jeremias zurück, oder besser, auch aus dem Alten Testament heraus. Jakobus hatte aber besonderen Grund, das Evangelium ein Gesetz der (befreienden) Freiheit zu nennen, da die Versuchung über sein Volk gekommen war, in seinem alttestamentlichen Gesetzeseifer das Mittel chiliastisch-revolutionärer Befreiung zu suchen (vgl. Joh. 8, 32 ff.). Auch ist das Evangelium insofern ein Gesetz der Freiheit, als es mit der Glaubensfreiheit des Christen zugleich die Gewissensfreiheit des Andersdenkenden ausspricht, also auch in dieser Gestalt vom Fanatismus befreit. — **Nicht ein Hörer zum Vergessen.** Eigentlich ein Hörer der Vergeßlichkeit (*ἐπιλησμ.* ein *ἅπαξ λεγ.* im Neuen Testament), stärker als ein vergeßlicher Hörer. Der Gegensatz

ποιητὴς ἔργου läßt die Vergeßlichkeit gewissermaßen als Zweck des Hörens erscheinen („in futuram oblivionem"). Mit dem Ausdruck „Thäter des Werks" kann hier, wie sich aus der Konstruktion nach dem Obigen ergibt, keine von dem Glauben abgelöste, oder nur bestimmt unterschiedene Werkthätigkeit gemeint sein; es ist die Beharrlichkeit des Glaubenslebens, sofern sie durch sich selber als einheitliche Energie zur Konsequenz der That wird. — **Derselbe wird selig sein.** (S. den Makarismus V. 12). — **In seinem Thun** (ποίησις im Neuen Testament ἅπαξ λεγόμ.; außer hier Sir. 19, 20), nicht in seiner That. In der ewig betriebsamen Energie, welche die Seele seiner Thaten ist. Schneckenburger: Ut ipsa actio sit beatitudo. Die strebende geistliche Lebensbewegung oder das Thun wird zur festlichen geistlichen Lebensbewegung, zur vollkommenen Freude. Nach den Umständen liegt dieses faktische Seligwerden im Bekenntnis, und ganz mit unserer Stelle verwandt ist der Spruch des Paulus Röm. 10, 9. 10. Zu beachten ist, daß Paulus in jener Stelle auch besonders Judenchristen im Auge hat, und daß Jakobus vor allen Dingen darauf hinzielt, daß sich die Juden zu Christo und die Judenchristen zu ihren christlichen Brüdern aus den Heiden vollständig bekennen sollen.

7. Der falsche und der wahre Gottesdienst oder Eifer für die Religion und Gottes Ehre (V. 26. 27). **Wenn einer sich dünket.** Das δοκεῖν bezeichnet zunächst nur das eigentliche Meinen auf ein Scheinen hin, ohne höheren Gewißheitsgrund (Matth. 24, 44, daher 1 Kor. 7, 40 ein Ausdruck der Bescheidenheit), daher dem Zusammenhange gemäß auch das irrige Wähnen (Matth. 6, 7), oder, wie hier, den eigentlichen geistlichen Dünkel. — **Ein Gottesdiener zu sein.** Das θρῆσκος gehört dem Verfasser allein an. Die Bedeutung des Adjektivs aber ergibt sich vollständig aus Apostelg. 26, 5 und Kol. 2, 18. Jakobus hat das Adjektiv sehr treffend gebildet; einer, der darin sein Wesen sucht, daß er ein Gottesdiener sein will. Denn allerdings ist mit dem Wort die Bethätigung einer vorausgesetzten εὐσέβεια im äußern Gottesdienst gemeint (Huther), aber nicht lediglich in der Gottesdienstlichkeit des Kultus, sondern in dem permanenten Streiter- oder Ritterdienst für Gottes Ehre. So meinten die Juden, die Gottesdiener unter den Völkern zu sein (Röm. 2, 17), wie später die Muhamedaner, die Kreuzzügler, heutzutage die Jesuiten. Damals aber sonderten die Judenchristen sich vielfach von den Heidenchristen ab im Dünkel ihrer Gottesdienerschaft, und zu „Gottes Ehre" meinten die Juden sich zu schürzen für den jüdischen Krieg. — **Indem er seine Zunge.** Das steht nicht nach Rosenmüller exempli causa, auch soll das Partizip nicht mit den meisten Auslegern durch „obgleich" aufgelöst werden, wie Huther richtig bemerkt, indem er hinzusetzt: „Jakobus will die tadeln, denen der Eifer im Reden als Zeichen der θρησκεία galt." Das heißt: die mit ihrem fanatischen Eifern sich so recht eigentlich als die Gottesstreiter bewähren wollten. Auch den Ausdruck χαλιναγωγεῖν, der sich bei Profanschriftstellern nur in der späteren Zeit findet, hat Jakobus dem neutestamentlichen Sprachschatz angeeignet (s. Apostelg. 3, 2). — **Sondern sein Herz verführt.** Das ἀπατᾷ καρδ. αὐτοῦ ist nicht rein synonym mit dem παραλογίζεσθαι ἑαυτόν (nach Huther), sondern bezeichnet den gleichen Akt der Selbsttäuschung in einem viel höheren Stadium. Aus dem innern Selbstbetrug der Gedanken geht das falsche Eifern hervor, dieses aber übt dann die Wirkung aus, daß der Eiferer durch falsche Selbsterregung (Echauffement und böse Konsequenz) sein Herz vollends verführt. Der Fanatiker macht sich durch falsche Übertreibungen nach außen, vollends nach innen hin einen falschen, bösartigen Charakter. — **Dessen Gottesdienst** (in dem oben näher bezeichneten Sinne, sein Eifern für die vermeintliche Gottessache) **ist eitel.** Die blendenden Effekte seiner blendenden Affekte sind ohne Segensfrucht für andere und für ihn und gehen geschichtlich als Thorheiten (Donquichotterien im höheren Stil) verloren und ins Gericht. — **Ein reiner und unentweihter Gottesdienst.** Die beiden Adjektive sind nicht rein synonym (Theile, Huther), bezeichnen auch nicht bloß den Gegensatz des von innen Kommenden und des von außen (Wiesinger u. a.). Der Ausdruck: rein verlangt die christliche Verwirklichung der symbolischen, theokratischen Reinheit; sie soll sich nach dem Folgenden bewähren in dem frommen Leben mitleidiger Liebe. Der Ausdruck „unentweiht" (wir übersetzen so, um den eigentlichen Sinn stärker zu markiren; auch muß der Unterschied zwischen ἀμίαντος und ἄσπιλος in der Übersetzung hervortreten) verlangt in demselben Sinne die reale Reinhaltung und Reinigung. Der gesetzliche Jude wurde verunreinigt durch natürliche und heidnische Unreinigkeiten, der Christ soll sich rein halten und reinigen vom Weltsinn und eitlem, weltlichem Treiben. Ein so beschaffener Gottesdienst bezeichnet also hier das wahre Leben und Wirken zu Gottes Ehre. — **Vor dem Gott und Vater.** Damit ist der christliche Gottesbegriff wieder betont wie V. 5 und 17,

und das *παρὰ τῷ θεῷ* deutet nicht bloß auf das Urteil Gottes hin (Huther), sondern vielmehr noch auf die Stellung des Dieners vor dem Angesichte und dem Munde des befehlenden Herrn. Richtig bemerkt Huther mit Beziehung auf den Zusatz *καὶ πατρί*: „Gott kann vermöge seiner Liebe nur den Gottesdienst als rein erachten, der Ausdruck der Liebe ist." — **Um die Waisen und Witwen.** Wir übersetzen: um solche sich bekümmern, weil damit der Gegensatz hervortritt: sich um Welthändel bekümmern, den Jakobus ohne Zweifel im Auge hat, wie der Apostel Petrus mit seinem *ἀλλοτριοεπίσκοπος* (1 Petri 4, 15). Steht das Verbum nämlich auch vielfach bestimmt von dem Besuchen der Notleidenden (Huther: Matth. 25, 36. 43; Jer. 23, 2 ꝛc.), so hat es doch auch schon in dieser Gestalt eine umfassendere Bedeutung (Theile: die species pro genere). Dieser allgemeinere Sinn: sich angelegen sein lassen, fürsorgen, sich Jemandes annehmen, tritt aber oft unmittelbar hervor (Apostelg. 15, 14; Hebr. 2, 6) und *ἐπίσκεψις* nennt Philo die providentia. „Die *ὀρφανοί* sind als die Hülfsbedürftigen vorangestellt, ebenso wie 5 Mos. 10, 18; Hiob. 29, 12. 13 ꝛc." Huther. Dieser Gottesdienst entspricht der Vaterschaft Gottes; man besorgt in ihm sein Werk der Liebe und der Milde, da er ein Vater der Waisen ist, ein Richter (Rechtsbeschützer) der Witwen nach Ps. 68, 6 u. a. St. Es war aber nach dem Buche Tobias (Kap. 1) das Ideal eines echten Israeliten, daß er sich der Elenden unter den Gefangenen seines Volkes annahm und V. 6 u. 7. wird es mit dem Gottesdienst des Tobias unmittelbar verknüpft, daß er allezeit im dritten Jahr den Fremdlingen, Witwen und Waisen ihren Zehnten gab. In dieser Gestalt sollte also auch jetzt der neutestamentliche Israelit seinem armen Volke, überhaupt den Elenden in ihrer Trübsal aufhelfen. Der Zustand der Trübsal stellt sich konkret am rührendsten und häufigsten in der Not der Waisen und Witwen dar. Mit dieser Richtung wird es gegeben sein, daß man sich von der Welt unbefleckt erhält. Und vielleicht erklärt sich daraus das auffallende Asyndeton im Verhältnis beider Sätze (vgl. Huther). Sie sind eben nicht rein koordinirt, sondern der zweite ist die Kehrseite oder die Folge des ersteren, sein reiner Gegensatz. Daher steht auch *ἄσπιλον* nachdrücklich voran. (Vgl. 1 Petri 1, 19; 2 Petri 3, 14). Der Ausdruck ist eigentlich in zwei aufzulösen: sich bewahren vor der Welt, sich bewahren unbefleckt von der Welt; d. h. von der Welt bezieht sich auf beide Elemente des Satzes: sich unbefleckt bewahren. Der ethische Begriff des *κόσμος* ist überall die in das Unpersönliche sich verkehrende persönliche Gesamtheit des Lebens, die Menschheit in ihrer ungöttlichen Richtung. Die Eigentümlichkeit dieses Begriffs bei Jakobus tritt bestimmter hervor Kap. 4, 4. Was dem Juden das Heidentum war, der Gegensatz des heiligen Volkes, zu dem dieses abfallen konnte in geistlichem Ehebruch, das ist dem apostolischen Geiste das ungöttliche Weltwesen, mag es nun in judaistischer Schwärmerei, oder in heidnischer Gestalt erscheinen. Der Gedanke des Oecumenius an den *δημώδης καὶ συρφετὸς ὄχλος, ὁ κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης αὐτοῦ φθειρόμενος* lag also nicht weit ab von dem Bilde des aufgeregten Weltwesens, welches dem Jakobus vorschwebte; nur hatte der judaistische *ὄχλος* eine stolzere und geistlichere Gestalt. Es versteht sich, daß diese speziellere Beziehung die allgemeinere nicht ausschließt.

### Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Die Reinheit der auch von Jakobus gepredigten Sittenlehre stellt sich uns überzeugend dar aus dem, was uns hier hinsichtlich des Zornes gelehrt wird. Jakobus ist weit entfernt von einer quietistischen oder auch asketisch-rigoristischen Anschauung, daß er allen Zorn unbedingt, als des Menschen oder des Christen unwürdig, mißbilligen sollte. Gleichwie der Herr (Matth. 5, 22; Mark. 3, 5) und der Apostel Paulus (Eph. 4, 26) erkennt auch er, im Gegensatz zu dem unrechtmäßigen, einen rechtmäßigen Zorn an. Wie bei dem Herrn, so muß auch bei dem Jünger der Zorn nur die äußerste Spitze der Flamme sein, womit die Liebe trifft. Aber wenn auch der Zorn bis zu einem gewissen Grade gestattet wird, so wird er doch wieder in sichere Grenzen zurückgewiesen durch die beschränkende Vorschrift *βραδὺς εἰς ὀργήν*. Man braucht nur auf das jämmerliche Unheil zu sehen, das durch einen unmäßigen Zorn angerichtet werden kann, um die Notwendigkeit und Weisheit dieser Vorschrift völlig gerechtfertigt zu finden. Ganz besonders christlich ist das triplex officium, das V. 19 so kurz und kernhaft anbefohlen wird. Wo diese Gesinnung herrscht, da ist zugleich ein Beweis, daß es mit der Wiedergeburt, von der V. 18 geredet wurde, wahrlich ernst gewesen ist. Der natürliche Mensch ist ja gerade das Gegenteil: langsam zum Hören, schnell zum Sprechen und schnell zum Zorn. Auch das ist bemerkenswert, daß die Ermahnung V. 19 eigentlich den Text enthält, dessen Auslegung und Entwickelung in dem übrigen Teile dieses Sendschreibens vor-

kommt. Die Ermahnung: schnell zum Hören wird ausgelegt V. 21 bis Kap. 2, 26, sodaß zugleich auf das fruchtbare Hören hingewiesen wird. Die Erinnerung: langsam zum Reden wird Kap. 3 und langsam zum Zorn Kap. 4 und 5 nachdrücklich anbefohlen.

2. Weil auf israelitischem Standpunkte keine Gerechtigkeit vor Gott möglich war ohne Erfüllung des Gesetzes, dessen Hauptforderung Liebe ist, während hingegen der Zorn gerade der Ausdruck der zügellosesten Selbstsucht ist, eben darum gibt es keine Begriffe, die in einem entschiedeneren Gegensatze zusammen stehen als ὀργὴ ἀνδρός und δικαιοσύνη θεοῦ.

3. Die Trägheit zu hören war, wie es scheint, ein Übel, das nicht allein den ersten Lesern des Jakobus-Briefes, sondern auch noch andern, insonderheit den Judenchristen, eigen war (vgl. Hebr. 5, 11; 10, 25). Nicht überflüssig ist es also, daß mit so viel Nachdruck auf das Gegenteil gedrungen wird. Auch hier ist das Wort Jakobi ein Wiederhall des Wortes des Herrn (Luk. 11, 28; Matth. 7, 24—27; 13, 23), und man kann dem Wunsche von Oettingen (Dorpater Zeitschr. für Theol. und K. 1859, 1) nur beistimmen „daß auch in dem Maße, als auch in unsern Gemeinden heutzutage ein träges Namenchristentum um sich greift, ihnen gerade der kräftige Brief des Jakobus mehr zum Bewußtsein gebracht werde."

4. Das wahre innerliche Hören ist das immer wieder aufs neue Empfangen des Wortes, das schon als Samen der Wiedergeburt in uns gepflanzt und vorhanden ist, aber mit einem unerschöpflichen Reichtum an Formen uns beständig wieder als ein neues Wort des Lebens gebracht wird. Was würde das gepredigte Wort helfen können, wenn es nicht verborgene Anknüpfungspunkte im Herzen und Gewissen des Christen hätte? Vgl. 1 Thess. 1, 6. Der von Jakobus V. 22—24 bezeichnete vergeßliche Hörer stimmt ganz überein mit der zweiten Menschenart, die der Herr in dem Gleichnis vom Säemann schildert (Matth. 13, 20. 21).

5. Jakobus hat dieselbe Vorstellung von dem Zusammenhang des Glaubens und Hörens als Paulus (Röm. 10, 14—17).

6. Es ist eine ebenso richtige als wichtige Darstellung, wenn das Evangelium hier das vollkommene Gesetz der Freiheit genannt wird. Auch Paulus, obschon er Gesetz und Evangelium gewöhnlich einander gegenüberstellt, erkennt ein Gesetz des Geistes des Lebens in Christo Jesu (Röm. 8, 2). Vollkommen ist dieses Gesetz, weil es die vollkommenste und zweckmäßigste Richtschnur für das geistliche Leben der Gläubigen darbietet, und Gesetz der Freiheit, weil gerade die treue Ausübung desselben zu wahrer, sittlicher Freiheit führt. Hier gilt völlig der Spruch: Legum servi sumus, ut liberi esse possimus (vgl. Joh. 8, 36; Matth. 5, 17—20).

7. Bei der Beschreibung des reinen und unbefleckten Gottesdienstes (V. 23) muß man darauf achten, daß man Jakobus nicht verkehrt verstehe, als ob diese Worte eine genaue Definition des inneren Wesens des wahren Gottesdienstes überhaupt enthalten sollten. Wer etwas Philanthropie treibt und sich dabei äußerlich von weltlicher Befleckung frei hält, kann darum noch keineswegs sagen, daß er damit schon den reinen unbefleckten Gottesdienst im Geiste des Jakobus ausübe. Um einem möglichen Mißverständnis seines Ausspruches zuvorzukommen, muß angemerkt werden, daß er nicht unbestimmt von dem, sondern von einem reinen Gottesdienste redet (θρησκεία ohne Artikel), und daher nur im allgemeinen angeben will, was vor allen Dingen zu dem Wesen und der Wirksamkeit einer praktischen Religiosität, sowie diese sich nach außen offenbart, gehöre. „Wie wenn einer, der dem Trunke ergeben ist, seines sittlichen Wandels sich rühmte und ihm jemand erwiderte: Ein sittlicher Mensch betrinkt sich nicht, so würde seine Absicht nicht sein, damit das ganze Wesen eines christlichen Wandels darzustellen" (Chrysostomus). Die große Hauptforderung, Glaube und Bekehrung, wird dabei stillschweigend vorausgesetzt; übrigens ist auch diese Ermahnung an schon wiedergeborene Christen gerichtet (V. 18). Jakobus dringt auf die Pflichten gegen den Nächsten, der hier durch Witwen und Waisen, als die Hülfsbedürftigsten, repräsentirt wird, und auf die Pflichten gegen sich selbst, durch die Ausübung der Selbstverleugnung und Wachsamkeit. In diesen beiden Stücken offenbart sich zugleich die rechte Gesinnung gegen Gott. Übrigens sagt er auch nicht, daß der Mensch, welcher der Ausübung dieser Pflichten obliegt, selig werden wird durch dieses sein Thun, sondern daß er schon hier für sich selbst Seligkeit schmecken wird in diesem seinem Thun (ἐν τῇ ποιήσει), so daß dieses Thun an und für sich schon für ihn die höchste Seligkeit ist. v. Gerlach: „Er wird in diesem Thun des Gesetzes wahrhaft selig sich fühlen und zu preisen sein. Gottes Gebote erfüllen, in der Heiligung fortschreiten ist ein immer wachsender Genuß der Seligkeit, den der Gläubige und Treue schon hier mehr und mehr geschenkt bekommt."

8. Witwen und Waisen, welche schon durch das mosaische Gesetz so sehr begünstigt sind (2 Mos. 22, 22—24 und anderswo), werden auch durch die christliche Moral mit allem Nachdruck beschirmt. Unterschied zwischen der Philanthropie der christlichen Gemeinde und der eines bloßen Humanismus.

### Homiletische Andeutungen.

Die Christen sind berufen, die Bitte Davids (Ps. 141, 3) fortwährend zu der ihrigen zu machen. — Aus der bittern Wurzel des Zornes kann unmöglich die süße Frucht der wahren Gerechtigkeit aufwachsen. — Unterschied zwischen heiligem und unheiligem Zorn. — Ira furor brevis. — Die Ursachen und Entschuldigungen so vieler Trägheit zum Hören. — Die Entwickelung des geistlichen Lebens fortwährend gebunden an den Gebrauch der Gnadenmittel. — Die Predigt des Evangeliums ein beständiges Begießen des schon in uns gepflanzten Samens der Wiedergeburt. — Was man vor dem öffentlichen Gottesdienst ablegen, was man dabei mitbringen muß. — Viele Hörer richten strenge Forderungen an den Prediger und kaum eine Forderung an sich selbst; es muß gerade umgekehrt sein. — Die wahre Sanftmut beim Hören des Wortes. — Das Evangelium eine Kraft Gottes zur Seligkeit ꝛc. (Röm. 1, 16). — Der Selbstbetrug des Hörers des Wortes, der kein Thäter wird (vgl. Spr. 16, 25; 1 Kor. 3, 18). — Drei Klassen von Menschen: 1) die das Wort Gottes weder hören noch thun; 2) die es wohl hören, aber nicht thun; 3) die es nicht nur hören, sondern auch thun. — Auch Herodes hört Johannes den Täufer gern und thut um seinetwillen viele Dinge, aber nicht das eine, was not thut (Mark. 6, 20). — Gottes Wort ein klarer Spiegel, in welchen man aufmerksam blicken muß, um zur rechten Erkenntnis seiner selbst zu kommen. — Der wahre Hörer des Evangeliums blickt ebenso aufmerksam in den Spiegel, wie die Engel in den Plan der Erlösung (1 Petr. 1, 12). — Das Evangelium 1) ein Gesetz, 2) ein vollkommenes Gesetz, 3) ein vollkommenes Gesetz der Freiheit — Das Glück des Thäters des Wortes (vgl. Ps. 119, 1 ff.). — Die völlige Unvereinbarkeit des Dienstes der Zungensünden mit einem wahrhaftigen religiösen Leben. — Das christliche Leben ein Dienst der Liebe. — Nur der Gottesdienst kann der wahre sein, der ein Gottesdienst ist „vor Gott und dem Vater“ (1 Sam. 16, 17). — Die Ausübung der Liebespflichten muß mit gewissenhafter Wachsamkeit auf uns selbst gepaart gehen. — Der Christ in seiner Stellung zur Welt: 1) zu ihren Bedrängten, 2) zu ihren Versuchungen. — Die Frucht der Gerechtigkeit ist ein Baum des Lebens (Spr. 11, 30). — Wie sehr Jakobus seine Lehre über thätige Gottesfurcht durch sein eigenes Beispiel anbefohlen hat. — (V. 19—27) Eine Anweisung und Anpreisung des rechten Hörens des Evangeliums. Jakobus ruft uns 1) zu andächtigem Hören (V. 19. 20), 2) zu sanftmütigem Empfangen (V. 21), 3) zu thätiger Ausübung (V. 22—24), 4) zu beständiger Erforschung des Wortes (V. 25—27). — (V. 25—27) Was man auf dem Wege der thätigen Gottesfurcht 1) genießt (V. 25), 2) vermeidet (V. 26), 3) ausübt (V. 27). — Das wahre Christentum die praktischste Sache auf der Welt.

Starke: Gläubige sind begieriger zu lernen als zu lehren, denn der Grund der Wiedergeburt macht uns zu rechten Hörern des Wortes (Joh. 8, 47). — Luther: Wohl dem, der seinen Mund im Herzen und sein Herz nicht im Maule hat; jenes ist Weisheit, dieses aber Thorheit. — Starke: Wer nicht nebst andern Sünden seinen fleischlichen Zorn überwindet, kann nicht ins Reich Gottes kommen (Gal. 5, 20. 21). — Die Sünden sind auch noch bei den Gläubigen, welche sich mehr und mehr von ihnen reinigen müssen (Hebr. 12, 1). — Quesnel: Der allein liebt Gottes Wort in Wahrheit, der es durch die Liebe thut (1 Joh. 5, 3). — Langii Op.: Andere betrügen ist arg, sich selbst betrügen noch ärger, und dies letztere gemeiner als das erste (Spr. 24, 8). — Starke: Das Wort Gottes wird hier einem Spiegel verglichen, nicht nur wegen seiner Klarheit und Reinigkeit an sich selbst, sondern vornehmlich wegen seines Gebrauchs und Nutzens. Denn es zeigt uns nicht allein (nach dem Gesetz) die abscheuliche und sündliche Gestalt unserer Seelen, die wir von dem ersten Adam her haben und darin wir leider dem Satan ähnlich sind, sondern es zeigt uns auch (nach dem Evangelio) die schöne, herrliche und liebliche Gestalt, die wir aus Christo, dem neuen Adam, und seinem Geist, vermittelst der neuen Geburt, empfangen können und darin wir ihm ähnlich sind. — Quesnel: Wer nicht thut, was er hört, der vergißt mehr als er gehört, und so wird das letzte ärger als das erste (2 Petri 2, 20. 22). — Wohl dem, der sein eigenes Zeugnis von sich selbst, wider sich selbst recht annimmt! 1 Kor. 11, 31. — Starke: Fürchtet euch nicht, ihr Gläubigen, wenn ihr das Evangelium höret ein Gesetz nennen, und daß es ebensowohl und noch mehr in die Herzen der armen Sünder eindringt und auch scheint zu blitzen und Donnerschläge zu thun, als das alte Gesetz auf dem Berge Sinai; denn es ist ein Gesetz der Freiheit. Ein solche Freiheit, die schätzbarer ist wie kein Schatz, angenehmer als das Leben selbst und kostbarer denn alle Güter der Welt; niemand weiß, was dieselbige wert ist, als derjenige, der sie verloren hat, und diejenigen, die sie haben; wieviel sie auch auf dieselbige halten, so schätzen sie doch dieselbige nicht nach ihrem Wert (Gal. 5, 1—13). — Wer Gott im Geist wahrhaftig dient, bei dem führt auch der Geist Gottes das Regiment über die Zunge (Ps. 39, 2). — Viele, die sich der Wahrheit mit vollem Munde rühmen und auf ihren Gottesdienst trotzen, sind ihnen selbst die ärgsten Betrüger und Verführer (Röm. 2, 23). — Mancher Gottesdienst gefällt Gott wohl, der doch von Menschen nicht geachtet, sondern wohl gar verworfen wird (Apostg. 24, 14). — Cramer: Witwen und Waisen sind vor Gott privilegirte Personen. — Wer sich von der Welt unbefleckt behält, vollbringt Gottes Willen und hat einen großen Segen (2 Kor. 6, 17. 18).

V. 16—21 Epistel am 4. Sonntage nach Ostern (Cantate). Luther: Weil von alters her auf diesen Sonntag ist gelesen worden die Epistel Jakobi (Kap. 1), welche auch eine gute Lehre und Ermahnung ist, wollen wir dieselbe für die, so sie noch halten wollen, auch lassen mitlaufen und etwas davon sagen, damit nicht dafür gehalten werde, als wollten wir sie gar verwerfen, wiewohl die Epistel nicht von einem Apostel geschrieben, noch allenthalben der rechten apostolischen Art und Schlags und der reinen Lehre nicht ganz gemäß ist. Darum beschleußt nun St. Jakobus: „Ein jeglicher Mensch sei schnell zu hören, langsam aber zu reden und langsam zum Zorn." Das ist: Lasset euch sagen, durch Gottes Wort vermahnen, strafen und trösten, da seid schnell zu, und nicht bereden, bald zu murren, fluchen und schelten wider Gott und Menschen. Damit verbeut er nicht, daß man gar nicht reden noch schelten, zürnen noch strafen soll, wo es Gottes Befehl oder die Not erfordert, sondern daß wir nicht sollen jäh und schnell dazu sein für unsere Person, ob wir schon dazu gereizet werden, und zuvor hören und uns sagen lassen durch das Wort; welches ist das rechte oder wahrhaftige Wort, das wir sollen uns allezeit regieren und führen lassen, und daraus alles gehen soll, was wir reden und was wir schelten oder strafen sollen. Darum heißt es bald danach, das Wort mit Sanftmut annehmen, daß wir nicht dawider zürnen, so wir dadurch gestraft werden, und murren, ob wir etwas darob müssen leiden. — Heubner: Geschwätzigkeit ein Zeichen eines schwachen Gemütes. — Das Wort Gottes ist der beste Zaum zur Beherrschung der Zunge und der Affekte. — Im Zorn soll man nie handeln. — (V. 16—21) Der Glaube des Christen, daß über ihn ein durchaus guter Gott waltet: 1) Wesen und Grund, 2) Wirkungen dieses Glaubens. — Der Selbstbetrug beim Gottesdienst. — Porubszky: Über den gottlosen Zorn. 1) Was ist der Zorn? 2) was thut der Zorn? 3) wie überwältigt man den Zorn? — Couard: Betrachtungen über das teure Geschenk des Evangeliums. — Kapff: Wozu die reine Vollkommenheit Gottes uns antreibe. — Palmer: Die guten Werke: 1) ihr innerer Ursprung (V. 16—18); 2) ihre äußere Gestalt (V. 19—21). — Souchon: Nehmet täglich das Wort auf. — Staudt: Was wir von Gott zu erwarten haben: 1) was er gibt (V. 16—18); 2) was er abnimmt (V. 19—21). — Von Harleß: Wer wandelt den rechten Weg zum Lebensziele? — Arndt: Die Zungensünden. — Herberger: Gleichwie ein Wagen in zwei Geleisen läuft, wie ein Mensch auf zwei Beinen steht, sonst ist er ein Krüppel; wie er aus zwei Stücken besteht, aus Leib und Seele, also geht auch unser Christentum in zwei Stücken, in Glauben und Werken. 1) Der gute Gott gibt gute Gaben 2) und will was Gutes wieder haben. — Lisco: Der Quell und das Gefäß aller guten Gaben. — Des Frühlings dreifacher Zuruf an uns Kinder Gottes. — Die Heiligkeit Gottes in ihrer Unverträglichkeit mit der menschlichen Sünde. — Fuchs: Das Wort der Wahrheit als die vollkommene Gabe Gottes.

V. 22—27 Epistel am 5. Sonntage nach Ostern (Rogate). Heubner: Andere Gesetze binden, sind uns oft lästig: das Gesetz Gottes macht uns von den Banden der Sünde los. — Mit der Zunge sündigen auch die, die sonst von groben Sünden frei sind. — Die Eigenliebe macht sogar aus der Religion ein Mittel der Selbstgefälligkeit. — Alle Religion soll moralisch sein. — Man soll den Bedürftigen nicht etwa bloß seine Gaben, sondern sich selbst bringen. — Vergleichung des falschen und wahren Gottesdienstes 1) ihrer Beschaffenheit, 2) ihrem Einflusse, 3) ihrem Verhältnisse zu Gott nach. — Warnung vor dem Mißbrauch der Lehre vom rechtfertigenden Glauben. — Porubszky: Seid Thäter des Wortes und nicht Hörer allein! — Unser Gottesdienst sei eine Hingebung in Gott. — Löhe: Kein Thäter, der nicht ein rechter Hörer wäre. Erst ein Hörer, dann ein Thäter; rechte Hörer, rechte Thäter. — — Lange: Wenn das Wort dich selbst nicht faßt, wird es deinem Kopf zur Last. — Stier (V. 27): „Er meint weniger das Werk selber, als die Gesinnung, den Herzenstrieb, der uns hintreibt zu den Elenden in ihre Trübsal. Darum sagt er auch nicht vom Speisen, Kleiden, Versorgen der Witwen und Waisen, sondern sie in ihrer Trübsal besuchen, sich ihrer annehmen, zu ihnen kommen, und zwar mit dem Besten, was wir haben, mit dem rechten Trost. Wir verstehen hoffentlich, wie viel dazu gehört, wieso die Liebespflicht uns mannigfach stets in die Welt und unter die Menschen treibt, wie damit keine pharisäische, pietistische Absonderung von den Leuten, keine mönchische Einsiedelei bestehen kann. — Wie bei uns aus dem Hören des Wortes ein seligmachendes Thun werden soll. — Von Kapff: Wer ist selig in seiner That? — Florey: Wie verschieden die Christen den Spiegel des göttlichen Wortes gebrauchen. — Schmid: Der Spruch der Weisheit über die Selbstbewachung: 1) Wer recht sich spiegelt, siehet sich; 2) wer recht sich sieht, der kennet sich; 3) wer recht sich kennt, der dünkt sich klein; 4) wer klein sich dünkt, wird weise sein. — Herberger: Wer thut, was Gottes Wort gebeut, der hat's zu seiner Seligkeit. — Couard: Warnung vor dem Selbstbetruge im Christentum. — Souchon: Seid Thäter des Wortes. — Westermeier: Ebendas. — J. Saurin: Eine treffliche Predigt über V. 25 unter dem Titel: „Sur la manière d'étudier la Religion, Serm. Tom. IV, p. 1—48." — Lisco: Vom rechten Gottesdienst. — Seid Thäter des Wortes und nicht Hörer allein. 1) Wann sollen wir es sein? 2) woran erkennt man, daß wir es sind. — Vom Wesen des rechten Gottesdienstes. — Ledderhose: Das rechte Hören des Wortes. — Neiling: Ihr sollt nicht Hörer nur allein, sollt auch des Wortes Thäter sein. — Gerok: Gottes Wort ein Spiegel, 1) damit wir hineinschauen, 2) damit wir recht hineinschauen, 3) damit wir gern hineinschauen, 4) damit wir anders dadurch werden. — L. Conrady: „Seid Thäter des Wortes." „Nur der hat das Wort Gottes recht verstanden, der es als ein Gesetz der Freiheit, oder wie es der Apostel Paulus nennt, als das Gesetz des Geistes erfaßt hat;

das will sagen, der es als eine ihn innerlich freimachende Macht erfahren hat, und der ist ein Thäter des Wortes, der ihm allererst diese innerlich freimachende Gewalt in seinem Herzen zugesteht. Und hat es denn innerlich dich durchwirkt und frei gemacht, so bist du von selber auch äußerlich frei. Bei einem solchen Menschen verstehen sich aber alsdann auch die äußeren Thaten der Gerechtigkeit von selbst."

## V. Dritte Erinnerung in Bezug auf die dritte Gestalt der Versuchung, ebionitisches Verhalten.

Warnung vor der judaistischen Parteilichkeit, vor der Bevorzugung des Reichen (des judaisirenden Christen) und Geringschätzung des Armen (Heidenchristen) in ihrem Gemeindeleben. Die Forderung der konsequenten Bethätigung des Glaubens in dem Werke der christlichen Bruderliebe und der Anerkennung der Einheit des Glaubens in der Glaubensthat des Vaters Abraham und in der Glaubensthat der heidnischen Hure Rahab. Der todte und der lebendige Glaube.

Kap. 2, 1—26.

1 Meine Brüder, übet doch ja nicht mit Personansehereien [persönlichen Rücksichten,
Parteilichkeiten] den Glauben an unsern Herrn Jesum, den Christus der Herrlichkeit [den
2 Messias, in seiner Herrlichkeit über die judaistischen Erwartungen erhaben]. *Denn wenn in eure
Vereinsversammlung [συναγωγήν,[1]] eingetreten wäre ein Mann mit einem [dem] Gold-
3 fingerring, in reinem Prachtgewande, aber auch eingetreten wäre ein Armer in unreinem
Gewande, *ihr aber[2]) sähet hin [machtet ein Aufsehen] auf den, der das reine Prachtgewand
trüge, und ihr sprächet [zu ihm[3])]: [Du] setze du dich hierher aufs schönste, und zu dem
Armen sprächet ihr: [Du] bleib du dort stehen [auf dem Stehplatz], oder setze dich [hierher[4])]
4 unter [unten an] meine[5]) Fußbank, *habt[6]) ihr euch dann nicht in euch selbst zerschieden
5 [zerteilt] und seid Schiedsrichter geworden nach schlechten Erwägungen? *Höret, meine
geliebten Brüder, hat nicht Gott erwählet die Armen nach der Welt[7]), die reich sind im
Glauben auch als Erben des [verherrlichten Messias-] Reiches, welches er verheißen hat
6 denen, die ihn lieben? *Ihr aber habt den Armen verunehrt. Sind es [aber] nicht die
Reichen, die euch gewaltthätig behandeln? Und dieselben, die euch vor die Gerichte
7 schleppen? *Verlästern nicht eben sie den schönen [herrlichen] Namen, der euch zum Bei-
8 namen gemacht ist? *Wenn ihr freilich das königliche Gesetz [das Reichsgesetz] vollbringt
[neutestamentlich vollendet] gemäß der Schrift: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst,
9 so handelt ihr schön [dem schönen Christusnamen gemäß als Christen]. *Wenn ihr aber ein
Ansehen der Personen treibt, so treibt ihr Sünde, von dem Gesetz [eben] überführt als
10 Übertreter. *Denn wer auch das ganze Gesetz beobachten mochte[8]), aber in einem
11 [Gebot] anstieß, der ist ein Schuldner geworden von allen. *Denn der gesagt hat: du
sollst nicht ehebrechen, hat auch gesagt: du sollst nicht tödten. Wenn du nun nicht ehe-
12 brichst, tödtest[9]) aber, so bist du geworden zum Übertreter des Gesetzes. *Also redet
13 und also handelt, als die durch das Gesetz der Freiheit sollen gerichtet werden. *Denn

[1]) Der Artikel εἰς τήν, unterstützt von A. G. K., Tischendorf, ausgelassen vom Sinait., Lachmann nach B. C., ist wichtig. Es ist also nicht von einzelnen Synagogengebäuden die Rede.

[2]) Die Lesart ἐπιβλ. δέ nach B. C. K., Tischendorf ist ausdrucksvoller als καὶ ἐπιβλ. nach A. G., Lachmann.

[3]) Das Ausfallen von αὐτῷ nach A. B. C. Sinait. hält den Ausdruck mehr generell und gibt ihm mehr dogmatisches Kolorit.

[4]) Das ὧδε nach C**. G. K. hat gegen sich A. B. C*.

[5]) Der Zusatz τῶν ποδῶν, Cod. A. und Vulg., Lachmann, scheint exegetisch und verstärkend, könnte aber wohl infolge einer Milderung des Ausdrucks ausgefallen sein.

[6]) Das καί zu Anfang fällt nach den bedeutendsten Zeugen aus, könnte aber als auffallende Form im Nachsatz beanstandet worden sein.

[7]) Statt τοῦ κόσμου τούτου lesen A. B. C. Sinait. ꝛc. τῷ κόσμῳ. Die Varianten scheinen exegetische Erläuterungen zu sein. Statt βασιλείας liest der Sinait. ἐπαγγελίας.

[8]) Meistbeglaubigt die Lesarten τηρήσῃ und πταίσῃ. So Lachmann und Tischendorf.

[9]) Nach A. B. C. Sinait. das Präsens μοιχεύεις, φονεύεις.

das Gericht ist erbarmungslos[1]) für den, der nicht Erbarmen geübt hat; das Erbarmen[2]) rühmt sich [triumphirend] wider das Gericht [so geht das christliche Erbarmen gegen die Heidenwelt triumphirend hinaus über den richtenden Satzungsgeist des Judentums]. *Was ist's nütze 14
[bringt's für Nutzen[3])], meine Brüder, wenn jemand aussagte, er habe Glauben, er hätte aber ja keine Werke? Es kann doch nicht [so] der Glaube ihn selig machen? *Wenn aber 15
ein Bruder oder eine Schwester nackt und bloß wären und ermangelten[4]) der täglichen Nahrung, *einer von euch aber spräche zu ihnen: gehet hin in Frieden, wärmet euch 16
und sättiget euch, ihr gäbet ihnen aber nicht, was Notdurft des Leibes ist, was wäre das nütze? *Also ist auch der Glaube, wenn er keine Werke hat[5]), todt [erstorben] für sich 17
selbst. *Aber da wird einer sagen [zu einem Menschen von solchem Glauben]: du hast Glau- 18
ben und ich habe Werke; zeige mir deinen Glauben ohne[6]) die[6]) Werke [wie willst du das anfangen?] und ich will dir aus den[7]) Werken meinen Glauben zeigen. *Du glaubst [den 19
Gesetzes- und Lehrartikel], daß Gott ein einiger[8]) ist; du thust wohl daran; auch die bösen Geister [die Dämonen] glauben es und schaudern. *Willst du es aber wissen, o leerer 20
Mensch! daß der Glaube ohne die Werke unnütz[9]) [wirkungslos] ist? *Wurde nicht Abra- 21
ham, unser Vater, durch Werke [aus Werken] gerechtfertigt [als gerecht erwiesen], da er den Isaak, seinen Sohn, auf den Opferaltar darbrachte [1 Mose 22]? *Du siehst, daß der 22
Glaube werkthätig vereint war mit seinen Werken [als eins mit seinen Werken zur Erscheinung kam] und daß durch die Werke [aus den Werken] der Glaube vollendet wurde. *Und so 23
ward [auch] erfüllt die Schrift, welche sagt: Abraham aber glaubte Gott, und es ward ihm gerechnet zur Gerechtigkeit [in der eigentlichen Rechtfertigung, 1 Mose 15, 6], und er wurde Freund Gottes genannt. *Ihr sehet [also[10]], daß durch Werke [aus Werken] der 24
Mensch gerechtfertigt wird [als Mensch gerecht erwiesen] und nicht durch Glauben allein. *Gleicherweise aber auch Rahab, die Hure, wurde sie nicht durch [ἐκ] Werke gerecht- 25
fertigt, da sie die Botschafter[11]) aufnahm und auf einem andern Wege fortschaffte? *Denn gleichwie der Leib ohne Geist todt ist, also ist auch der Glaube ohne die Werke 26
todt.

(1. Abschnitt.) **Exegetische Erläuterungen.**

1. Inhalt: Warnung vor der Parteilichkeit im christlichen Gemeindeleben, d. h. vor der ebionitisirenden Bevorzugung des Judenchristen und Zurücksetzung des Heidenchristen, verbunden mit der Forderung der Bethätigung des Glaubens durch die Bruderliebe. — Momente: Hinweisung auf die Aufhebung des Ansehens der Person durch den Christus der Herrlichkeit. — Das ebionitische Verhalten in einem Gleichnis (V. 1—4). — Hinweisung

[1]) Nicht ἀνίλεως zu lesen, sondern ἀνέλεως nach A. B. C., Lachmann, Tischendorf. Über diese Form selbst und mehrfache Schwankungen der Schreibart s. Huther.

[2]) Das καί vor κατακαυχ. nur in Minuskeln, das δέ nach demselben ebenfalls wahrscheinlich stilistisch eingesetzt; die Varianten κατακαυχάσθω in Cod. A. und κατακαυχᾶτε exegetische Versuche, den Text leichter zu machen. Die Form ἔλεος statt ἔλεον hat für sich A. B., Tischendorf.

[3]) Τί τὸ ὄφελος Tischendorf nach der Mehrheit der Zeugen. Lachmann τί ὄφελος. So auch V. 16.

[4]) Der Zusatz ὦσιν nach λειπόμενοι nach A. G., Lachmann ist für den Sinn unerheblich. Er fehlt im Sinait.

[5]) Das ἔχῃ ἔργα als die betontere Wortfolge ist auch die meistbeglaubigte.

[6]) Statt ἐκ ist χωρίς zu lesen nach A. B. C. Sinait., Lachmann, Tischendorf. Demgemäß fällt auch das σου nach ἔργων aus.

[7]) Das μου fehlt in Codd. B. C.; es scheint durch die Parallelisirung des Satzes mit dem vorigen nach seinen beseitigten Lesarten entstanden zu sein.

[8]) Verschiedene Lesarten. Die Recepta nach G.: θεὸς εἷς ἐστι, Cod. A. Sinait., Lachmann: εἷς ἐστιν ὁ θεός, Cod. B., Tischendorf: εἷς ὁ θεός ἐστι. Die stärkste Betonung des Cod. A. ist auch die wahrscheinlichste.

[9]) Der Lesart νεκρά in Codd. A. G. K. ꝛc. stellt sich die Lesart ἀργή in den Codd. B. C*. ꝛc. gegenüber, und letztere erhält dadurch ein Übergewicht (Lachmann, Tischendorf dafür), daß die erstere durch V. 17 veranlaßt zu sein scheint.

[10]) Das τοίνυν fehlt in den Codd. A. B. C. Sinait. ꝛc.

[11]) Die Lesart κατασκόπους C. G. scheint aus Hebr. 11, 31 herübergenommen.

auf den Glauben der Armen im symbolischen Sinne, sowie auf den Unglauben der Reichen [vgl. Matth. 22, 1—10] (V. 5—7). — Die wahre Gesetzestreue oder die Erfüllung des ganzen Gesetzes in dem königlichen Gebot der Liebe, sowie die verdammliche Übertretung des ganzen Gesetzes mit der Sünde gegen dieses Gebot (V. 8—13). — Das wahre Glaubensleben oder die Bethätigung des Glaubens durch die Mildherzigkeit der Bruderliebe und der todte Glaube in dem Beispiel eines herzlosen Verhaltens (V. 14—17). — Der Glaubensbeweis durch die Werke des Glaubens, oder die Rechtfertigung des Gläubigen vor dem Bewußtsein der Gemeinde (V. 18. 19). — Die beiden Beispiele für den Glaubensbeweis durch die Werke, zugleich als Gesamtbeispiel für die Einheit des lebendigen Glaubens der Juden und der Heiden (V. 20—26).

2. Warnung vor der Parteilichkeit im christlichen Gemeindeleben, d. h. vor ebionitischem Verhalten. Das Gleichnis dieses Verhaltens (V. 1—4). **Meine Brüder, übet doch ja nicht.** Der Apostel geht nicht etwa nach der gewöhnlichen Annahme bloß über von der Lehre von der Milde auf ein besonderes Beispiel der Milde. Dazu wäre das Beispiel unpassend gewählt, denn mit dem Ansehen der Person wird nicht zunächst die Milde verletzt, sondern das Gesetz der Gerechtigkeit und Gleichheit. Er geht vielmehr über zu einer neuen Gestalt der Versuchung. — Gegen die Fassung des ersten Satzes als eines Fragesatzes (Schneckenburger, Kern) spricht nicht sowohl, daß die fragliche Thatsache außer allem Zweifel steht (Huther), denn das würde eben durch die Frage bestimmter ausgesagt (ist's nicht so, daß ihr ꝛc.?), als vielmehr die Form der warnenden Ermahnung. Es spricht aber außer dem Analogon Kap. 1, 16 auch die Fassung des Gleichnisses dagegen, indem es nämlich zeigt, in welcher Gestalt ihnen die genannte Versuchung nahe ist. — Übet nicht. Das ἔχειν will wohl nicht bloß sagen: habt euren Glauben nicht so, daß er in προσωπολημψίαις gleichsam eingeschlossen ist (Huther), noch weniger: haltet euren Glauben nicht auf (κατέχετε, Grot.), sondern stärker noch: heget ihn nicht in dieser Gestalt. Der Fanatismus hält nicht bloß seinen Glauben mit Partikularismen verbunden; in den Partikularismen gerade sucht er den Ruhm seines Glaubens. Der Plural προσωπολημψίαι deutet auf die hin und wieder hervortretenden und vielgestaltigen Vorkommnisse dieser Art hin. — **Den Glauben an unsern Herrn Jesum, den Christus.** Verschiedene Konstruktionen: 1) Der Glaube an unsern Herrn der Herrlichkeit, Jesum Christum (de Wette, Wiesinger u. a.; Beziehung auf 1 Kor. 2, 8). Dagegen spricht die Stellung von τῆς δόξης. 2) Δόξα soll eine andere Bedeutung haben als gewöhnlich, = Meinung (Calvin, doch schwankend: die durch Wertschätzung des Reichtums verdunkelte Christuserkenntnis). Rein unstatthaft, da diese Ausdrucksweise höchst seltsam wäre, zudem der Glaube an Christum selbst so nicht verunstaltet werden kann. 3) Das τοῦ κυρίου ꝛc. ist Genitiv des Subjekts: den von unserm Herrn Jesus Christus stammenden Glauben an die Herrlichkeit (Huther). 4) Bengel: Τῆς δόξης ist Apposition zu der ganzen Bezeichnung Christi (Luk. 2, 32; Ephes. 1, 17 ꝛc.). Christus, die Herrlichkeit — nicht vermittelt genug, obschon der Gedanke, Christus sei die Schechina selbst, sonst ganz passend wäre. 5) Laurentius: Δόξης ist mit Χριστοῦ zu verbinden, Christus gloriæ. Dagegen wendet Huther ein, es müsse dann vor Χριστοῦ der Artikel stehen. Damit aber würde eben ein Irrtum veranlaßt, wie wenn ein zwiefacher Christus denkbar wäre. Im Deutschen müssen wir aber den Artikel, insoweit er in dem Zusatz liegt, hervorheben. Der Sinn ist klar: der Glaube an den Christus der Herrlichkeit erlaubt nicht, die Menschen noch zu taxiren nach fleischlichem Ansehen (s. den analogen Gedanken 2 Kor. 5, 16 u. Ephes. 2, 16. 17). Durch seine Erhöhung hat Christus die κυριότης erlangt auch über die ungläubigen Juden (s. Matth. 26, 64; Röm. 9, 5). — **Denn wenn in eure Vereinsversammlung.** Das γάρ begründet nicht die ganze Ermahnung an sich, sondern die mit derselben verknüpfte Hinweisung auf die Herrlichkeit Christi, welche Luther durch seine freie Übersetzung hervorgehoben hat: haltet nicht dafür, daß der Glaube an Jesum u. s. w. Ansehen der Person leide. Die Konstruktion, nach welcher der Vordersatz bis Ende V. 4 gehen soll und dann erst der Nachsatz folgen (Michaelis, Herder ꝛc.), hat Huther mit Recht beseitigt; V. 4 bildet den Nachsatz. Die Beziehung der folgenden Mahnung auf Mißverhalten beim Kultus hat zu der Fassung veranlaßt, die Anrede gelte den Gemeindevorstehern (Grotius u. a.). Wir haben bereits gezeigt, daß diese Auffassung gegenüber dem großartig prophetisch-symbolischen Ausdruck des Apostels unzulänglich ist. Das Mißverhalten, welches Jakobus im Auge hat, ist so allgemein und bedeutend, daß an eine buchstäbliche Fassung des Folgenden nicht gedacht werden kann. Erstlich ist die allgemeine Verbreitung eines solchen Übelstandes, wie die schlechte Placirung der Armen durch die ganze judenchristliche Diaspora, nicht anzunehmen, und zweitens noch weniger, daß

Jakobus von einer solchen allverbreiteten Unordnung sichere Kunde sollte erhalten haben. Auch deuten das ἐάν sowie der Aorist auf ein Verhältnis, das sich historisch gemacht hat und noch in der Ausbildung begriffen ist. — In eure Vereinsversammlung. Nach Schneckenburger u. a. ist die jüdische Synagoge gemeint, nach Huther der Ort der christlichen Versammlung, nach de Wette mit Beziehung auf Hebr. 10, 25 die religiöse Versammlung. Der Artikel deutet aber an, daß nur von der einen Synagoge der ganzen judenchristlichen Diaspora die Rede sein soll, d. h. von ihrer religiösen Gemeinschaft, symbolisch mit dem Namen des jüdischen Kultusortes bezeichnet. Das Symbol ist um so passender, da es schon von Haus aus den Unionstrieb im Judentum charakterisirt. Der Gedanke an bürgerliche Gerichtsversammlungen (Herder u. a.) hat gar nichts für sich. Wir haben in der Übersetzung die Betonung des Vereinenden im Christentum hervorzuheben gesucht. — **Eingetreten wäre ein Mann.** Der Aorist dient nicht bloß malerisch zur Veranschaulichung, er deutet die historische Thatsache an, daß schon Gläubige mit judaistischen Ansprüchen in die Gemeinde eingetreten sind. — **Mit einem Goldfingerring.** Hier tritt nun der Charakter der Gleichnisrede, welche das parteiische Verhalten der Judenchristen gegen eigentliche Judaisten einerseits und gegen Heidenchristen anderseits schildert und straft, auf das bestimmteste hervor. Nach Wiesinger und Huther gibt unser Text bloß ein Beispiel instar omnium zur Veranschaulichung jener sündhaften προσωποληψία, während manche ältere Ausleger in unserer Darstellung bloß ein Bild der Bevorzugung des Reichen vor den Armen sehen. Und dies sind die gewöhnlichen Ansichten. Dabei entsteht dann nur die Frage, ob der Reiche und der Arme als zur christlichen Gemeinschaft gehörig zu denken seien (Knapp, Theile, de Wette) oder als Ungläubige, oder als hospites (Pott, Kern, Schneckenburger). Wiesinger führt für die erstere Ansicht an, der Brief sei ja an christliche Leser gerichtet und die drückenden Mißverhältnisse zwischen Armen und Reichen seien als innergemeindliche aufzufassen (Kap. 4, 1; V. 13—15; Kap. 5, 1). Huther für die letztere Ansicht: die Reichen würden von den Brüdern unterschieden ꝛc. Nach Weiß (Deutsche Zeitschr. für christl. Wissenschaft 1854, Nr. 51) wäre der Reiche ein Nichtchrist, der Arme ein Christ. Ganz verkehrt deutet Schwegler den Reichen auf den Heidenchristen, den Armen auf den Juden, weil daraus folgen würde, daß die Judenchristen die Heidenchristen parteiisch begünstigt hätten. Doch ist er darin auf der rechten Spur, daß er in dem Briefe eine Abspiegelung der Zeitverhältnisse finden will. Wir halten nun aber dafür, daß der Reiche hier und durchweg durch den Brief nicht minder symbolisch zu nehmen ist, wie die Reichen im Evangelium (Matth. 19, 24 ꝛc.) und ebenso gegenüber der Arme. Worauf aber dieser Reiche besonders stolz ist, das ergibt sich aus seinen Attributen. Er ist zuvörderst ein χρυσοδακτύλιος (das Wort ein ἅπαξ λεγ.). Daß der Ring bei den Alten, namentlich bei den Juden (als Siegelring) eine hohe Bedeutung hatte, ergibt sich aus 1 Mos. 41, 42; Esther 3, 10; 8, 2; Luk. 15, 22. Als ein geschenkter Ring bezeichnet er die Erteilung einer Vollmacht, den Schenkenden zu repräsentiren; in dem Gleichnis vom verlornen Sohne ohne Zweifel die erneuerte Aufnahme in die Kindschaft. Der Mann aber mit dem goldenen Ringe kann kein anderer sein, als der Judaist, der auf sein Bundesrecht und seine Kindschaft (wie sie allerdings für den Demütigen ein wirklicher Goldring war, s. Röm. 9) als ein χρυσοδακτύλιος, als ein Goldfingerringträger von Profession stolzirt und pocht. Er ist weiter bezeichnet durch das Tragen des glänzenden Kleides (λαμπρός), was nach Offenb. 15, 6 vor allem den Begriff der Reinheit involvirt und, mit diesem verknüpft, den jüdischen Anspruch auf Reinheit und Heiligkeit oder Herrlichkeit bezeichnet. Und so ist denn auch das Kleid des Armen, d. h. des Heidenchristen, nicht schmutzig im gewöhnlichen Sinne, sondern unter dem religiösen Gesichtspunkt, wie schon das ῥυπαρός Sach. 3, 3. 4 beweist. Auch Offenb. 22, 11 bezeichnet es den Gegensatz gegen das Heilige im symbolischen Sinne. In einem solchen Anzug waren die Gläubigen aus den Heiden nach jüdischen Begriffen der Reinheit in die Gemeinde eingetreten; daß ihnen Jakobus trotzdem das hochzeitliche Kleid zuerkennt, ergibt sich aus V. 25. Zu λαμπρός Raphelius: Nullum certum colorem declarat, sed splendidum, clarum, nitidum, seu rubrum sit, seu alius generis. — **Ihr aber sähet hin.** Das ἐπιβλέπειν emphatisch (Pott). Auf den ὁ φορῶν τὴν ἐσθῆτα ebenfalls höchst bezeichnend: der das trägt und sich damit trägt. Statt daß ihnen die offenbar aus der stolzen Tracht hervorblickende Eitelkeit widerwärtig sein sollte, lassen sie sich selber von jenem Glanz, der für sie seine Bedeutung sollte verloren haben, bestechen und von dem hochmütigen Anspruch darauf imponiren. Dieser Reiche wird erst angesehen, bestaunt, dann bekomplimentirt, auch steht er voran; von dem Armen sind unterdes die Blicke abgewandt und weiterhin wird er kurz abge-

fertigt. „In der verschiedenen Rede zu dem einen und zu dem andern drückt sich der Gegensatz stark aus; schon durch σύ-σί werden sie von einander unterschieden, und dann stehen sich κάθου und στῆθι, ὧδε und ἐκεῖ, καλῶς und ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου einander entgegen" (Huther). Der Zusatz: oder setze dich hier ꝛc., als die Bewilligung des Sitzens, soll die Härte des Wortes: bleib dort stehen, modifiziren, wird aber zu einer neuen Demütigung: setze dich unter meine Fußbank. Das soll allerdings unten an meine Fußbank heißen; der Ausdruck involvirt aber doch das Verächtliche: gewissermaßen unter die Füße. Ja nicht auf die Fußbank. Entweder wollte der Judaist den Heidenchristen nur als hospes in der Gemeinde ansehen, oder ihm höchstens ein untergeordnetes Gemeinschaftsrecht zuerkennen. Da man aus der Lesart ἐπί eine Tendenz ersieht, das Starke des Ausdrucks zu mildern, so könnte wohl eine gleiche Richtung den Zusatz τῶν ποδῶν vor μου weggelassen haben. — **Habt ihr euch dann nicht in euch selbst.** Die Auslegungen gehen an dieser Stelle weit auseinander. Die einen lesen das οὐ als Aussage, die andern als Frage. 1) Als Aussage: dann hättet ihr teils nicht (nach gesundem Urteil) unterschieden bei euch selbst, teils urteiltet ihr nach schlechter Denkungsart (Grashof). Oder: dann seid ihr nicht mehr unter euch selbst unterschieden [d. h. Fromme und Gottlose] (Oeder). Oder: dann habt ihr nicht recht bei euch geurteilt (Oecumenius, Bengel). Oder: so habt ihr euch selbst noch nicht beurteilt (Heisen); euch selbst nicht, sondern eure Kleider (Cajetan). Indessen führt die Konstruktion entschieden auf die Annahme der Frageform, besonders das Hypothetische in der Form und die Kürze des Nachsatzes. Also 2) als Frage: a. διακρίνεσθαι für zweifeln, im Sinne von Bedenken tragen: ihr habt kein Bedenken gehabt ꝛc.? (Theile). b. Zweifeln im eigentlichen Sinne: seid ihr dann nicht in eurem Glauben zweifelhaft geworden? oder ähnlich (de Wette, Wiesinger, Huther). c. Das Verbum für urteilen: urteilt ihr dann nicht bei euch selbst? (Augusti). Oder passivisch: verurteilt ihr euch nicht selbst? (Paräus). d. Unterschied machen: macht ihr da nicht (im übeln Sinne) Unterschied unter euch selbst? (Grot., Knapp u. a.). Diese Erklärung geht über in e., trennen, zerteilen, wobei das Wort passivisch oder medial genommen werden kann. Die mediale Bedeutung liegt aber am nächsten: trennt, zerspaltet ihr euch dann nicht in euch oder unter euch selbst? (Semler, Gebser, Schneckenburger). Wir sind mit Schneckenburger der Meinung, daß die beginnende Zersetzung der Gemeinde zuvörderst mit ihrer Zersetzung in den Gemütern jener Parteichristen anfängt. Sie sind auch mit sich selber in einem Zwiespalt, der zwar vom Zweifeln ausgeht (Kap. 1, 6), aber mehr als Zweifeln besagt, wie in unserer Zeit jene Konfessionseiferer, welche die Abendmahlsgemeinschaft mit andern Evangelischen brechen, gleichzeitig aber mit ihnen christliche Brüderschaft halten wollen. Das Zwiespaltmachen übt die Rückwirkung aus, daß die Eiferer sich auch in sich selber spalten. Wiesinger und Huther berufen sich für ihre Auslegung darauf, διακρίνεσθαι heiße im Neuen Testament durchgängig zweifeln, wofür allerdings manche Stellen anzuführen sind. Indessen steht das Medium unsers Verbums ganz in unserm Sinne im Briefe Judä (V. 22), und es lag nahe, daß das Aktivum (Apostelg. 15, 9) hier in die mediale Form überging. Das καί steigert die Frage. Wir haben in der Übersetzung die Paronomasie zwischen κριταί und διακρίνητε wiederzugeben gesucht. Aus dem bösen Zwiespalt im Herzen geht ein böses Richten im Leben hervor. Richter nach schlechten Erwägungen (Motiven), nicht der schlechten ꝛc. Nämlich nach den Motiven nationaler Vorzüge, Ansprüche und Vorurteile, äußeren Ansehens ꝛc.

3. Hinweisung auf den Glauben der Armen im symbolischen Sinne, sowie auf den Unglauben der Reichen (V. 5—7). **Höret, meine geliebten Brüder.** In der lebhaften Aufforderung, der beweglichen Anrede (s. Kap. 1, 16) sowie den Frageformen spricht sich der schmerzliche Ernst des apostolischen Gemüts aus gegenüber der bedrohlichen Erscheinung, die er geschildert hat. — **Hat nicht Gott erwählet die Armen?** (Vgl. 1 Kor. 1, 26). Huther erklärt: arm für die Welt, Wiesinger: arm in Bezug auf die Welt. Man könnte im letzteren Sinne an die Analogie τῷ πνεύματι (Matth. 5, 3) denken. Allein jenes Armsein in Bezug auf den Geist drückt zugleich ein Begehren des Geistes aus. Dieses Moment würde aber hier gar nicht passen. Daher ist der Sinn: für die Welt passender. Damit bildet sich denn zugleich eine treffende Berichtigung des jüdischen Begriffs von den Armen. Diese, die ihr Arme nennt als Heidenchristen, sind vielmehr Arme für die Welt nach ihrer Stellung zur Welt; dagegen sollten sie für euch Reiche sein, da sie reich sind im Glauben. Die Thatsache, daß sich die späteren Ebioniten Arme für diese Welt nannten, kann diese Erklärung nicht hindern. Ohne Zweifel hat sich eher ihr Sprachgebrauch nach dem Jakobus gebildet, als umgekehrt, wie auch die Gnostiker manche ihrer Ausdrücke von Paulus mögen geborgt haben

nicht aber dieser von jenen. — **Reich im Glauben.** Nicht: an Glauben, sondern vermöge ihres Glaubens sind sie Reiche. Doch wird nicht bloß das allgemeine Reichsein betont, wie es aus der allgemeinen Gläubigkeit resultirt, sondern es wird auch das besondere Maß ihres Reichseins im Gegensatz gegen das falsche Reichsein der Judaisten hervorgehoben. — Die reich sind im Glauben. Huther: *Πλουσίους ἐν πίστει* ist nicht Apposition zu *τοὺς πτωχούς* (Erasmus, Baumgarten ꝛc.), sondern die zu *ἐξελέξατο* gehörige Ergänzung, indem es sagt, wozu Gott die Armen erwählt hat (Beza, Wolf, Wiesinger ꝛc.)." Wir halten es aber für nicht begründet, wenn der Ausdruck des Jakobus (erwählen) so geradezu mit dem des Paulus für gleichbedeutend gehalten wird. Offenbar hat das Wort hier mehr die Bedeutung der Berufung in Beziehung auf ethisches Wohlverhalten zu der göttlichen Offenbarung. Das heißt „der Rathschluß (genauer die Erwählung) Gottes ist hier nach der zeitlichen Manifestation angeschaut (bezeichnet" (Wiesinger). Gleichwohl ist ein wesentliches Moment des Erwählungsbegriffs festgehalten. Das Bestimmende in der Erwählung liegt in *καὶ κληρονόμους* sc. *εἶναι*. Das heißt: hat nicht Gott diese Armen nach der Welt (aus den Heiden), die sich als Reiche erweisen im Glauben, erwählet, daß sie auch Erben sein sollen des Reichs? (Vgl. Apostelg. 15, 14 ff.; Eph. 2.) — Man muß bedenken, daß bloß Arme für die Welt auch die „Reichen" unter den Juden sein wollten. Dieser Charakterzug reichte aber hier nicht hin. Dagegen gab die Verbindung: Arme für die Welt, im Glauben Reiche — eine hinlängliche Bezeichnung. Jakobus spricht also hier denselben Gedanken aus, den Paulus als die Eigentümlichkeit seiner Evangelisation vorzugsweise betonte (Eph. 3, 3—6 ff.). — Das *κληρονόμους* deutet hier nicht auf das Reich als ein zukünftiges hin (wie Huther will), sondern als *καὶ κληρονόμους* auf die Mitgenossenschaft in der wahren *υἱοθεσία* der Juden. — **Auch als Erben des Reiches.** Es ist das Reich Gottes, die reale Theokratie in ihrer neutestamentlichen Vollendung, wie sie zur eschatologischen Vollendung fortschreitet, nicht bloß (nach Huther) in der letzteren allein. Jakobus streift von dem Begriff dieses Reiches alles jüdisch Partikularistische ab, indem er es bezeichnet als das Reich, jenes eigentümliche Reich, welches Gott denen bereitet hat, die ihn lieben. Nach der gewöhnlichen Fassung käme eine These heraus, die nicht beschränkt wäre, wie 1 Kor. 1, 26—28, und nicht hinlänglich begründet durch Matth. 19, 23. 26; nämlich: „die Armen erwählt in dem Sinne, daß die, welche sich Gott erwählt hat, dieser Kategorie angehören, wogegen die zu der Kategorie der Reichen Gehörenden nicht erwählt worden sind" (Huther). — Es ist jedoch unthunlich, den einen Ausdruck im eigentlichen Sinne, den andern im figürlichen zu nehmen. — **Ihr aber habt den Armen.** Das *δέ* bezeichnet den Gegensatz von *θεός*, das *ἠτιμάσατε* den Gegensatz von *ἐξελέξατο*, wie Huther richtig bemerkt. Der Aorist aber steht nicht bloß deswegen, weil Bezug genommen wird auf V. 2 und 3 und weil der Fall generell ist, sondern er weist in seiner historischen Bedeutung hin auf ein historisches Faktum, an welchem sich judaisirende Judenchristen schon mit den Juden beteiligt haben, die Mißachtung der Heidenchristen. — **Sind es aber nicht die Reichen?** Diese Reichen, welche gerade sie, die Christen, gewaltthätig behandeln (vgl. die Ausdrücke Matth. 20, 25). Ebensowenig sind hier die Reichen überhaupt gemeint, wie vorhin die Armen (beides nach Huther). An den Verfolgungen der Christen beteiligten sich ebensosehr die Pöbelhaufen als die Vornehmen, ja die ersteren vorzugsweise. Wohl aber waren es die theokratisch sich reich dünkenden Judaisten, von denen damals noch die Impulse zur Verfolgung der Christen gewöhnlich ausgingen. So z. B. die ersten Verfolgungen der Apostel, die Hinrichtung des Stephanus. *Καὶ αὐτοί*, eben sie sind es. In allem Sympathisiren christlicher Ultras mit den judaistischen Juden lag ein Keim der Selbstmißachtung, sowie in allem Sympathisiren evangelischer Ultras mit den Ultramontanen und pietistischer Ultras mit den Konfessionalisten heutzutage. Sind nicht eben sie es, die euch in den Bann thun? könnte man in diesen letzteren Fällen fragen. — **Lästern nicht eben sie den schönen Namen?** Nicht bloß Selbstmißachtung würde in einer Begünstigung jener Reichen liegen, sondern selbst eine Mitbeteiligung an der Schuld ihres lästerlichen Verhaltens gegen den schönen Namen. Diese Verlästerung kann nicht uneigentlich verstanden werden von einem Schmähen des betreffenden Namens durch böse Werke seitens der christlichen Reichen selbst, wie Huther gegen manche Ausleger (auch gegen Wiesinger, dessen Citate z. B. Jer. 52, 5: *δι' ἐμὰς τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται* und ähnliche, doch nicht bethätigen, daß *βλασφημεῖν* direkt heißen könne: verunehren) richtig bemerkt, ebenso kann nicht (nach Hensler) der Christenname gemeint sein, denn das ist ja eben die Übertragung jenes Namens auf sie; an den Namen der Armen ist vollends nicht zu denken. Nur der Name Christus

kann gemeint sein, mochten nun die Gläubigen schon buchstäblich *χριστιανοί* genannt werden (was teilweise der Fall war, Apostelg. 11, 26) oder auch nicht. Der Name Christi war auf sie übertragen als Beiname, als Bezeichnung ihrer Zugehörigkeit und Eigentümlichkeit. Der Ausdruck ist gebildet nach dem hebräischen שֵׁם נִקְרָא עַל (5 Mos. 28, 10; 2 Chron. 7, 14; vgl. Jes. 4, 1; 1 Mos. 48, 16 und Apostelg. 15, 14. 17). Dadurch, daß einst der Name Jehovas über Israel genannt wurde, wurde es als das Jehovavolk bezeichnet, so sind jetzt die Christen das Christenvolk nach dem Namen Christi. Sein Name wird aber der schöne genannt im Gegensatz gegen die beschimpfende Lästerung; es ist der schöne, herrliche Name vorzugsweise, der Name des Herrn der Herrlichkeit (Kap. 2, 1), in dem alles Heil ruht (Apostelg. 4, 1; Phil. 2, 10, Wiesinger). Ebensowenig wie diese Sünde der Verlästerung des Namens Christi (*βλασφημεῖν* bezeichnet immer das Lästern durch Worte, Huther) den christlichen Reichen zur Last gelegt werden konnte, paßte der Vorwurf auf die nichtchristlichen Reichen überhaupt (man darf hier sogar an Pilatus, Gallion, Agrippa, Festus u. a. erinnern); der Vorwurf paßte einzig und allein, wenn die Judaisten als die Reichen im figürlichen Sinne gemeint waren, und auf diese paßte er ganz.

4. Die wahre Gesetzestreue oder die Erfüllung des ganzen Gesetzes in dem königlichen Gebot der Liebe, sowie die verdammliche Übertretung des ganzen Gesetzes mit der Sünde gegen dieses Gebot (V. 8—13). **Wenn ihr freilich das königliche Gesetz.** Die Fassung des Zusammenhangs vermittelst des *μέντοι* macht Schwierigkeit, aber nur, wenn man über den Sinn des Vorherigen nicht im reinen ist. Im Vorherigen nämlich tadelt Jakobus seine Leser darüber, daß sie parteiisch sind für die gesetzesstolzen, sich reich dünkenden Judaisten, d. h. weil sie selber von gesetzlicher Einseitigkeit nicht frei sind. Dem entspricht nun der Fortschritt des Gedankens: allerdings die ganze Konsequenz der wahren Gesetzestreue, die solltet ihr beweisen, nach dem Gebot: liebe ꝛc.; aber eben eure Parteilichkeit ist gegen das Gesetz. Nach Huther und vielen andern (Calvin, Theile ꝛc.) soll Jakobus der Entschuldigung begegnen wollen, ihre Beachtung der Reichen gehe aus Liebe hervor; daran aber konnte doch sicher kein Jude denken, die *προσωποληψία* als Liebe darzustellen. Wenn also in diesem Falle das *μέντοι* auch mit freilich erklärt wird, so ist's doch in einem anderen Sinne; die Erklärung: igitur (Schneckenburger) und: jedoch (de Wette) sind ebenfalls beseitigt. — Also: ihr wollt gesetzlich sein, seid nur erst recht aus dem Grunde gesetzlich. — Das königliche Gesetz. Das Gesetz ist hier nicht ein einzelnes Gebot (wie Huther will mit Bezug auf Jerem. 31, 33; Hebr. 8, 10; 10, 16), denn das gleich weiterhin citirte Gebot umfaßt eben das ganze Gesetz in seiner neutestamentlichen Vollendung. Es ist königlich nicht bloß als das oberste, vorzüglichste (wie Wiesinger will mit Bezug auf Philo, Plato, und zwar mit Schneckenburger, Theile ꝛc.). Wenn auch Christus dasselbe mit Eingehen auf den jüdischen Standpunkt das vornehmste und größte nennt, so nennt er es doch gleich weiterhin das alles umfassende, prinzipielle (Matth. 22, 39), und diese neutestamentliche Fassung findet sich auch bei Paulus (Röm. 13, 8—10; Gal. 5, 14). Wird nun diese prinzipielle, einheitliche Natur des Gesetzes (Mark. 12, 32) daraus abgeleitet, daß Gott, der Gesetzgeber, nur Einer ist, so liegt auch die Erklärung nicht so fern, es sei königlich, weil es von Gott, als dem Urheber, komme (Raphelius, Wetstein ꝛc.). Und wenn Wiesinger dagegen bemerkt, dies gelte vom ganzen Gesetz, so ist dies nicht schlagend, insofern das angeführte Gebot wirklich das ganze Gesetz ist; es treibt aber fort zu der Erklärung: das königliche Gebot ist das Gebot Christi (Grotius). Daß es auch den Königen gilt (Michaelis), daß es eine Via regia ist (Calvin), darin liegt allerdings nicht der Grundgedanke; daß es Könige macht (Thomas), liegt näher; doch wird es hier wohl auch deswegen das Königs- und Reichsgesetz genannt, weil vor dem Ansehn des Königs das Ansehn der Reichen und der Gegensatz zwischen Reichen und Armen vollkommen verschwinden muß. Vor dem Christus der Herrlichkeit, der alle Gesetze in dieses eine zusammengefaßt hat, sind die Reichen niedrig und die Armen reich (Kap. 2, 1; 1, 9 ff.). Negativ ist das neutestamentlich vollendete Gesetz ein Prinzip der vollkommenen Freiheit (Apostelg. 1, 25), positiv ein königliches Prinzip, das vollkommenen Gehorsam gegen den Herrn verlangt. Daher ist denn auch hier wieder der Ausdruck *τελεῖν* gewählt gemäß den früheren wiederholten Andeutungen des neutestamentlichen *τέλος*. — Das *κατὰ τὴν γραφήν* bezieht sich nicht bloß auf *τελεῖτε*, sondern auf den ganzen Satz: *νόμον βασ. τελεῖτε*, denn der *νόμος* (2 Mos. 20) ist in seiner höheren königlichen Form schon (3 Mos. 19, 18) zum voraus gezeichnet, während jene diskursive Gesetzesform auf den Dienst der Engel zurück-

geführt wird (Gal. 3, 19). — **So handelt ihr schön.** D. h. gemäß dem schönen Namen, den jene verlästern. Christlich schön, der Geistesschönheit oder Herrlichkeit des Namens Christi gemäß. Daß hier mit einer gewissen Ironie den Gegnern etwas zugegeben werden soll (Huther), liegt außer dem Zusammenhang. — **Wenn ihr aber ein Ansehn der Personen treibt.** Das προσωπολημπτεῖν ein ἅπαξ λεγ. des Jakobus, trefflich gewählt, das judaisirende Christentum zu zeichnen. Sie meinen mit einem solchen Verhalten die Sünde zu meiden, er aber sagt ihnen: gerade darum treibt ihr Sünde (das ἐργάζεσθαι stärker als ποιεῖν, Matth. 7, 23 ꝛc.). — **Von dem Gesetz überführt.** Es kommt hier allerdings das spezielle Verbot der Prosopolepsie 5 Mos. 16, 19 und ähnliche in Betracht (was Huther leugnet), nämlich insofern es das Gebot der Liebe buchstäblich formulirt und zugleich im Lichte desselben einen allgemeineren Sinn gewinnt. Das heißt, das einheitliche Gesetz der Liebe spitzt sich in der vorliegenden Frage zu in einem ausdrücklichen Verbot der Prosopolepsie. Eben das Gesetz also, dessen der Judaist sich rühmt, überführt ihn als Übertreter. Die Wahl des Ausdrucks παραβάτης hat hier wie Röm. 2, 25 und παράβασις Kap. 5, 14 eine besondere Emphase; mit der judaistisch-ebionitischen Überschreitung des Gesetzes in seiner königlichen Vollendung zum Reichsgesetz vollzieht sich ein neuer Sündenfall (vgl. Gal. 2, 18). — **Denn wer auch das ganze Gesetz.** Die Fassung ist hypothetisch, und zwar so, daß der Satz zugleich für den jüdischen Standpunkt in seiner vollen Konsequenz wie für den christlichen gilt, ohne daß er doppelsinnig wäre, weil nämlich eben die volle Konsequenz des Judentums zum Christentum hinüberführt. Auch für den Juden gilt die einheitliche Solidarität des Gesetzes, daher Rabbi Johanan: quod si faciat omnia, unum vero omittat, omnium est singulorum reus. Das ἐν ἑνί ist dem Vorigen gemäß zu fassen. Nicht gemeint ist das eine bestimmte Gebot der Liebe (Oecumenius, Semler), das ja alles umfaßt, sondern irgend ein besonderer Punkt des Gesetzes. Da der Ausdruck νόμοι zur Bezeichnung der mosaischen Gebote seltener ist, so kann man geneigt sein, mit Schneckenburger und Kern ἑνί als Neutrum zu fassen. Da aber das folgende πάντων nach Huther u. a. diese Fassung erschwert, so ist anzunehmen, daß Jakobus auf die jüdische Anschauungsweise eingeht, diese aber potenzirt, indem er sagt: jede einzelne ἐντολή hat wieder die volle Geltung eines νόμος. Wiesinger sagt: Jakobus nehme den günstigsten Fall an, um das, was er sage, recht einleuchtend zu machen. Schwerlich aber will Jakobus dem Leser diesen günstigsten Fall einräumen. Es handelt sich vielmehr um die Darlegung der absoluten Unverletzlichkeit des Gesetzes. Das πταίειν könnte ebenso von einem leichten Verstoß wie von einem schweren Anstoß verstanden werden, und die Sentenz bleibt für beide Fälle richtig; dem Zusammenhang aber scheint die strengere Fassung gemäß zu sein, daher auch das Wort mit ἐν konstruirt ist. Wer in einem anläuft zum Falle, der ist ein Übertreter aller Gesetze im eminenten Sinne, d. h. ein Abfälliger nach dem Gesetz. Dieser Sinn ergibt sich aus dem Folgenden immer bestimmter. Ein solcher ist ἔνοχος, d. h. verhaftet in der Schuld, zur Genugthuung in dem Strafleiden. Jedes einzelne Gesetz verhaftet ihn als Richter. — **Denn der gesagt hat.** Die Einheit aller Gebote liegt zuvörderst in der Einheit des Gesetzgebers (Mark. 12, 32). Daraus folgt natürlich auch der eine Geist aller Gebote, wonach immer alle Gebote in jedem einzelnen sind, der eine Sinn: die Forderung der Liebe und die eine Vergeltung. — **Du sollst nicht ehebrechen.** Die Wahl dieser beiden Gebote ist verschieden erklärt worden. Baumgarten: weil auf der Übertretung derselben die Todesstrafe stand; Wiesinger: weil das μοιχεύειν den Lesern nirgend zur Last gelegt werde (s. dagegen Kap. 4), dagegen μὴ φονεύσῃς zu seinem Kern das Gebot der Liebe habe, weil es die ersten Pflichten seien in dem Gesetz der Nächstenliebe. Indessen muß auch hier an die symbolische Ausdrucksweise des Briefes erinnert werden. Der Israelit verstand unter dem Verbot des Ehebruchs zugleich das Verbot des religiösen Abfalls zum Heidentum (woraus sich vielleicht die Umstellungen Mark. 10, 19 erklären, die Huther erwähnt) und unter dem Verbot des Tödtens zugleich das Verbot der Lieblosigkeit gegen den Nächsten. Der Sinn ist also wohl dieser: derselbe Gott, auf dessen Gebot ihr euch beruft in eurer Furcht vor Vermengung mit dem Heidentum, hat den Todschlag verboten, dessen ihr euch durch euren Menschenhaß könntet schuldig machen. Es ist uns nicht zweifelhaft, daß auch die Worte 1 Joh. 3, 15 sich zunächst auf ebionitisches Verhalten gegen die christliche Gemeinschaft beziehen (Kap. 2, 19). Der Zusammenhang dieser Worte mit Matth. 5, 17—19 ist klar. — **Also redet und also handelt.** Die Nutzanwendung aus dem Vorigen, nicht aber ein neuer Abschnitt (nach Semler). Nach Huther wäre οὕτως auf das Folgende zu beziehen, nicht auf das Vorherige. Doch deutet das doppelte οὕτως wie die Vor-

anstellung des λαλεῖτε stark auf das Vorhergehende zurück. Die Leser nämlich sollen sich nicht bloß laienhaft nach der aufgestellten antijudaistischen Gesetzesauffassung richten, sie sollen dieselbe auch in ihrem Kreise als Wahrheitszeugen geltend machen (s. Kap. 3). Demgemäß also sollen sie vorab reden und zeugen, natürlich dann aber auch handeln. — **Als die durch das Gesetz der Freiheit.** Dies ist nun nicht Explikation der vorigen Ermahnung, sondern Begründung. Es fragt sich, weshalb nennt Jakobus hier wieder das Neue Testament das Gesetz der Freiheit, wie Kap. 1, 25, nicht aber, wie eben vorhin, das königliche Gesetz? Das Gesetz der Freiheit ist das neutestamentliche Prinzip des neuen Lebens im Evangelium Christi, das von dem Zwang der Satzung befreit. In dem Bewußtsein also, daß sie nach ihrem getreuen oder ungetreuen Verhalten gegen dieses Gesetz werden gerichtet werden, müssen wahre Judenchristen und Israeliten die Freudigkeit gewinnen, gegen den Judaismus und sein Satzungswesen zu zeugen und die christliche Gemeinschaft zu bethätigen. Es ist richtig, daß dieser νόμος als solcher eine Nichtbeachtung dieses oder jenes Gebots am wenigsten gestattet (Huther), aber wohl nicht um dieses Umstandes willen heißt er νόμος ἐλευθερίας. **Denn das Gericht ist erbarmungslos.** Der Ausdruck „unbarmherzig" paßt nicht (vergl. Matth. 5, 6; Kap. 18, 23; 25, 35). Der Satz hat zunächst seine Wahrheit im objektiven Sinne. Das Gericht wird nach der im Erbarmen mit den Geringen, Leidenden, Mißachteten als nach der im Leben angewandten Liebe streng vollzogen werden; die also im Gesetz der Freiheit stehend Barmherzigkeit üben, werden Barmherzigkeit erlangen. Der Satz hat aber auch seine Wahrheit im subjektiven Sinne. Der harte, erbarmungslose Mensch reagirt mit seinem Verhalten auf sein eigenes Bewußtsein; er macht sich zum harten Selbstpeiniger, der in allen Erfahrungen das Gericht und in allem Gericht ein erbarmungsloses Rechtsverhängnis sehen muß. — **Das Erbarmen rühmt sich wider das Gericht.** Das Asyndeton verschärft hier den Gegensatz. Da das κατακαυχᾶσθαι in Verbindung mit dem Genitiv ein Sichrühmen über oder wider ausdrückt (s. Röm. 11, 18; Jak. 3, 14), so ist ἔλεος hier nicht durch θεοῦ zu ergänzen (nach Calvin, Bengel ꝛc.), auch nicht das triumphirende Hochgefühl gemeint, womit die Barmherzigkeit durch ihre Zuversicht auf die Gnade die Schrecken des Gerichts „zu schanden macht", wie Wiesinger sich ausdrückt, oder in Zeichen der Erlösung verwandelt, wie Christus sagt (Luk. 21, 28); vielmehr ist die triumphirende Zuversicht gemeint, mit welcher das evangelisirende Erbarmen der Gläubigen, vorab eines Jakobus, Petrus, Paulus mit der Heidenwelt über den Richtergeist der Judaisten hinaus ging, das heitere Evangelium über den düstern Talmud, die Kirche der Welt über die Synagoge des Judenquartiers und so auch das evangelische Bekenntnis über die Inquisition des Mittelalters; des Triumphes christlicher Humanität über den neueren Partikularismus nicht zu gedenken.

### Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Gegen die Echtheit des Jakobus-Briefes wird wohl kein Einwand mit scheinbar größerem Rechte erhoben, als gerade der, daß die Person des Herrn in demselben weniger entschieden in den Vordergrund trete und daß der Verfasser einen verhältnismäßig niedrigeren christologischen Standpunkt eingenommen habe als die berühmtesten Apostel. Allerdings, eine so reich entwickelte Christologie, wie sie in den Schriften eines Paulus und Johannes vorkommt, findet man hier nicht. Die Christologie des Jakobus steht im allgemeinen auf einer Linie mit der seines Bruders Judas und ist nicht wesentlich von der der synoptischen Evangelien verschieden. Jakobus ist ein mehr praktischer und ethischer, als ein dogmatischer und spekulativer Geist. Auch bezüglich der Einsicht des Wesens des Erlösers war ohne Zweifel bei den apostolischen Schreibern Verschiedenheit der Gaben (vgl. 1 Kor. 12, 7). Es ist auch ganz wohl möglich, daß die Lehrweisheit des Jakobus es den Lesern gegenüber, an welche dieser Brief besonders gerichtet war, zweckmäßiger fand, mehr auf die sittlichen Vorschriften des Evangeliums als hauptsächlich auf die Person des Herrn hinzuweisen. Um so mehr Aufmerksamkeit verdienen die verhältnismäßig wenigen Stellen, in welchen er entschieden von ihm spricht, wie hier Kap. 2, 1. Über den Sinn des merkwürdigen Ausdrucks τοῦ κυρ. ἡμ. Ἰησ. Χριστ. τῆς δόξης siehe die exeget. Erläut. zu dieser Stelle. Schon diese einzige Stelle beweist überzeugend, wie weit Jakobus davon entfernt war, sich, wie einige wollen, auf alt-ebionitische Weise den Christus als einen ψιλὸς ἄνθρωπος zu denken. Schon die Erwähnung seiner eigenen Person als eines Knechtes Jesu Christi (Kap. 1, 1) läßt unzweideutig erkennen, wie hoch er den Meister über sich stellt; mit dem Namen κύρ. τῆς δόξης aber legt er ihm nicht nur einen königs-

lichen Rang, sondern indirekt wenigstens eine höhere göttliche Natur bei, weit erhaben über alle Geschöpfe (vgl. Ps. 110, 1; Hebr. 1, 13). Auch darf nicht übersehen werden, daß er des Herrn Jesu Christi schon im Anfang seines Briefes unmittelbar neben Gott selbst erwähnt, und indem er von diesem beständig als von Gott dem Vater redet, zeigt er nicht undeutlich, daß ihm dabei das hochheilige Verhältnis vor Augen gestanden hat, in welchem dieser als solcher zu dem Sohne steht. Ebenso wichtig ist es zur Beurteilung seiner Christologie, daß er mit dem alttestamentlichen Namen Gottes, des Herrn, woran er als Israelit von Kindesbeinen an gewöhnt ist, so unzweideutig Christum bezeichnet; vergl. Kap. 5, 7. 8. Diese Bezeichnung war nur möglich bei der Erkenntnis, daß der, welcher im Alten Testament ungeschieden Jehova (Jahve) heißt, in dem Neuen Testament sich als Gott (der Vater) und als Christus geoffenbart hat. Vgl. Wiesinger in seinem Kommentar zum Jakobus-Briefe (S. 65), und Dorner, Entwickelungsgeschichte der Christologie (2. Aufl. I, S. 95).

2. Völlig verkehrt würde man die Warnung des Jakobus verstehen, kein Ansehn der Person zu dulden, wenn man daraus schließen wollte, daß er im täglichen Leben oder auch in den Versammlungen der Gemeinde eine vollständige Gleichheit bezweckt habe. Den Unterschied des Ranges und des Standes hat Gott selbst gewollt (Spr. 22, 2; Matth. 26, 11). Das aber ist nicht dem Willen Gottes gemäß, wenn man die mit Weisheit von ihm gezogene Grenzlinie überschreitet, sie zu einer unübersteiglichen Kluft macht und bei dem bestehenden Unterschiede die höhere Einheit übersieht. Sicherlich würde also auch die Einrichtung, welche, besonders in früheren Zeiten, in vielen evangelischen Kirchen so häufig getroffen wurde, daß man nämlich den Vornehmen prächtige Ehrensitze anwies, die Armen dagegen so viel wie möglich zurücksetzte, nicht nach dem Geiste Jakobi sein. Etwas anderes ist es, einen von Gott verordneten Unterschied anerkennen, etwas anderes, willkürlich einen Unterschied bei dem öffentlichen Gottesdienste darstellen.

3. Auch bei Jakobus treffen wir die Lehre von einer ewigen Gnadenwahl Gottes an, ohne Rücksicht auf Reichtum oder auf Armut, oder auf irgend welche äußeren Vorzüge. Wiewohl es wahr ist, daß die Armut an sich noch keine Empfehlung und der Reichtum per se noch kein unübersteigliches Hindernis ist (vgl. Matth. 19, 25. 26; Joh. 19, 38. 39), so ist es anderseits doch auch nicht weniger unzweifelhaft, zugleich auch ein wirklicher Ersatz für so mancherlei, was die Armen in dieser Welt hienieden entbehren müssen, daß gerade vorzugsweise unter ihnen verhältnismäßig die meisten Reichen am Glauben und die Erben des Himmelreichs gefunden werden.

4. Das Ideal des christlichen Gemeindelebens schließt unter anderem auch dies in sich, daß die Gläubigen keine Prozesse haben, oder sie wenigstens unter einander erledigen (vgl. 1 Kor. 6, 1—4). Die Leser des Jakobus-Briefes scheinen indessen dies Ideal noch lange nicht verwirklicht zu haben, und in der Regel waren es gerade die Reichen, welche sich in dieser Hinsicht die meiste Gewaltthätigkeit gegen den ärmeren Bruder erlaubten. Ein neuer Grund also, ihnen keine größere Ehre zu erweisen, als die ihnen rechtmäßig zukam.

5. Es wurde dem David als Schuld angerechnet, daß er durch seine Sünde mit Bathseba und Uria die Feinde des Herrn hatte lästern gemacht (2 Sam. 12, 14). Gleich strafbar sind in den Augen des Jakobus diejenigen Reichen, welche durch ihr gewaltthätiges Handeln den guten Namen des Herrn der Gemeinde lästern machen, den Namen, der in der Taufe über die Seinigen angerufen worden war. Ein indirekter Beweis wiederum, daß er dem Herrn Jesu Christo eine wirklich göttliche Würde zuschreibt.

6. „Es geschah die Gesetzgebung auf dem Berge Sinai sonderlich durch den Sohn Gottes, der als der Engel des Herrn die Kinder Israel durch die Wüste geführt und auch deswegen bei den Propheten ein König von Israel (Jer. 23, 5. 6; 4 Mos. 24, 17; Jer. 30, 21; Joh. 1, 49 und Offenb. 17, 14; 19, 16), ein König aller Könige genannt wird; deswegen gehen die Worte: das königliche Gesetz sonderlich auf Christum, der die Liebe in seinen Reden und Predigten aufs nachdrücklichste eingeschärft hat (Matth. 22, 38. 39; Joh. 15, 12. 17; 1 Joh. 2, 5; 4, 20. 21). Sich selbst lieben, nämlich auf eine wohlgeordnete Art, heißt aber nichts anderes, als auf seine zeitliche, geistliche und ewige Wohlfahrt bedacht sein, so daß durch die geistliche auch die zeitliche befördert werde. Dieses geschieht dadurch, wenn wir im wahren Dienste Gottes stehen, an ihn glauben und ihn lieben. Ist nun die Liebe gegen uns selbst wohl geordnet, so ist sie alsdann auch eine Regel von der wohlgeordneten Liebe gegen den Nächsten, s. Matth. 7, 12“ (Starke).

7. „Eine einzige Sünde wider das Gebot Gottes (hätte er gleich die übrigen alle gehalten) verdammt den Sünder und ladet ihm den Fluch auf den Hals. Ist sie mutwillig und

vorsätzlich, so raubt sie ihm das geistliche Leben, tilgt den Glauben ꝛc., wie David durch Ehebruch, Petrus durch Verleugnung, Adam durch den Apfelbiß. Ist es Schwachheit und Übereilung, so hat doch die Sünde als Sünde das Gift der Verdammlichkeit in sich, ob sie gleich wegen der bewahrenden Gnade und Verzeihung nicht zur Auswirkung kommen kann. Das Gesetz ist gleichsam ein Kleid, welches ganz zerrissen wird, wenn du nur ein Stück aus demselben wegnimmst, es ist wie die Zusammenstimmung in der Musik, welche ganz verdorben wird, wenn nur eine Stimme übel klingt" (Starke).

8. „Wofern der Mensch ein Gebot nur übertritt und, so es möglich wäre, alle andern Gebote des Gesetzes hielte, so wäre er doch des ganzen Gesetzes schuldig, weil er denselben Gott beleidigt hat, welcher das ganze Gesetz gegeben, auch solches nicht nach einem Gebot allein, sondern ganz und nach allen Stücken erfüllt wissen will; woraus denn ein jeder zur Genüge erkennt, daß keine einzige Sünde in ihrer Natur so gering und schlecht sei, daß nicht die Verdammnis darauf hafte, da ja auch durch den allergeringsten Anstoß wider das Gesetz solches Gesetz ganz übertreten wird. Daß aber Gott auch die gröbsten Sünden den Bußfertigen in der Rechtfertigung vergibt, geschieht um Christi willen, wie denn auch den Bekehrten die täglichen Sünden der Schwachheit, ob sie wohl an sich verdammlich sind, gleichfalls um Christi willen zur Verdammnis nicht zugerechnet werden" (Starke).

9. In allen Zeiten drohten dem sittlichen Leben der Gemeinde unsers Herrn zwei entgegengesetzte gefährliche Klippen: sittlicher Rigorismus einerseits und antinomistischer Latitudinarismus anderseits. Die Lehre des Jakobus (V. 10—12) in betreff der unzertrennlichen Einheit des göttlichen Gesetzes ist vorzugsweise geeignet, beiden Krankheitserscheinungen kräftig entgegen zu arbeiten. Keinenfalls begünstigt er den asketischen Rigorismus, der nur allzu oft in einen seelentödtenden Formalismus ausartet. Das Gesetz, für welches er eifert, ist ja ein Gesetz der Freiheit im höchsten Sinne des Wortes, ja der ganze Gegensatz zwischen Autorität und Freiheit wird auf seinem Standpunkte in eine höhere Einheit verwandelt. Das göttliche Gesetz steht keineswegs dem Christen als Heteronomie gegenüber, sondern wenn es durch Glauben und Liebe in das innigste Bewußtsein aufgenommen worden, wird es ihm täglich mehr zur Autonomie. Wenn indessen anderseits der Latitudinarismus nur zu schnell dahin gelangt, scharf zu sein in einzelnen Punkten, nachgiebig und gelinde hingegen in andern, dann tritt Jakobus mit unerbittlicher Strenge auf und handhabt die Einheit des göttlichen Gesetzes als die eines unzertrennlichen Ganzen. Unwillkürlich ist auch der beste Christ leicht geneigt in pharisäischer Weise, einzelne Gebote höher zu achten als andere und diese dagegen geringer anzuschlagen (vgl. Matth. 22, 36; 23, 23). Mancher z. B., der vor einem Todschlag zittern und beben würde, wird sich gar wenig scheuen, ein falsches Zeugnis abzulegen wider seinen Nächsten. Hiergegen gilt die Erinnerung: „So jemand das ganze Gesetz hält und sündigt an einem, der ist es ganz schuldig." Es versteht sich von selbst, daß Jakobus hier nicht von Übereilungs-, Unwissenheits- oder Schwachheitssünden, sondern von absichtlichen, mutwilligen oder prinzipiellen Übertretungen eines der Gebote redet. Wer sich dessen schuldig macht, hat die Harmonie des göttlichen Gesetzes gestört. Zwar nicht in dem Sinne, als ob ein Todschläger nun auch aus diesem Grunde zugleich auch ein Dieb, ein Ehebrecher oder ein Ehrenräuber sei, sondern weil der, welcher irgend ein Gebot, welches es auch sein möge, übertritt, damit die Liebe schändet, welche der Grundton und die Hauptsumme aller Gebote ist. Die Lieblingsvorstellung vieler, daß es auf sittlichem Grundgebiet eine größere oder kleinere Anzahl Adiaphora gäbe, wird hier also nachdrücklich bestritten. Wer hartnäckig ein Gebot übertritt, die andern aber nicht durch Thaten verletzt, der unterläßt es nur deswegen, weil er in diesem Augenblick keinen Reiz zu irgend einem bestimmten Ungehorsam fühlt. Denn fühlte er diesen, dann würde er ohne Zweifel auch ebenso schnell sich jenem andern Gebote entziehen. Aber wo ist denn nun seine Achtung vor dem göttlichen Gesetze in seinem Ganzen? Welches Gebot auch immer übertreten werden möge, diese Übertretung ist immer eine Offenbarung der Selbstsucht, die sich prinzipiell der Hauptforderung der Liebe widersetzt.

10. Der Satz: „die Barmherzigkeit rühmet sich wider das Gericht" (V. 13) steht hier ebensowenig isolirt, als er streitet mit der evangelischen Lehre von der freien Gnade. Auch im Alten Testament wird wiederholt der Begriff ausgesprochen, daß Liebe und Barmherzigkeit die Strenge des Gottesgerichtes bis zu einem gewissen Grade entwaffnen (siehe z. B. Jes. 1, 17. 18; Dan. 4, 27). Johannes der Täufer hatte thatsächliche Liebeserweisungen als eines der Kennzeichen einer Bekehrung angegeben und gefordert, durch welche man dem zukünftigen Zorne entrinnen

könne (Luk. 3, 8—11). Der Herr hatte die Barmherzigen selig gepriesen (Matth. 5, 7) und die Liebe als den Maßstab beim jüngsten Gerichte vorgestellt (Matth. 25, 34—40). In diesem Geiste denkt und redet auch Jakobus, und es bedarf also nicht einmal einer näheren Andeutung, daß er hier an keine andere christliche Barmherzigkeit denkt, als an die, welche eine Frucht des lebendigen Glaubens und der wahren Erneuerung des Herzens ist. Nicht allein der, welcher viel geliebt hat, kann darum auf viel Vergebung rechnen, aber auch der, welcher viel Vergebung erlangte, wird nun auch viel lieben und kann nun um so ruhiger dem Gerichte entgegensehen, weil diese Liebe des Glaubens ihm selbst und auch andern den unzweideutigen Beweis liefert, daß er aus dem Tode in das Leben gekommen ist (vgl. 1 Joh. 3, 14).

### Homiletische Andeutungen.

Der verherrlichte Christus, der Herr der Gemeinde, der Gegenstand des Glaubens. — Ein aufrichtiger Glaube kann doch noch immer höchst unvollkommen sein. — Glauben und Liebe unzertrennlich zusammen verbunden, Liebe aber unmöglich zu vereinigen mit parteiischem Ansehen der Person. — Übereinstimmung zwischen der Liebe, welche hier Jakobus fordert, und der Liebe, welche Paulus 1 Kor. 13 schildert. — Arme und Reiche sollen einträchtig erscheinen im Hause des Gebets. — Die christliche Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. — Die Stichwörter der Revolution nur Karikaturen eines evangelischen Wahlspruches. — Die Gemeinschaft der Heiligen wird durch Lieblosigkeit und Parteisucht geschändet. — Wie wenig demjenigen, der selbst einst gerichtet werden wird, das lieblose Richten über andere ziemt. — Die Vorrechte gläubiger Armen: 1) Sie sind Auserwählte Gottes; 2) sie sind reich im Glauben; 3) sie sind Erben des Himmelreichs, das Gott denen verheißen hat, die ihn lieb haben. — Das Evangelium einerseits dem Proletariat, anderseits dem Despotismus gegenüber. — „Wer dem Geringen Gewalt thut, der lästert desselben Schöpfer ꝛc." (Spr. 14, 31). — Der Pauperismus im Lichte des Evangeliums betrachtet. — Es ist 1) eine große Schuld, 2) eine große Schande, 3) ein großer Schaden, daß der gute Name Christi, der bei der Taufe über uns angerufen ist, um unsertwillen gelästert wird; vgl. Röm. 2, 23. 24. — Liebe, die Hauptforderung des königlichen Gesetzes des Christentums (Joh. 13, 34. 35). — Die unverbrüchliche Einheit des christlichen Sittengesetzes. — „So jemand das ganze Gesetz hält und sündigt an einem ꝛc." Dies Wort ist 1) scheinbar befremdend, 2) aber dessen ungeachtet vollkommen wahr und darum 3) geeignet, uns zu heiligem Ernst zu stimmen bei dem Urteil, das wir über uns selbst, zur Behutsamkeit bei dem Urteil, das wir über andere fällen. — Die Gebote der zweiten Tafel dürfen in den Augen des Christen nicht weniger heilig sein als die der ersten. — Wir sollen durch das Gesetz der Freiheit gerichtet werden; Sinn, Wahrheit, Ernst, Trost dieses Gedankens. — Der Zusammenhang zwischen Glaube, Liebe, Gericht und Freisprache. — Was den Christen bei dem Gedanken an das bevorstehende Urteil 1) beunruhigen, was ihn dagegen auch wieder 2) beruhigen kann.

Zu der ganzen Perikope (V. 1—13). Über das Ansehen der Person: 1) der Charakter, den es verräth: es offenbart sich a. bei Christen (V. 1), b. im religiösen Verkehr (V. 2. 3), c. aus unreinen Quellen (V. 4); 2) das Unrecht, das dadurch begangen wird: a. gegen die Armen (V. 5), b. gegen die Reichen (V. 6. 7), c. gegen uns selbst (V. 8. 9); 3) das Gericht, das es verdient; dies ist a. ein schreckliches (V. 10), b. ein gerechtes (V. 11. 12), c. ein vermeidbares (V. 13).

Starke: Es war eine Regel unter den Juden: wenn der Reiche und der Arme eine Sache vor Gericht haben, so sollen sie beiderseits sitzen oder beiderseits stehen. — Quesnel: Die Gottseligkeit wehret nicht den Unterschied der Ehrenämter, sondern mißbilligt nur, daß man allein darinnen auf die Reichen sehe und die Armen verachte (1 Kor. 11, 22). — Wer äußerlich wegen Armut ein unsauber Kleid tragen muß, der ziehe sich desto mehr mit dem schönen Kleide der Gerechtigkeit Christi an (Jes. 61, 10). — Starke: Der größte Hause sieht immer mehr auf die, so vor der Welt, als auf die, so vor Christo herrlich bekleidet sind. — Luther: Reiche haben zwar im Weltlichen, nicht aber im Geistlichen einen Vorzug vor andern (Luk. 6, 24). — Langii Op.: Es gibt Reiche in der Welt, die auch reich in Gott sind, aber auch Arme in der Welt, die auch arm in Gott sind, und diese sind die Elendesten in Zeit und Ewigkeit (1 Mos. 13. 2). — Hedinger: Ein Bettler und dabei ein wahrer Christ ist mehr, als wenn du Kaiser oder König ohne dieses bist. — Cramer: Leibliche Armut muß keinen an seiner Seligkeit hindern, sondern vielmehr dazu befördern (Luk. 16, 22). — Die Christum in seinen Gliedern nicht ehren, sind nicht wert, daß sie selbst geehret werden (Luk. 10, 16; 1 Sam. 2, 30). — Quesnel: Es ist nichts Größeres als der Name Christi, aber auch nichts mehr zu fürchten, als ihn unwürdig zu führen. — Starke: Das königliche Gesetz der Liebe macht lauter Könige, die doch dabei Unterthanen sind des Königs aller Könige (1 Petri 2, 9; Offenb. 18, 6). — Cramer: Auch durch geringscheinende Dinge kann das Gesetz übertreten werden (4 Mos. 15, 32 ff.). — Nova Bibl. Tub.: Das Gesetz fordert einen vollkommenen Gehorsam. — Hedinger: Gleichwie ein Gläubiger alle Gebote des Gesetzes erfüllet, also übertritt hingegen ein Gottloser alle Gebote (1 Joh. 3, 22). — Wer nur noch eine Sünde will in sich herrschen lassen, hat keine Vergebung der Sünden (Ps. 32, 2). — Starke: Es ist ebenso strafbar, schweigen, wenn man reden soll, als reden, wenn man schweigen soll (Jes. 56, 10). — Luther: Das göttliche Gesetz ist die einzige Regel, danach alles unser Reden und Thun muß

eingerichtet werden (Ps. 119, 9. 15. 22). — Quesnel: Unbarmherzig sein, insonderheit gegen Unschuldige und Gläubige, ist ein Zeichen, daß man in der bloßen Natur und folglich unter dem Zorn Gottes stehe (Ps. 37, 26). — Luther: Die Unbarmherzigen werden ohne Barmherzigkeit verdammt und die Barmherzigen aus Barmherzigkeit erhalten (Jer. 15, 6; Hos. 1, 6).

Lisco (V. 1—9): Der wahre Glaube ist fern von aller sündlichen Parteilichkeit. — (V. 10—13) Von dem Gehorsam gegen das göttliche Gesetz. — Das Christentum hat das Bestreben, die Unterschiede unter den Menschen auszugleichen. — Heubner: Jeder Hochmut ist eine Verleugnung des Glaubens. — Der unchristliche Unterschied zwischen den Sünden. — Welches Widerspiel, wenn Christen Arme verunehren, die Gott ehrt! — Ohne gleiche Achtung und Befolgung aller Gebote ist das Halten einzelner wertlos vor Gott. — Die Zuversicht, die die Liebe beim Gerichte gibt. — Von Gerlach: Der Apostel nennt Christum den Herrn der Herrlichkeit, um die Nichtigkeit aller menschlichen Unterschiede vor ihm darzuthun. — Das Gesetz der Freiheit hat uns von der Knechtschaft der Sünde, von der lohnsüchtigen Werkheiligkeit frei gemacht; daher sollen wir bedenken, welch ein Zeugnis im Gerichte Gottes es wider uns ablegen wird, wenn wir Ausnahmen machen und es nicht in freier, kindlicher Liebe beobachten. — Stier: Das Christentum eines Reichen ist viel öfter unecht und die Probe nicht haltend als das eines Armen. — Hat ein verreisender Vater dem Kinde zehnerlei geboten für unterdessen, und das Kind hat sich ein Stück davon vorbehalten zur Übertretung, — wird es dann hintreten dürfen: Vater, ich war dir gehorsam, neun Dinge von den zehnen habe ich gut gehalten? Jede so vorbehaltene, bleibende Sünde, jedes fortdauernde Übertreten eines Wortes, das derselbe Gott auch gesagt hat, macht den Strich durch unsere Gerechtigkeit vor dem Gesetz, daß alle ihre schönen Zahlen lauter Nullen werden. — Neander: Die Verschiedenheiten und Ungleichheiten, die in den natürlichen Verhältnissen und Ordnungen gegründet sind, sollten durch das Christentum nicht aufgehoben, sondern weniger fühlbar gemacht, durch das gemeinsame Band der Liebe ausgeglichen, zu einem Stoff für die Ausübung dieser christlichen Liebe gemacht werden. — Diedebandt: Dem Teufel ist ein doppeltes Kunststück wohl gelungen: 1) den Reichen beizubringen, daß der Glaube allen Genuß, alle Freude störe; 2) den Armen, daß er keine Hülfe bringe. — Der Arme mit Glauben ist der reiche Arme, wie der Reiche ohne Glauben der arme Reiche ist. — G. Nitzsch: Wir nennen einen Mohren nicht weiß, weil er weiße Zähne hat, und also mag doch keiner gerecht heißen, der nur von der Gerechtigkeit redet oder sonst ein ander Stück derselben in Übung bringt. David sagt: „Ich halte stets alle deine Befehle.“ — Porubszky: Der Glaube an Jesum Christum leidet kein Ansehen der Person. — Die sittliche Harmonie im Reiche Gottes (V. 10—12). — Die Beherzigung der christlichen Barmherzigkeit (V. 13). — Jacoby (V. 12): Auch das Reden gehört unter das königliche Gesetz der Liebe. — Es ist gleichviel, ob der Reichtum an Geld, oder an Geistesgaben, oder an weltlicher Bildung unser Urteil bestimmt. — (Zu V. 13—17.) Th. Heßler: Wie die Barmherzigkeit sich rühmet wider das Gericht. Der Glaube versteht dies: 1) von der göttlichen Barmherzigkeit als seiner unumstößlichen Gnade, 2) von der menschlichen Barmherzigkeit als seiner unerläßlichen Frucht.

V. 8—13 Perikope am 21. Sonntage nach Trinitatis im Großherzogtum Hessen und anderwärts. — Baur: Das Wesen und Wirken der Liebe. — J. Müller: Die Liebe das Wesen des christlichen Lebens. — R. Kromm: Der Christ kann und soll alle Gebote seines Gottes halten. — Von dem Reichtum der christlichen Liebe.

(2. Abschnitt.) **Exegetische Erläuterungen.**

5. Das wahre Glaubensleben, oder die Bethätigung des Glaubens durch die Mildherzigkeit der Bruderliebe, und der todte Glaube in dem Beispiel eines herzlosen Verhaltens (V. 14—17). **Was ist's nütze, meine Brüder, wenn jemand ausfagte** ꝛc.? Nachdem Jakobus die äußerliche Gesetzlichkeit als solche, welcher das Prinzip der Liebe fehlt, beleuchtet hat, faßt er dieselbe nun als äußerliche Gläubigkeit ins Auge, welcher mit der Liebe die Energie des Thatbeweises mangelt. Was er unter dem Thatbeweis versteht, ergibt sich aus dem Folgenden; es ist die volle Liebes- und Lebensgemeinschaft mit dem gläubigen Bruder. Der folgende Abschnitt bis V. 26 belegt diese Forderung durch Beispiele des Alten Testaments. Hierbei ist festzuhalten, „daß Jakobus die *πίστις* als den notwendigen Grund der *σωτηρία* betrachtet, wie dies aus Kap. 1, 18—21 erhellt, aber freilich nur die *πίστις*, die nicht ohne Werke bleibt. Bei der Bestreitung jenes Wahnes verfährt Jakobus nach der ihm eigenen Weise, den Grundgedanken, von dem das Weitere abhängt, gleich zu Anfang scharf und bestimmt auszusprechen, und zwar so, daß er in kurzen Fragesätzen jene falsche Meinung zurückweist“ (Huther). — Was ist's nütze. Das *ὄφελος* mit dem Artikel nachdrücklich: was ist der Nutzen, der Gewinn davon? D. h. der ganze Segen der theokratischen Gläubigkeit, schließlich auch an Jesus als Messias, geht verloren, wenn es dieser Glaube nicht zur Frucht des Lebens bringt. Jener Glaube ist dann selber nicht wahr, daher: wenn jemand ausfagte, er habe den Glauben. Auf das *λέγῃ* ist ein Gewicht zu legen mit Gataker, Stier, de Wette u. v. a. Mag die Übersetzung

von de Wette: wenn jemand vorgibt, zu stark sein, so ist doch die Behauptung Huthers nicht richtig, in dem Folgenden werde dieses λέγειν nirgends Lügen gestraft. Dies geschieht allerdings in bedingter Weise V. 18, indem gesagt wird: ohne Werke kann man das Dasein des Glaubens nicht beweisen. Nur soviel ist einzuräumen, daß Jakobus auch die bloß äußere traditionelle Gläubigkeit als eine Art Glauben gelten läßt. Er kann denselben nicht falsch nennen wegen seiner objektiven Wahrheit, aber todt nennt er ihn wegen seiner subjektiven Unwahrheit, und aus dem Gegensatz von todt und lebendig ergibt sich, daß er Glauben und Glauben unterscheidet. Der Glaube nun, den er für den lebendigen hält, erscheint ihm nicht als der Ergänzung bedürftig; er ist eine einheitliche Lebensenergie, der Glaube aber, welchem die Werke fehlen, dem fehlt mit den Werken der Beweis der Lebensenergie. Daraus, daß wir sagen: dem todten Leibe fehlt die Seele, folgt nicht, daß wir zugleich denken: der lebendige Mensch ist aus Leib und Seele zusammengesetzt. Mit Grund hat auch Schnekkenburger etwas Bedeutsames gefunden in dem Fehlen des Artikels (ἐὰν πίστιν). Huther behauptet mit Recht, πίστις heiße hier nicht nuda notitia oder professio, insofern als dieser Begriff bei dem Aussagenden mit dem wirklichen Glauben eins sein soll; unrichtig ist es aber, wenn er meint, auch im Sinne des Jakobus sei die πίστις an sich immer dasselbe. Denn damit ist nichts gesagt, der eine habe die πίστις anders als der andere, und falsch ist es, zu sagen, dem todten Glauben sei auch die fiducia nicht abzusprechen. Weshalb ist denn das Subjekt dieses Glaubens durchweg der δίψυχος? — **Er hätte aber ja keine Werke.** D. h. die spezifischen, dem Glauben eigenen, denselben charakterisirenden Werke. Daß damit Jakobus vor allem die Werke der Bruderliebe meint, ergibt sich aus dem Folgenden. — **Es kann doch nicht der Glaube.** — Das Auffallende dieses Satzes gegenüber der Lehre: der Glaube macht selig, wird auf verschiedene Weise beseitigt. Einige Ausleger betonen den Artikel ἡ vor πίστις: der Glaube, ein solcher Glaube. Dagegen erinnern Wiesinger und Huther, der Artikel stehe, weil der vorhergegangene Begriff wieder aufgenommen werde, wie Kap. 1, 3 mit Bezug auf ὑπομονή, 1, 15 mit Bezug auf ἁμαρτία. Gerade das Wiederaufnehmen des vorhergehenden Begriffs genügt aber zu der Feststellung, daß hier von einem solchen Glauben die Rede ist, der keine Werke hat. Das Demonstrativum liegt also freilich nicht in ἡ allein, es liegt aber in dem ἡ πίστις, und man könnte auch übersetzen: so kann doch nicht der Glaube ihn ꝛc. Huther meint, der Accent liege auf αὐτόν: ihn, der sich so verhält, kann der Glaube ꝛc.; damit würde aber der Glaube zu einer abstrakten Objektivität gemacht. Es ist also einfach von dem quästionirten Glauben die Rede, und die Erklärungen: unwahrer Glaube (Theile), der Glaube allein (Pott) und ähnliche sind epexegetisch. In seiner Explikation des αὐτόν kommt Huther auf die Bestimmung zurück: der Glaube, der keine Werke hat, während er konsequent sagen müßte: den Menschen, der keine Werke hat. — **Ihn selig machen.** Das σῶσαι steht nicht von der Erlangung des zukünftigen Heils, wie Huther will, sondern gemäß dem Begriff der neutestamentlichen σωτηρία bezeichnet es das gegenwärtige prinzipielle Heil der erfahrenen Erlösung, das sich progressiv bis zur eschatologischen Erlösung vollendet. — **Wenn aber ein Bruder oder eine Schwester.** Das folgende Beispiel soll nach Huther (und Wiesinger) den aufgestellten Satz dadurch erläutern, daß es zeige, wie auch die Barmherzigkeit ohne die entsprechenden Werke etwas Todtes sei und nichts nützen könne. Von einer todten Liebe oder gar von einer todten Barmherzigkeit zu reden, wäre wohl unerhört. Es ist vielmehr auch in unserm Beispiel von dem todten Glauben die Rede, wie er sich in vorkommenden Fällen scheinheilig zu einem Schein der Liebe anspannt, ohne aber in der Liebe sich wahrhaft zu bethätigen. Das mangelnde Werk ist eben die mangelnde Liebe oder Barmherzigkeit selbst. Der Bruder oder die Schwester sind als solche Genossen des gleichen Glaubens. Und das führt uns darauf, auch diese Gestalten als symbolische zu fassen. Denn die Pflicht, dem Dürftigen im buchstäblichen Sinne mit Nahrung und Kleidung zu helfen, war schon nach dem Alten Testament eine Pflicht gegen den Nächsten überhaupt, geschweige denn nach dem Pflichtgefühl der christlichen Gemeinde. Gewiß brauchte Jakobus diese Pflicht der gläubigen Diaspora nicht erst einzuschärfen, und wenn er es ja thun wollte, so konnte er dieselbe nicht auf den christlichen Bruder beschränken. Anders stand es mit dem Verhältnis des Judenchristen zu dem heidenchristlichen Glaubensgenossen, oder auch zu der heidenchristlichen Gemeinde. Daß sie nicht wirklich arm und bloß waren, thut nichts zur Sache, denn einerseits verdankten sie ihren geistlichen Wohlstand doch den Aposteln, die barmherziger waren als die Judaisten, anderseits wollten sie den Judaisten auch jetzt noch als bettelarm erscheinen; γυμνοί als von der rechten anständigen Kleidung ganz Entblößte, ohne das rechte

Glaubensgewand, nach der Ablegung ihres schmutzigen Gewandes (s. V. 2; das Pressen des γυμνός bei Huther gibt keinen Gewinn), und ermangelnd der für den Tag nötigen Nahrung (die verschiedenen Fassungen von ἐφήμερος laufen im Grunde auf eins hinaus), d. h. der positiven Vertrautheit mit dem Worte Gottes nach judenchristlichen Begriffen. Nun waren allerdings die Judenchristen so weit gekommen, daß sie diese armen Gläubigen nicht verdammten (wie auch schon die Juden sich freundlich stellten zu den Proselyten des Thors); sie erkannten im allgemeinen die Bruderschaft an und sprachen sich wohl in gesalbter Weise über ihre Anerkennung aus mit den Worten: gehet hin in Frieden, wünschten ihnen auch alles Gute in der Selbstbefriedigung ihrer christlichen Bedürfnisse, gaben ihnen aber damit auch den Abschied, ohne sich weiter mit ihnen einzulassen oder in die Gemeinschaft aufopfernder Fürsorge und Liebe mit ihnen einzutreten (gerade so, wie heutzutage die Konfessionalisten mit gesalbten sauersüßen Worten den freien Evangelischen den Abschied geben). Wärmet euch! sättiget euch! Allerdings ist dies nicht optativisch geredet in dem Sinne: möge euch sonst jemand helfen (Hottinger, Grotius u. a.), doch auch nicht imperativisch im eigentlichen Sinne (Huther). Mit dem Segensgruß zum Abschied verbunden sind die Worte ein frömmelnder Segenswunsch: es gelinge euch, euch zu wärmen ꝛc. Der Vorwurf des Bettelstandes ist dabei in heuchlerisch schonende Ausdrücke gekleidet, daher: wärmet euch, nicht gleich: kleidet euch (Laurentius u. a.), aber doch Anspielung darauf, und ebenso: werdet satt! Hindeutung auf ihren Hunger. — Der eine, der also redet, repräsentirt die gesamte Richtung, deutet aber auf die gesalbten Sprecher hin, welche die unschonende Abfertigung in möglichst schöne und schonende Worte zu fassen wissen. Statt dessen sollten sie alle mit einander Liebe üben an den Armen. Unser Beispiel aber setzt den Fall, daß sie ihnen nicht einmal das Notwendige geben. — **Was wäre das nütze?** S. V. 14. D. h. ein solcher Segenswunsch hätte rein keinen Wert, und die ihm zu Grunde liegende Anerkennung der Brüderlichkeit wäre also ebenfalls nichtig, wie der zu Grunde liegende Glaube. Das ganze Verhalten wäre unnütz egentibus (Hottinger), wie dicentibus (Semler); überhaupt für das Reich Gottes. — **Also ist auch der Glaube, wenn er keine Werke hat.** Wenn er nicht das Lebenszeichen belebender Werke, die ihm innerlich eigen sind, beurkundet. — **Todt für sich selbst.** Wie er todt ist für die Brüder, so auch in der Beziehung auf sich selbst. Das καθ' ἑαυτήν nicht pleonastisch (Grotius), nicht fides sola (Knapp), sondern mit νεκρά verbunden Bezeichnung eines Todtseins, oder vielmehr Gestorbenseins, womit das Leben des Glaubens, mithin auch des Gläubigen selbst negirt ist. Und dieses Todtsein ist nicht bloß Grund des Mangels an Werken (Olshausen), sondern auch Folge der Rückwirkung dieses Mangels. Er erstirbt immer mehr daran, daß er nicht wirksam ist (s. Matth. 18, 23 ff.)

6. Der Glaubensbeweis durch die Werke des Glaubens, oder die Rechtfertigung des Gläubigen vor dem Bewußtsein der Gemeinde (V. 18. 19). **Aber da wird einer sagen.** Die Einführung einer Entgegnung mit ἀλλ' ἐρεῖ τις wird verschieden erklärt, obschon der Sinn der Stelle, namentlich mit der Lesart χωρὶς τῶν ἔργων, ohne weiteres klar ist. Den Besitz eines Glaubens ohne Werke kann man nur behaupten wollen, nicht aber beweisen, da die entsprechenden Werke der Beweis des Glaubens sind; dagegen kann man mit den rechten Werken den Glauben wohl beweisen. Die Werke also sind die Erscheinung, die Evidenz des Glaubens. Man hat es nun aber schwierig gefunden, 1) daß Jakobus diesen Satz nicht von sich ausspricht, sondern einen andern eintreten läßt; 2) daß er die Worte mit ἀλλά einführt. Das zweite Bedenken hebt sich mit dem ersten. Jakobus konnte die Stellung dieses Gegners nicht selber einnehmen, da seine Leser weit davon entfernt waren, ihm die rechte Gläubigkeit abzusprechen. Wohl aber waren viele geneigt, diese den Heidenchristen abzusprechen. Daher ist der Sinn dieser: aber es wird einer auftreten gegen diese todte Gläubigkeit und mit ihr in die Schranken treten, indem er mit seinen Glaubenswerken die Wahrheit seines Glaubens beweist. In diesem Sinne hat das Wort einen großartig prophetischen Charakter. Die heidenchristliche Welt hat mit ihren Glaubenswerken bewiesen, daß sie den rechten Glauben hatte, während der Ebionitismus mit seinem Mangel an Konsequenz in christlichen Liebeswerken bewiesen hat, daß sein Orthodoxismus kein lebendiger Glaube war. Das ἀλλὰ ist also hier nicht die Formel einer dialektischen Entgegnung, wie Röm. 9, 19; 1 Kor. 15, 35, sondern die Einführung eines thatsächlichen historischen Gegensatzes. Daß der Glaube des Sprechers (V. 14) todt ist, dies ist zuvörderst ein Geheimnis innerer Erstorbenheit; aber es wird schon einer kommen, der durch den Gegensatz diesen Tod offenbar macht. Was er thatsächlich thun wird, das läßt Jakobus ihn in einer bestimmten Antithese aussprechen, um das Lebensgesetz zu ver-

anschaulichen, daß man den unsichtbaren Glauben ohne sichtbare Werke nicht sehen kann, wohl aber durch die sichtbaren Werke den unsichtbaren Glauben. Wiesinger behauptet also mit Recht, der Redende stehe auf der Seite des Jakobus. Dagegen ist die künstelnde Erklärung von Huther nur aus der Verlegenheit zu erklären, die ihm das ἀλλά gemacht hat. „Es möchte aber mancher gegen das, was ich eben ausgesprochen habe, sich verteidigend sagen: daß du (der du die Werke nicht hast) den Glauben hast, daß ich dagegen (der ich den Glauben ohne Werke für todt erkläre) die Werke habe, daß also ich mit dem einseitigen Dringen auf die Werke nicht mehr Recht habe, als du mit dem einseitigen Verharren bei dem Glauben." Dies wäre erstlich keine Verteidigung des Sprechers (V. 14) und zweitens ist gar nicht gesagt, daß der Sprecher (V. 18) keinen Glauben habe; er will ja eben seinen Glauben mit seinen Werken beweisen. Stier will sogar, daß der ἔργα ἔχων, der das Wort führt, ein pharisäisch Gesinnter sein soll, der im Interesse der Werkgerechtigkeit den Glauben bestreitet; ganz außer dem Zusammenhang, denn von pharisäischen Werken ist hier nirgend die Rede. Über die sonst auftretenden, sehr auseinandergehenden Deutungen ohne weitere Bedeutung ist Huther zu vergleichen, namentlich in Beziehung auf die Erklärung von Pott, Kern, de Wette, Schneckenburger. Zu bemerken ist noch, daß Huther weiterhin selbst eine ziemlich richtige Paraphrase der Stelle gibt und daß er ebenso richtig bemerkt: bei der Lesart der Recepta: ἐκ τῶν ἔργων, sind diese Worte ironisch zu nehmen. — **Du glaubst, daß Gott.** Wie der Apostel im Vorigen gezeigt hat, daß der Glaube ohne Werke gar nicht zu erweisen sei, so schreitet er hier weiter fort zu dem Beweise, daß er, wenn man ihn solchergestalt zugestehe, ohne Werke sogar eine verdammliche, d. h. in Furcht und Schrecken vor Gott auslaufende Wirkung habe. Es ist also nicht der volle Ausdruck seines Gedankens, wenn Huther bemerkt, er zeige, wie wenig der werklose Glaube zum Heil gereiche. Denn das Beispiel der Dämonen, welche gerade infolge ihrer Art zu glauben zittern, nicht etwa bloß bei ihrem Glauben, oder gar trotz ihres Glaubens, soll nicht bloß die Negation stark ausdrücken, daß ein solcher Glaube ohne Heil sei. Mit der Heillosigkeit hängt die Verdammlichkeit zusammen. Der Apostel geht nicht von dem Zugeständnis aus, daß der Gegner Glauben habe (Huther), sondern daß derselbe einen werklosen Glauben habe. Huther findet auffallend, daß Jakobus als Objekt des Gaubens nicht das spezifisch Christliche nenne. Calvin hat eben deswegen angenommen, es sei hier in dem ganzen Abschnitt nicht von dem christlichen Glauben (de fide), sondern nur de vulgari dei notitia die Rede De Wette erklärt, das ὅτι markire den Glauben als einen blos theoretischen, worin Wiesinger beistimmt und was Huther ohne genügenden Grund beanstandet. Nach Huther u. a. soll dieser eine Artikel des Glaubens bloß als Beispiel angeführt werden. Es soll dann gerade dieser Artikel gewählt sein, weil sich durch denselben die Offenbarungsreligion vom Heidentum unterscheidet (5 Mos. 6, 4; Neh. 9, 6 ꝛc.). Es liegt aber nahe, hinzuzusetzen: weil die Judenchristen wie die Juden auf diesen ihren Glaubensartikel nicht nur besonders stolz waren (Schneckenburger), sondern ihn auch in Gegensatz brachten gegen die entschieden christlichen Lehren von dem dreieinigen Gott und dem Sohne Gottes. Damit schließt sich das Weitere auf, daß es eben der Stolz auf diesen immer mehr mißverstandenen Artikel war, der sie als Juden von der Hingebung an Christum, als Judenchristen von der vollen Hingebung an den christlichen Glauben abhielt. Der Monarchianismus der Juden, der keine Menschwerdung des Sohnes Gottes wollte, setzte sich in dem keimenden Monarchianismus der Judenchristen fort. Nach dem Urteil des Apostels hängt also die Frucht- oder Werklosigkeit jenes Glaubens damit zusammen, daß er als Orthodoxismus auf einer zurückgelegten Glaubensstufe eigensinnig stehen bleibt und eben damit eine Heterodoxie ist, welche zur Häresie und am Ende selbst zu einem dämonischen Antichristentum werden könnte. Eben durch das Stehenbleiben und Sichverschließen gegen die vollendete Offenbarung wurde der ursprünglich lebensreiche Monotheismus zum todten Deismus. In ähnlicher Weise ist der griechische Glaubensartikel fixirt worden gegen die römisch-katholische Entwickelung, der römisch-katholische Artikel gegen den evangelischen Glauben. Wo die Lebensentwickelung perhorreszirt wird, wird der Glaube zu einem falschen Vertrauen auf den abstrakten Artikel. Mit Recht hebt Wiesinger hervor, wie sehr es hier offenbar wird, daß sich unser Brief nicht judaisirend antipaulinisch verhalte. — **Du thust wohl daran.** Es fragt sich, ob dieses Wort ironisch zu verstehen sein soll (Calvin, Theile, Wiesinger u. v. a.), oder eigentlich (Grotius, de Wette u. a.). Schlechthin ironisch kann es nicht sein, weil der Artikel Wahrheit ist, schlechthin ein Lob sein kann es auch nicht, weil der wahre Artikel falsch behauptet wird; Huther hat also recht: das Ironische liegt in dem ganzen Ausdruck. Das heißt in dem

augenblicklichen Schein, als ob Jakobus dem Gegner mit dieser Art zu glauben auch die wahre Gläubigkeit zugestehe. „Diese Ironie steigert sich", sagt Wiesinger, „zum Sarkasmus in der Zusammenstellung von *πιστεύουσι καὶ φρίσσουσι.*" Ob dieser Folgesatz formell sarkastisch sei, kann bezweifelt werden. Der Sarkasmus liegt hier in der nackten Thatsächlichkeit selbst. Formell blitzt er nur hervor in dem prächtigen *καί*, das den höchsten scheinbaren Widerspruch verknüpft und das Huther mit Recht nicht verwischt sehen will (Theile: atqui ꝛc.). — **Die Dämonen.** Wenn auch weder an die Besessenen (Wetstein), noch an die Dämonen in den Besessenen (Schneckenburger) zu denken ist, so liefern dieselben doch den anschaulichsten historischen Beweis für die außerdem mehr transcendentale Aussage. Die Dämonen oder abgefallenen Geister sollen nach Huther hier genannt sein gemäß der Anschauung, nach welcher die heidnischen Gottheiten Dämonen sind (Septuag.; 5 Mos. 32, 17 ꝛc.; 1 Kor. 10, 20). Der Spruch des Apostels ist jedoch ohne diese Beziehung verständlich, und hier könnte sie leicht stören. Insofern nämlich die Dämonen den Polytheismus veranlassen, bestreiten sie die Einheit Gottes, insofern sie aber sich wohl bewußt sind, daß sie lügen und daß der eine Gott über sie kommen wird zum Gericht, scheinen sie gerade den Stolz des Judentums, die Niederlage des Heidentums anzuerkennen. Bei dem Festhalten dieser Beziehung müßte man aber zu dem Gedanken fortschreiten: auch das Heidentum hat in seinem tiefsten dämonischen Hintergrunde monotheistisches Bewußtsein, und gerade das macht seine Unseligkeit aus. Populärer wäre die Fassung diese: die Dämonen, welche nach eurer Ansicht gerade die heidnische Welt bewohnen und konstituiren, sind alle monotheistisch, aber gerade deswegen schaudern sie. Allein durch die Betonung des Heidnischen verliert die scharfe Betonung des Dämonischen, deswegen ist uns die betreffende Beziehung zweifelhaft. Auch schaudern sie nicht bloß, weil sie das Gericht erwarten, ihr Gericht liegt schon in ihrer Stellung zu Gott selbst. Dieses Schaudern, *φρίσσειν* (*ἅπαξ λεγ.*), ist mehr als Zittern (Hiob 4, 15), ein Grausen, wobei sich die Haare sträuben.

7. Die beiden Beispiele für den Glaubensbeweis durch die Werke zugleich als Gesamtbeispiel für die Einheit des lebendigen Glaubens der Juden und der Heiden (V. 20—26). **Willst du es aber wissen.** Der Ausdruck bezeichnet die Gewißheit, womit der Apostel den schlagenden Beweis für die Nutzlosigkeit eines werklosen Glaubens aus der Quelle aller Gewißheit für seine Leser, der Heiligen Schrift, ankündigt. Das vorgesetzte *ὦ* verschärft noch den Tadel, der in der Anrede: du leerer (nicht etwa nach Baumgarten bloß unverständiger, beschränkter, sondern an Glaubensgehalt und Geisteskraft leerer) Mensch liegt und der „von Personen nur hier im Neuen Testamente vorkommt" (Huther). Es ist nicht etwa nur die Fiktion eines Gegners, sondern die Personifikation einer Gesinnungsweise, welche V. 1 ff. handelnd und V. 15 redend eingeführt worden ist. Der geistlichen Leerheit eines solchen Menschen entspricht die geistliche Leerheit oder Unkraft, Unwirksamkeit seines Glaubens. Allerdings verdient (nach Wiesinger gegen Huther) die Lesart *ἀργή* auch in Ansehung des Sinnes den Vorzug, weil der Gedanke von dem Begriff des todten Glaubens durch den Begriff des wirkungslosen Glaubens zu dem Begriff eines Glaubens, dem die spezifische Glaubenswirkung (*δικαιοῦσθαι*) fehlt, fortschreitet. — **Wurde nicht Abraham, unser Vater.** Das erste Beispiel stellt den Glaubensvater Abraham selbst der falschen Orthodoxiegerechtigkeit des Judaismus entgegen, ebenso wie Paulus denselben Röm. 4 der Werkgerechtigkeit derselben, oder genauer ihrem Stolz auf die Beschneidung entgegenstellt. Abraham, die höchste theokratische Auktorität, die sie mit dem Apostel gemein haben. — **Da er Isaak, seinen Sohn.** Zunächst ist bei dieser schwierigen Stelle davon auszugehen, daß *δικαιοῦν* (הִצְדִּיק, die Septuag. *δικαιοῦν*, *δίκαιον κρίνειν*) in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments in der Regel bedeutet: gerecht sprechen, erklären, darstellen in irgend einem Forum des Gerichts oder Urteils, sei es infolge erwiesener Unschuld oder Bewährung, oder eingetretener Hingebung auf Gnade und Ungnade, Sühnung oder Begnadigung; obschon im Alten Testament auch ein paar Stellen vorkommen, wo die Bedeutung: zur Gerechtigkeit führen oder gerecht machen, vorzuwalten scheint (Dan. 12, 3; Jes. 53, 11). Indes vergl. unser Bibelw. zum Römerbrief, S. 79 u. 109. Die bedeutendsten Beispiele der ersteren Art des Gerechterklärens sind die Stellen Luk. 7, 29: *ἐδικαίωσαν τὸν θεόν* und 1 Tim. 3, 16: *ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι* (vgl. 2 Mos. 23, 7; 5 Mos. 25, 1; Sprüchw. 17, 15; Jes. 5, 23; Matth. 12, 37; Röm. 2, 13); Beispiele der letzteren die Stellen: Röm. 4, 5; 3, 26 ꝛc. Aus der Vergleichung der verschiedenen Stellen ergibt sich, daß dem Alten Testament in Beziehung auf Menschen vorzugsweise der Begriff angehört: den Unschuldigen gerecht sprechen gemäß seiner Unschuld, dem

Neuen Testament der Begriff: den Sünder gerecht sprechen gemäß seinem Glauben. Da das jüngste Gericht ein Gericht der Glaubenswerke sein soll, so muß man die Stelle Matth. 12, 37 wohl unterscheiden. Das Alte Testament kannte aber auch schon die Zurechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit nach 1 Mos. 15, 6. Man kann also sagen: Jakobus eignet sich seinem Leserkreise gegenüber die Ausdrucksweise des Alten Testaments an, indem er dem wahren Glauben die Zurechnung der Gerechtigkeit vor Gott durch das λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην zu teil werden läßt, der Bewährung des wahren Glaubens aber für die theokratische Gemeinde das δικαιοῦσθαι. Der Apostel Paulus dagegen hat beide Ausdrücke als identische behandelt (Röm. 4, 6 ff.; Kap. 5, 1), obschon er auch die alttestamentliche Bedeutung des δικαιοῦσθαι in Bezug auf ein menschliches Forum oder auch auf das jüngste Gericht wohl kennt (siehe 1 Kor. 4, 4. 5). Wenn nun Huther nach der Aufzählung der einzelnen Erklärungen unserer Stelle (Calvin: als gerecht vor den Menschen erwiesen worden; Baumgarten: seine Rechtfertigung ist vor Menschen bestätigt worden; Grotius: er ist als ein Gerechter geliebt worden ꝛc.) weiterhin sagt: er ist für gerecht erklärt worden, so ist damit im Grunde für unsere Stelle noch nichts gesagt; denn es fragt sich eben, in welchem Sinne. Zu beachten ist die Differenz in der Berichterstattung. 1 Mos. 15, 6 heißt es: Abraham glaubte Gott, und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit, ohne daß weiter von einer äußeren Deklaration Gottes darüber die Rede wäre. Es ist ihm so wie der Schrift gewiß durch das Zeugnis des Geistes. Ganz anders 1 Mos. 22, 16. Da erfolgt auf seine Glaubensbewährung eine feierliche Deklaration des Engels des Herrn vom Himmel herab: ich habe bei mir selbst geschworen ꝛc. Ist diese Deklaration nicht ein offenbares Depositum geworden für das Haus Abrahams und die theokratische Nachwelt? Und daß dies eben ein entscheidendes Moment ist, ergibt sich auch aus dem weiterhin folgenden Beweis. So ist aber auch der Hure Rahab nicht bloß die Gerechtigkeit des Glaubens zugerechnet worden im Grunde ihres Herzens, auch sie hat mit der Bewährung ihres Glaubens ein δικαιοῦσθαι erfahren in der Gemeinde Gottes (Jos. 6, 25; Matth. 1, 5). Der Ausdruck δικαιοῦν heißt also bei Jakobus nach der alttestamentlichen Ausdrucksweise in neutestamentlicher Vertiefung: Gott erklärt für gerecht in dem theokratischen Forum vor der als permanent gedachten theokratischen Gemeinde. Es ist die göttliche Erklärung der Bewährung des Glaubens in dem Reiche Gottes und für dasselbe, während das λογίζεσθαι εἰς δικ. des Jakobus oder das δικαιοῦν des Paulus ein Akt ist, der lediglich zwischen Gott und dem Sünder vorgeht im Forum seines Bewußtseins. — Durch Werke gerechtfertigt, ἐξ ἔργων. Zwar ist dieser Plural gewählt mit Bezug auf die Kategorie, wovon die Rede ist, doch kommt auch in Betracht, daß das singuläre Werk: da er seinen Sohn opferte, der Gipfelpunkt war, in welchem sich alle seine Glaubensproben zusammenfaßten. Mit Grund findet Huther diese Gerechtsprechung in der Stelle 1 Mos. 22, 16, allein sie lag nicht lediglich in der Erteilung der Verheißung auf Grund dessen, was er gethan; minder entwickelte Verheißungen hatte er auch früher schon, und zwar auch im Zusammenhang mit Akten des Wohlverhaltens. Sie lag vielmehr in der feierlichen Deklaration, womit Gott jetzt seine Verheißung für ihn infolge seiner Bewährung durch einen Schwur versiegelte; womit zugleich das Bewußtsein des Abraham versiegelt wurde. Hätte man die Unterscheidung der Heiligen Schrift zwischen der Stufe der Rechtfertigung und der Stufe der Versiegelung mehr festgehalten, so hätte man damit auch den Schlüssel für die Lehre des Jakobus nach ihrem Einklang mit Paulus besser bewahrt (s. Jesus Sir. 44, 20). — Da er als Opfer auf den Altar brachte. Das Darbringen ist das Opfern im wesentlichen selbst, daher die Übersetzung Luthers: da er opferte, nicht so unrichtig, wie Huther meint. Die Erklärung aber: opfern wollte, ist eine Tautologie, wenn man nicht mißlich unter dem Ausdruck geradezu schlachten wollte versteht. — Isaak, seinen Sohn. Emphatisch die Größe des Opfers bezeichnend, wie 1 Mos. 22, 16. Das Beispiel des Abraham hat aber für die judenchristlichen Leser eine besondere Bedeutung: wie Abraham dem Gott der Offenbarung seine theokratische Nachkommenschaft, mit der die Verheißung unauflöslich verknüpft schien, in Gehorsam zum Opfer brachte, so sollen auch sie ihre natürlichen Nationalgefühle von der Verheißung Gottes unterscheiden lernen und opfern für ihren Eintritt in den Neuen Bund. — **Du siehest.** Wir lesen den Vers mit den meisten als Aussage, nicht als Frage mit de Wette, Lachmann u. a. Und was denn? Nicht etwa, daß die Werke zu dem Glauben hinzukommen, sondern daß der Glaube und die Werke aus einem Guß des Geistes sind und sich zwiefach decken: der Glaube war wirksam vereint mit seinen Werken als Grundlegung, die Werke waren rückwirkend seines Glaubens Vollendung. — **Daß der Glaube**

**werkthätig vereint war.** Die meisten Ausleger finden hier den Gegensatz ausgedrückt: es fehlten weder der Glaube noch die Werke (Bengel: quid utravis pars alteri conferat, ähnlich Erasmus ꝛc., Wiesinger). Nach der entgegengesetzten Ansicht laufen beide Sätze darauf hinaus, daß die Notwendigkeit der Werke soll bewiesen werden. Du siehest, der Glaube war in Werken thätig und durch Werke mußte er vollendet werden (Estius: operosa fuit, non otiosa, Calvin). Huther: „Das zweite Hemistisch drückt nicht einen Gegensatz zu dem ersteren aus, sondern bildet das Komplement zu demselben: indem der Glaube mit seinen Werken wirkte, gelangte er selber zu seiner Vollendung.“ Allein Jakobus will offenbar die Notwendigkeit der Werke nicht so einseitig betonen; er will beide in ihrer Einheit geltend machen, wie sich dies aus V. 18 u. 23 ergibt. Zunächst hat er die Werke nur gefordert als Glaubensbeweis, nun fordert er sie auch mit Bezug auf das ἐδικαιώθη V. 22 als Glaubensvollendung. Der erste Satz steht also für den Glaubensbeweis, wenn auch nicht als Forderung der Notwendigkeit des Glaubens, die sich für ihn und seine Leser von selbst verstand. Das συνήργει kann nun freilich nicht heißen: der Glaube war behülflich in seinem Thun, wie Huther gegen Hofmann und Wiesinger mit Recht bemerkt, aber doch auch schwerlich: er war der συνεργός seiner Werke, er wirkte nicht allein, sondern mit seinen Werken, was gar keinen klaren Gedanken gibt (Huther). Kern hat diesen Dualismus vermeiden wollen, indem er τοῖς ἔργοις als dativus commod. faßte: er wirkte zur Hervorbringung seiner Werke. Das σύν kann in der Verbindung mit dem Verbum additionell verstanden werden: zugleich mit, aber auch intensiv-synthetisch: vereint mit (abgesehen davon, daß es heißen kann: ganz, durchaus, συντέμνω ꝛc.) nach Mark. 16, 20 ꝛc. Wir fassen den Ausdruck in dem letzteren Sinne: der Glaube trat wirksam als eins mit den Werken hervor. Der Glaube half zur Vollendung des Werks, das Werk zur Vollendung des Glaubens. — **Der Glaube vollendet wurde.** Viele fassen das ἐτελειώθη als vollendete Erweisung, also deklarativ (Calvin, Bengel ꝛc.), wogegen Huther mit Grund auf dem Ausdruck beharrt: er wurde vollendet; nicht in dem Sinne, daß er unvollkommen gewesen wäre, er sei aber durch die Übung völlig gemacht worden. Auch hier müssen wir auf die Bedeutsamkeit des Begriffs der τελείωσις bei Jakobus (vgl. Kap. 1, 4. 25; 3, 2; 5, 11) zurückkommen. Abraham erreichte mit seinem Glaubensopfer in typischer und ideeller Weise die τελείωσις, welche die Judenchristen durch die volle Bethätigung der christlichen Bruderliebe aus dem Glauben erreichen sollten und mit ihnen ganz Israel. — **Und so ward erfüllet die Schrift.** Nämlich das Wort der Schrift 1 Mos. 15, 6. Das Wort ist citirt nach der Septuag. (nur daß δέ für καί gesetzt ist), die den aktiven Ausdruck des Originals passivisch wiedergegeben hat. So redet auch Paulus nach der Septuag. Röm. 4, 3; Gal. 3, 6. Mit dieser Erklärung gibt Jakobus zu erkennen, daß er sich der Aussage jener Stelle von der Glaubensgerechtigkeit des Abraham wohl bewußt ist und daß er ihr nicht widersprechen will. Deswegen kann man aber freilich, wie Huther mit Recht behauptet, nicht mit den meisten Auslegern das ἐπληρώθη erklären: da ward bestätigt, oder mit Hofmann: da ward bewiesen, daß Gott den Glauben Abrahams recht gewertet hatte (Wiesinger: da ward erwiesen, daß die Schrift recht hatte). Dagegen ist die Bedeutung von πληροῦν. Zudem kann sich dieses Wort streng genommen nicht auf die geschriebene Aussage der Schrift, sondern nur auf den ihr zu Grunde liegenden Akt Gottes, das λογίζεσθαι, oder auf das prophetische Gefühl des gläubigen Abraham selbst beziehen. Anderseits aber kann das Wort auch nicht mit de Wette und Huther erklärt werden: da ward verwirklicht, denn Wirklichkeit war jene Glaubensgerechtigkeit von Anfang an. Das erfüllen bezeichnet durchweg die vollendete, zur Entscheidung und Erscheinung gekommene Entwickelung einer bis dahin keimartig verborgenen Glaubenssaat, sei es eine Prophetie oder ein Typus (vgl. Matth. 2, 15; V. 23 ꝛc.; 1 Kön. 2, 27 ꝛc.). Jene Glaubensgerechtigkeit Abrahams erreichte ihre πλήρωσις oder τελείωσις in ihrer Bewährung, wie sie durch das nun offen hervortretende göttliche Zeugnis besiegelt wurde. Der Glaubensakt selbst und die nachfolgende Versiegelung verhalten sich im Leben des einzelnen Gläubigen zu einander, wie im Reiche Gottes die alttestamentliche abrahamitische Grundlegung und die neutestamentliche Vollendung. Nach der realen Seite war nun jene Bewährung des Glaubens τελείωσις, nach der idealen Seite als Vollendung des dem Schriftwort zu Grunde liegenden prophetischen Geistesswortes war sie πλήρωσις. Und diese πλήρωσις wurde darin offenbar, daß er Freund Gottes genannt wurde. Nicht buchstäblich, aber der Sache nach wurde er gleich so genannt 1 Mos. 22, 16, später heißt er auch im Alten Testament der Geliebte Gottes (1 Chron. 20, 7; Jes. 41, 8). Diese Ehrenbezeichnung hat sich

bei den Juden und Muhamedanern (Wolfs curæ und Theile) entwickelt zu dem Ausdruck: der Freund Gottes. „1 Mos. 18, 17 haben die Septuag. zu ἀπὸ Ἀβραάμ die Worte τοῦ παιδός μου hinzugefügt, wofür Philo τοῦ φίλου μου setzt" (Huther). Wenn aber Huther den Begriff: Freund Gottes gegen Hofmann, der ihn erklärt: der Gott lieb hatte, gegensätzlich bestimmen will: den Gott lieb hatte, so verwickeln sich beide in eine falsche Antithese. Der Freund ist ein Geliebter und ein Liebender zugleich in unzertrennlicher Einheit. Und wenn es gewiß bleibt, daß Abrahams Liebe auf der Liebe Gottes zu ihm beruhte, so ist doch auch klar, daß hier Abrahams Wohlverhalten, d. h. sein aufopferndes Lieben mit hervorgehoben werden soll. Er ist aber nicht bloß zum Freunde gemacht worden (Grotius: ἐκλήθη = factus est), sondern eben als solcher genannt und geehrt worden. Und das war die Weise, in welcher er ἐδικαιώθη fürs Reich Gottes. Es ist also unrichtig, wenn Wiesinger behauptet, das δικαιοῦσθαι beziehe sich auf die Gerechtigkeit vor Gott, nicht nach Calov u. a. vor den Menschen. Allerdings ist dieses „vor den Menschen" in der angedeuteten Weise näher zu bestimmen. — **Ihr sehet, daß aus Werken der Mensch.** Aus Werken. Der Satz ist nicht Frage (Griesbach), nicht Imperativ (Erasm.), sondern Indikativ (Luther). Wenn man festhält, daß δικαιοῦται hier wie vorhin (V. 21) nicht auf die Rechtfertigung vor Gott durch den Glauben, sondern auf die Glaubensbewährung vor der Gemeinde oder dem Forum des Reiches Gottes zu beziehen ist (in dem Sinne: als gerecht für die Welt hingestellt werden, vgl. 1 Tim. 3, 16), so ist der Anschein eines Widerspruchs dieser Stelle mit Röm. 3, 28 u. a. St. beseitigt. An und für sich könnte also in unserer Stelle wohl μόνον mit δικαιοῦται verbunden werden: nicht bloß durch den Glauben, sondern durch die Werke wird der Mensch gerechtfertigt. Allein erstlich bildete sich dann kein reiner Satz und Gegensatz, wie V. 18, und zweitens könnte dann der Satz V. 26 nicht folgen. Das μόνον ist also auf die πίστις zu beziehen in adjektivischer Bedeutung als Bezeichnung eines bloßen Glaubens, eines Glaubens ohne Werke (mit Theophyl., Grot., Wiesinger, Huther u. a.; vgl. 1 Kor. 12, 31 u. a.; 2 Kor. 11, 23 ꝛc.). — **Gleicherweise aber auch Rahab, die Hure.** Das δέ deutet den Gegensatz dieses Beispiels zum vorigen an, das ὁμοίως die Gleichmäßigkeit. Der Gegensatz tritt darin stark hervor, daß Rahab Hure war. Der Artikel bezeichnet sie als die geschichtlich Bekannte, ohne den Begriff zu steigern, der aber auch nicht zu schwächen ist durch die Erklärung: hospita (Lyranus) oder idololatra, wenn sie auch beides wirklich war (Rosenmüller). Doch ist der Umstand, daß sie Heidin war, allerdings mit gesetzt. Die Annahme von de Wette u. a., daß dieses Beispiel gewählt sei mit polemischer Beziehung auf Hebr. 11, 31, weil sie nämlich dort ihres Glaubens wegen gerühmt werde, weist Wiesinger mit der treffenden Bemerkung zurück: auch in jener Stelle werde wie in der unsrigen der Thatbeweis ihres Glaubens hervorgehoben, wie ja das ganze 11. Kapitel den Glauben als die Kraft gottgefälligen Verhaltens preise. Ebenso hebt Wiesinger nach Calvin das wirkliche Motiv für die Wahl dieses Beispiels hervor. Dem Beispiel Abrahams, der der Prototyp alles wahren Glaubens war, wird ein möglichst weit abgelegenes hinzugefügt: „das eines Weibes, einer Kanaaniterin, einer Hure." Das Motiv des Apostels ist aber noch konkreter zu fassen. Ohne Zweifel steht nämlich die Rahab als Repräsentantin der Heidenchristen in ihren Glaubenswerken da. Gleichwie Abraham durch die Opferung des Isaak aus einem in die Nationalität befangenen Juden der Stammvater des geistlichen Israel geworden ist, ein Vorbild für die judenchristlichen Leser unsers Briefes, so ist Rahab ein alttestamentliches Beispiel dafür, daß die Heiden durch ihr Glaubenswerk Geistesgenossen Abrahams und seiner Kinder werden können. Sie wurde aber gerechtfertigt, nicht bloß, indem ihr das Leben geschenkt wurde (Jos. 2; Kap. 6, 22 ff.), sondern vielmehr noch, indem sie nach der Tradition eine hochgeehrte Stammmutter in Israel wurde (Matth. 1, 5). — **Da sie die Botschafter aufnahm.** Fast möchte man denken, Jakobus habe den Ausdruck ἄγγελοι statt κατάσκοποι (Hebr. 11, 31) gewählt, um darauf anzuspielen, daß die Heiden seiner Zeit so bereit waren, die Boten des Evangeliums aufzunehmen. Mag auch in dem ὑπό des Verbums nicht die Nebenbedeutung des clam excipere liegen (nach Theile), so verstärkt es doch den Begriff in angemessener Weise. Sie nahm die Boten gastlich und beschützend auf, nahm sie vorweg auf, wie es ähnlich so die Heiden mit den von den Juden verstoßenen und verfolgten Boten des Evangeliums gehalten haben. — **Und auf einem andern Wege.** Vgl. Jos. 2, 15. Es heißt nicht einfach: sie entließ sie, sondern schaffte sie fort mit rettender Eile und Anstrengung, wie mit Gewalt. So schaffte der Heide Festus den Apostel Paulus fort nach Rom, um ihn den jüdischen Verfolgern zu entreißen, und so schützten eine Zeit lang überhaupt die römischen Oberen, besonders aber

die gläubigen Heiden die Boten des Evangeliums vor dem jüdischen Fanatismus. Der Rettungsweg der Boten war aber nicht bloß ein anderer, er war ein fremdartiger (ἑτέρᾳ ὁδῷ). — **Denn gleichwie der Leib ohne Geist.** Unter dem Geiste kann nur das den lebendigen Leib bewegende konstante, innere Lebensprinzip verstanden werden, und zwar in seiner Aktualität. Also nicht die ψυχή als ruhende Substanz, aber auch nicht ein Belebendes (Wiesinger), noch weniger das πνεῦμα als halitus (Piscator u. a.). Der Geist in seiner Aktualität ist die ἐνέργεια des Leibes, ohne welche er todt ist. Also vergleichungsweise ist der Glaube todt ohne die (entsprechenden) Werke. Für den Leib ist das ein widernatürlicher Zustand, ohne Geist zu existiren, folglich ist auch von einem Glauben die Rede, der in einen widernatürlichen Zustand gerathen ist. Also kann nicht die Meinung des Jakobus die sein: zu dem Glauben müssen die Werke hinzukommen, vielmehr sieht Jakobus in den Werken (mit dem Artikel) das Kollektivphänomen, die Gestaltung des Lebens, in welcher die Lebendigkeit des Glaubens zur Erscheinung kommt, die ihn beseelende Energie (wenn auch nicht nach Theile geradezu die Liebe) oder Entelechie. Die scheinbare Inkonzinnität des Bildes, worauf Huther aufmerksam macht, insofern einerseits der Leib sichtbar ist, der Geist aber unsichtbar, anderseits dagegen der Glaube unsichtbar, die Werke dagegen sichtbar, verschwindet, wenn man bedenkt, daß auch der Geist erst die höhere Sichtbarkeit des Leibes bildet vermittelst seiner Aktualität. Todtsein und Lebendigsein das ist der entscheidende Gegensatz, wobei aber auch die einzelnen Glieder (was Huther in Abrede stellt) in Vergleich kommen. Jakobus ist also weit entfernt, den rechten Glauben dualistisch zu fassen, er faßt ihn vielmehr realistisch als ein Wirksames, wie Aristoteles die Idee, und mit Bezug auf die öffentliche Bewährung will er ihn nur anerkennen in seiner Ausgestaltung durch die Werke, was fast an den Hegelschen Gedanken erinnert, was wahrhaft in dem Individuum sei, das bewähre sich in seinem Entwickelungsprozeß als Thatsache.

8. Die Lehre des Jakobus vom Glauben in unserm Kapitel im Verhältnis zu der Lehre in den Stellen Röm. 3, 28; Gal. 2, 16 u. a. Wir beziehen uns zuvörderst auf die Einleitung, auf die vorstehende Exegese, auf unsere Exposition in der Geschichte des apostolischen Zeitalters I, S. 171; sodann auf Huther (S. 126), und den Nachtrag zu seinem Kommentar (S. 208). Huther unterscheidet mit Grund drei Ansichten: 1) Jakobus und Paulus stimmen in den Gedanken überein, nicht in der Ausdrucksweise. Dies war die herrschende Ansicht vor der Reformation, in neuerer Zeit noch die Ansicht von Neander, Thiersch, Wiesinger, Huther ꝛc. 2) Die Lehre des Jakobus widerstreitet der des Paulus. So Luther, de Wette, Kern, Baur, Schwegler. 3) Es existirt allerdings eine Lehrdifferenz von untergeordneter Bedeutung, aber ohne Beeinträchtigung der höheren Einheit. So Schmid (Bibl. Theol.), Lechler, Weizsäcker (s. den letzten Nachtrag bei Huther, ebenso die Polemik gegen Weiß und Weizsäcker, S. 130. 131). Ad I. Theophylakt u. a.: die ἔργα seien in beiden Fällen verschieden, Paulus rede von den opera legis, Jakobus von den opera fidei. „Dies ist auch richtig", bemerkt Huther mit Recht. Paulus hat es mit dem Ergismus der Juden zu thun, Jakobus mit ihrem Orthodoxismus. Doch wird weiter von Huther mit Grund erinnert, Paulus lege auch den opera fidei keine rechtfertigende Kraft bei. Also eine zweite Unterscheidung that not im Begriff der πίστις. Hierauf haben Oecumenius, Neander u. a. hingewiesen: Jakobus verstehe unter dem Glauben für sich die bloße notitia, das Fürwahrhalten ꝛc. Daß er eine solche Art von Glauben kennt, ist offenbar, aber ebenso gewiß, daß er sie nicht als lebendigen Glauben anerkennt; ebensowenig wie Paulus, dem die jüdische Orthodoxie nach Röm. 10 auch wohl bekannt war, und der ebenso bestimmt verlangte, der Glaube müsse durch die Liebe wirksam sein oder sich in Früchten bewähren (Gal. 5, 6). Indes hat Wiesinger (dem Huther beistimmt) recht, wenn er gegen Schmid, Olshausen, Neander u. a. bemerkt, daß es etwas anderes sei, zu sagen: aus dem Glauben gerecht werden, der in Werken sich bethätigt, und: aus den Werken gerecht werden, in denen der Glaube sich bethätigt. Dies führt denn auch auf die dritte und wichtigste Unterscheidung: die verschiedene Fassung des δικαιοῦσθαι. Hier nun gehen auch Wiesinger und Huther auseinander. Nach Wiesinger (im Zusammenhange mit Hofmann) soll der Mensch, nachdem er durch den Glauben gerechtfertigt worden, durch seine Werke, in welchen der Glaube sich bewährt, persönlich gerecht werden; die Rechtfertigung nach dem Verhältnis zu Gott soll werden zu einer Rechtfertigung nach dem Verhalten zu Gott. Nach Huther dagegen bezeichnet Paulus mit dem δικαιοῦν dasjenige Gerecht- oder Freisprechen Gottes, durch welches der Gläubige in das neue Kindesverhältnis zu Gott gesetzt wird, Jakobus aber dasjenige Gerecht- oder

Freisprechen Gottes, durch welches der zum Kinde Gottes Wiedergeborne im Gericht die σωτηρία zugeteilt erhalte. Beide Ansichten sind jedoch nicht ganz klar gedacht. In der ersten fehlt der Begriff des Forums, in welchem das δικαιοῦσθαι stattfinden soll, in dem zweiten wird das Forum des jüngsten Gerichts unpassend antizipirt. Das allerdings versteht sich, daß die Menschen am jüngsten Tage auch nach Paulus gerichtet werden in Beziehung auf ihre Glaubensfrüchte (2 Kor. 2, 10), aber in dem Gericht hat auch Abraham noch nicht gestanden, während anderseits auch die Glaubensgerechtigkeit nur in einem idealen Gericht und mit ihr zugleich die σωτηρία erlangt wird. Zwischen dem ersten göttlichen Forum aber in dem bußfertigen Gewissen und dem letzten Forum im Weltgericht liegt als mittleres Forum die öffentliche Beglaubigung des Gläubigen in dem Bewußtsein der theokratischen Gemeinde; nach außen für die Kirche eine Bewährung, nach innen für die Gläubigen eine Versiegelung. Jakobus hat also auch mit der Wahl des Ausdrucks den Judenchristen zu erkennen gegeben, daß er mit der Kirche sie als Gläubige nicht anerkennen könne, wenn ihnen die volle Konsequenz der christlichen That fehle.

### Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Auch nach Jakobus, nicht weniger als nach Paulus (Röm. 1, 16. 17), ist die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott eine Hauptlehre des Evangeliums. Die Frage des echten Israeliten: „Was soll ich thun, daß ich das ewige Leben möge haben?“ (Matth. 19, 16) ist, recht betrachtet, die höchste Lebensfrage für jeden heilsbegierigen Sünder. Um so trauriger ist es, daß der Streit über die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben oder der Rechtfertigung aus den Werken durch alle Jahrhunderte hindurch zu so mancherlei Mißverstand Veranlassung gegeben und so manchen Versuch hervorgerufen hat, der bezweckte, den Jakobus und Paulus in unversöhnlichen Widerspruch mit einander zu versetzen. Wie wenig die Lehre des einen von der des andern abweicht, wenn man nämlich versteht, was beide mit den Worten: Glauben, Werke und gerechtfertigt werden ausdrücken wollen, ist schon bei der Erklärung dieser Stelle näher beleuchtet (siehe die exeg. Erläut.). Insofern können wir nicht umhin, das bekannte ungünstige Urteil Luthers über die epistola straminea, das sich teilweise auf die Rechtfertigungslehre des Jakobus gründet, für die Frucht eines unglückseligen Mißverständnisses zu halten. Entschiedene Polemik gegen die Lehre des großen Heidenapostels treffen auch wir unserseits in diesen Sätzen des Jakobus nicht an. Wir halten es jedoch für sehr leicht begreiflich, daß in dem Leserkreise seines Briefes die Rechtfertigungslehre des Paulus entweder unwillkürlich mißverstanden oder absichtlich mißbraucht wurde zu einer Entschuldigung für das Fleisch, und daß sich Jakobus aus diesem Grunde gedrungen fühlte, gegen diejenigen kräftig aufzutreten, welche die Lehre von der Gnade zu einem Deckmantel der Sünde herabwürdigten. Er polemisirt also nicht gegen Paulus, sondern gegen einseitigen Paulinismus, der in manchen Händen so leicht zu einem unchristlichen Antinomismus und einem unheiligen Emanzipationsgeiste überschlagen konnte. Jakobus und Paulus verdienen beide gleich sehr, gehört zu werden, und unbillig ist daher jede Ansicht und Betrachtung von dem Wege des Heils, wobei man einem von beiden auf Kosten des andern Stillschweigen auferlegt. Die Predigt Pauli ist eine frohe Botschaft für alle, welche die völlige Unmöglichkeit fühlen und erkennen, durch eigene Tugend und Kraft errettet zu werden, die Ermahnung des Jakobus dagegen ein heilsames Korrektiv für alle, welche vergessen, was Paulus selbst gelehrt hat, daß der wahre Glaube durch die Liebe thätig sein muß (Gal. 5, 6). Bei Paulus steht der große Gegensatz zwischen Sünde und Gnade, bei Jakobus (wie auch bei dem Herrn, Joh. 13, 17) der zwischen Wissen und Thun in dem Vordergrunde.

2. Es ist von dem höchsten Interesse, daß Rechtfertigung und Heiligung einerseits zwar von einander unterschieden, anderseits aber nie von einander getrennt werden. Zu der rechten Predigt des Evangeliums gehört ebensosehr, daß Christus in uns, als daß Christus für uns in seiner ganzen Fülle vorgestellt werde. Verwirrt man Rechtfertigung und Heiligung zusammen, oder macht man in irgend einer Weise die letzte zum Fundament der ersten, dann öffnet man der Selbstgerechtigkeit Thor und Thür; trennt man Rechtfertigung und Heiligung, dann händigt man der Ungerechtigkeit einen offenen Freibrief ein. Die rechte Vereinigung des „für uns“ und „in uns“ erfordert, daß die Rechtfertigung vorangestellt, aber die Heiligung so wenig in den Schatten als in den Vordergrund gestellt werde.

3. Was Jakobus sagt (V. 19) hinsichtlich des Glaubens der Dämonen, ist aus mehr als einem Grunde belangreich. 1) Als Beweis für das Bestehen persönlicher, selbstbewußter

böser Geister; 2) als Beweis dafür, daß sie ursprünglich gut waren und mit Gott in Gemeinschaft standen, wodurch also indirekt aller Dualismus bei der Frage nach dem Ursprung des sittlichen Bösen beseitigt wird; 3) als Beweis für die grenzenlose Unseligkeit der gefallenen Engel: einen Glauben zu haben, der keinen Trost gibt, sondern nur erzittern und erbeben macht, muß doch wohl der höchste Grad des Elends sein; 4) als Andeutung des niedrigen und traurigen Standpunktes, den der Bekenner des Evangeliums ohne liebethätiges Christentum einnimmt: er steht nicht auf christlichem Standpunkte, sondern auf dämonischem.

4. Der Weg, die Gunst und Freundschaft Gottes zu erlangen, war in der großen Hauptsache kein anderer unter dem Alten als unter dem Neuen Bunde. Insonderheit das Vorbild Abrahams (1 Mos. 15, 1—6), das auch Paulus (Röm. 4) gebraucht, stellt diese Einheit des Heilsweges unter den beiden Testamenten anschaulich vor.

5. Rahab, die Hure, welche den Gläubigen in Christo Jesu zu einem Vorbilde gestellt wird (vgl. auch Hebr. 11, 31), ist ein trefflicher Beweis, wie Gott das Geringe erhöht und das Elende ansieht, zugleich ein erhabenes Denkzeichen von der geistlichen Emanzipation und Erhebung des Weibes durch das Christentum. Merkwürdig, wie gerade die tiefgefallenen und entehrten Frauen des Alten Bundes in dem Neuen zu Ehren kommen. Prangen nicht auch Thamar und Bathseba auf der Geschlechtsliste des Herrn? Matth. 1.

6. „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis." Die Natur das Symbol der Gnade, der vom Geiste durchströmte Körper, das Bild eines lebendigen und thätigen Glaubens, aber auch die kalte Leiche, der Repräsentant einer bloß äußeren Form des geistlichen Lebens, aus dem das Leben selbst verschwunden.

7. Wenn Jakobus den der Werke ermangelnden Glauben einen todten nennt, kann es gewiß seine Meinung nicht sein, daß die Werke, das Äußerliche, in die Erscheinung Tretende, den Glauben zu einem lebendigen machen, daß in ihnen das Leben des Glaubens bestehe, sondern er mußte voraussetzen, daß der rechte Glaube das Leben in sich trage, das Lebensprinzip in sich habe, aus welchem die Werke hervorgehen müßten, und daß dies in den Werken sich zu erkennen gebe. Der Mangel der Werke war ihm daher ein Beweis von dem Mangel des Lebens im Glauben, und daher nennt er diesen einen todten Gauben" (Neander).

8. Sehr gut sagt Luther von den Früchten des Glaubens (in s. Ausleg. des 2. Br. Petri, Ausg. von Irmischer, Bd. LXX, S. 223 f.): „Wiewohl dieselben den Nächsten gehören, daß ihnen damit gedient werde, so bleibt die Frucht doch auch nicht außen, da der Glaube dadurch stärker wird. — — — Also ist das gar viel eine andere Kraft, denn die leibliche, denn jene nimmt ab und wird verzehrt; aber diese geistliche Kraft, je mehr man sie übet und treibet, je stärker sie wird, und nimmt ab, wenn man sie nicht treibt." „Christianorum omnis religio, sine scelere et macula vivere" (Lactantius).

## Homiletische Andeutungen.

Das christliche Utilitätsprinzip. — Der Glaube ohne die Werke. — Ein Glaube, der uns nicht selig machen kann, unmöglich der rechte Glaube. — Die Liebe der Prüfstein des Glaubens. — Die frommen Worte, hinter welchen sich nicht selten die Gefühllosigkeit des Herzens versteckt. — Wer andern vom Zeitlichen ungern gibt, beweist dadurch nur, daß er vom Geistlichen wenig oder nichts von seinem Gott empfangen hat. — Der Böse jedenfalls kein Atheist. — Der Wetteifer zwischen dem todten und dem lebendigen Glauben. — Der unfruchtbare Monotheismus. — Der Glaube der Dämonen in seiner unendlichen Verschiedenheit: 1) mit dem Glauben der guten Engel einerseits, 2) mit dem der gläubigen Christen anderseits. — Abraham der wahre Freund Gottes: 1) Gott ruft und Abraham folgt; 2) Gott verheißt und Abraham vertraut; 3) Gott prüft und Abraham harrt aus. — Die Freundschaft mit Gott verglichen mit der Freundschaft mit der Welt. Was der Freund Gottes vermeidet, genießt und erwartet. — Warum macht gerade der Glaube, so er lebendig und thätig ist, den Sünder so wohlgefällig in den Augen Gottes? Antwort: 1) wegen der Ehre, die er ihm bringt, 2) wegen des Streites, den er uns kostet, 3) wegen der Frucht, die er für andere trägt. — Rahab, die Hure von Jericho, eine Wegweiserin nach dem himmlischen Jerusalem. — Woran der Anblick einer Leiche den Bekenner des Evangeliums erinnert. — Auch nach Jakobus wird der Sünder gerechtfertigt nicht propter, sed per fidem.

Zur Perikope: Anpreisung eines lebendigen Glaubens; 1) in welchem Sinne Jakobus dazu ermahnt, 2) in welchem Zusammenhang seine Lehre mit der Lehre des Evangeliums, insonderheit mit der des Paulus steht, 3) welche Bedeutung ihr bleiben wird für alle folgenden Zeiten, auch für die Jetztzeit. a. Es gibt Menschen, bei welchen weder Glauben noch Werke, b. es gibt andere, bei welchen Werke ohne Glauben, c. noch andere, bei welchen Glauben ohne Werke gefunden wird, d. viele, bei welchen der Glaube sowohl als die Werke viel zu wünschen übrig lassen. Für jede dieser Krankheiten und Einseitigkeiten ist die

stets wiederholte Betrachtung der Lehre Jakobi Medizin.

Starke: Sich des Glaubens rühmen und denselben doch nicht haben, ist eine gar gemeine Sache (Tit. 1, 16). — Der wahre Glaube besteht so wenig wie die wahre Liebe in bloßen Worten (1 Joh. 3, 17. 18). — Wir verweisen insgemein die Armen auf göttliche Vorsorge, und diese ist es eben, die sie zu uns weist (1 Tim. 6, 18). — Ein Reicher sollte sich freuen, Gottes Hand zu sein, wodurch er Armen Gutes thäte (Spr. 3, 27. 28). — Der seligmachende Glaube ist nicht entweder todt oder lebendig, sondern ist allein und allezeit lebendig, und dieser ist eigentlich der wahre Glaube. Hingegen der todte ist nicht eigentlich ein wahrer, sondern ein falscher Glaube. Beide aber kommen, außer dem Artikel der Rechtfertigung, darin mit einander überein, daß, wie der wahre und lebendige Glaube seine drei wesentlichen Stücke hat: Erkenntnis, Beifall und Vertrauen, so hat der falsche und todte Glaube gleichfalls diese drei Stücke, aber nur eine historische Erkenntnis, einen menschlichen Beifall und ein fleischliches Vertrauen, oder eine in fleischlicher Sicherheit geschöpfte Einbildung der göttlichen Gnade (Matth. 7, 21. 22; Luk. 13, 25). — Die Werke sind nicht des Glaubens Leben oder Seele, sondern nur von demselben ein unfehlbares Kennzeichen (Hebr. 11, 8. 17). — Die Teufel glauben und erkennen sonderlich vier Artikel unsers Glaubens (Matth. 8, 2. 9). Sie erkennen 1) daß ein Gott, 2) daß ein Christus, 3) daß ein jüngstes Gericht sei, 4) daß sie alsdann werden gemartert werden. Diese Erkenntnis aber dient nicht zu ihrer Ruhe und Seligkeit, sondern zu ihrer Unruhe und Verdammnis. — Hedinger: Wenn der wahre Glaube nur im Wissen und äußerlichen Beifall besteht, so ist der Teufel auch ein Gläubiger und demnach selig (1 Joh. 2, 3. 4). — Luther: Nicht Furcht und Schrecken, sondern Freude, Friede, Trost im Gewissen wirkt der wahre Glaube (Röm. 5, 1). — Quesnel: Selbst der Teufel ist kein Atheist; was soll man also von solchen denken, die davon Werk machen, daß sie nichts glauben, noch sich vor nichts fürchten wollen? Ps. 14, 1. — Mancher hofft selig zu werden durch einen Glauben, der bei ihm weniger thut als der Glaube der Teufel (Hiob 21, 12. 13). — Langii Op.: Je leerer ein Gefäß ist, desto mehr tönt und schallt es; ebenso macht es der Heuchler, dem der Glaube fehlt (Ps. 94, 4). — Quesnel: Die Werke leben vom Glauben als von dem Geist, der sie beseelt (Röm. 14, 23). — Luther: Die Werke machen uns nicht gerecht, sondern wir werden dadurch gerecht erklärt (Luk. 17, 9. 10). — Alle Welt hat das Opfer Abrahams bewundert: was soll nicht geschehen, da Gott seinen eigenen Sohn geopfert hat? (Röm. 5, 8; 8, 32.) — Der Glaube ist die Mutter, daraus die Tugenden als Kinder gezeuget werden. — Starke: Alle wahrhaftig Gläubige sind Freunde Gottes, und ist dieses sonderlich ein Vorrecht der Gläubigen des Neuen Testaments (Joh. 15, 14. 15). — Der Glaube der bekehrten Juden und Heiden ist einerlei (Apostelg. 15, 19). — Die Gnade Gottes mißt uns nicht bei, was wir vormals gethan, wenn wir uns bekehren (1 Tim. 1, 13). — Ein schwacher Glaube Rahabs muß ebenso thätig sein als der vollkommenste Abrahams (Röm. 4, 19. 20). — Langii Op.: Das ist der einzige rechte und sichere Weg, die Gerechtigkeit, damit man vor Gott bestehet, allein durch den Glauben an Christum aus seinem Verdienste also suchen, daß man solchen Glauben auch durch die Liebe thätig erweise (Phil. 3, 9; Gal. 5, 6).

Heubner: Die Unfruchtbarkeit ist die Verrätherin der Unechtheit des Glaubens. — Die Liebe klagt nie über Mangel an Vermögen; je stärker die Liebe, desto größer das Vermögen. — Ein todter Glaube ist keiner. — Augustin: Ein solcher Glaube ist eine verdorrete Hand. — Dem Abraham wurde sein Glauben zur Gerechtigkeit gerechnet, ehe er Werke hervorgebracht, aber es war eben ein lebendiger Glaube, in dem lagen die Werke dem Keime nach schon. — Die Werke sind an sich der Geist nicht (V. 26), aber der im Werke treibende Glaube ist Geist. — Von Gerlach: Was Jakobus Glauben nennt ohne Werke, ist eigentlich gar kein Glaube, so wenig eine Liebe, die bloß in freundlichen Redensarten sich äußert (V. 15), Liebe ist. — Paulus bekämpft den Gegensatz todter Werkheiligkeit, Jakobus den Gegensatz eines pharisäischen Dünkels auf leere Verstandeserkenntnis. — Daß Paulus den Pharisäern ganz dasselbe entgegenstellte, darüber vgl. Röm. 2, 6—11; 13, 27. — Der Mensch wird nicht gerechtfertigt aus einem von den Werken trennbaren Glauben, so wenig ein vom Leuchten und Wärmen trennbares (ein gemaltes) Feuer uns erleuchten und erwärmen kann. — Luther: O, es ist ein lebendig, geschäftig, thätig Ding um den Glauben, daß es unmöglich ist, daß er nicht ohne Unterlaß sollte Gutes wirken! Er fragt auch nicht, ob gute Werke zu thun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie gethan und ist immer im Thun. Wer aber nicht solche Werke thut, der ist ein glaubloser Mensch, tappet und siehet um sich nach dem Glauben und guten Werken und weiß weder was Glaube, noch gute Werke sind, wäschet und schwatzet doch viel Worte vom Glauben und guten Werken. Glaube ist eine lebendige, erwegene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiß, daß er tausendmal darüber stürbe. Und solche Zuversicht und Erkenntnis göttlicher Gnade macht fröhlich, trotzig und lustig gegen Gott und alle Kreaturen, welches der Heilige Geist thut im Glauben. Daher der Mensch ohne Zwang willig und lustig wird, jedermann zu dienen, allerlei zu leiden, Gott zu Liebe und zu Lobe, der ihm solche Gnade erzeiget hat, also daß unmöglich ist, Werke vom Glauben zu scheiden, ja so unmöglich, als Brennen und Leuchten mag vom Feuer geschieden werden. — Stier: Jakobus sagt keineswegs, durch die Werke werde der Glaube lebendig gemacht, hervorgebracht, geschaffen oder etwas dergleichen; denn der Glaube kommt durch die Kraft des Wortes, wenn sie in uns eingeht, von uns ergriffen wird und durch nichts anderes. Aber der Glaube wird völlig in den Werken, das ist gerade so gemeint, wie Pauli Rede, vielmehr

des Herrn Rede zu Paulus: daß die Kraft Gottes in der Schwachheit völlig werde (2 Kor. 12, 9). Die von Anfang einwohnende, schon im ersten Ergreifen der Gnade ganz empfangene Kraft des Glaubens wird völlig erwiesen, bewährt, ihre Wirkung vollendet. So wird unser Beruf und Erwählung im Fleiß des Lebens und Thuns fest gemacht (2 Petri 1, 10). So wurde Abrahams erster Beruf in seinen letzten Werken fest und das zuvor schon ihm zugesprochene Wort von der Gerechtigkeit aus dem Glauben als eine Wahrheit rechtmäßig und thatsächlich bestätigt.

Biedebandt: Ein Glaube, welcher dem Nächsten nicht hilft, hilft uns selber auch nicht, denn er hat uns nicht zur Liebe geholfen. — Vor dem Glauben stehen Petri Thränen und nach dem Glauben steht Pauli Nachjagen. — Jakobi: Von dem wahren Glauben sagt uns ein heiliger Schriftsteller: er sei eine feste Zuversicht des, das man hoffet. Der Glaube der Teufel aber ist eine Gewißheit dessen, nicht das sie hoffen, sondern das sie fürchten. — Bronsveld (Past. zu Utrecht): Der Glaube der Dämonen. Der Glaube an Gott ohne Liebe zu ihm, eine Quelle der tiefsten Unseligkeit. — Porubszky: Der todte Glaube kann nicht selig machen. Das ist ersichtlich 1) aus dem Wesen der Glückseligkeit, 2) aus der Beschaffenheit des todten Glaubens, 3) aus den Erfahrungen des täglichen Lebens. — Der lebendige Glaube macht gerecht und selig (Reformationspredigt). Vgl. den 20. Artikel der Augustana. — Lisco: Glaube und Werke. — Durch werkthätigen Glauben wird man vor Gott gerecht. — Der wahre Christenglaube eine heiligende Lebenskraft.

## VI. Vierte Erinnerung in Bezug auf die vierte Gestalt der Versuchung, den Propagandismus.

Warnung vor dem judaistischen Hang zu einer fanatischen Lehrthätigkeit. Hinweisung auf die Macht der Zunge und auf die Verderblichkeit, Unbändigkeit und Doppelzüngigkeit der fanatisch erregten Zunge. Der Gegensatz der falschen und der wahren Weisheit in der Rede nach ihren entgegengesetzten Wirkungen.

### Kap. 3, 1—18.

1 Werdet doch nicht zu vielen Lehrern, meine Brüder, da ihr wisset, daß wir [als
2 solche] ein größeres [strengeres] Gerichtsurteil empfangen werden. *Denn mannigfaltig verstoßen wir allesamt; wenn einer im Worte nicht verstößt, der ist ein vollkommener
3 Mann, vermögend, auch den ganzen Leib im Zaum zu halten. *Wenn wir aber[1] den Pferden die Zäume in die Mäuler legen, damit[2] sie uns gehorchen, so lenken wir auch
4 ihren ganzen Leib. *Siehe, sogar die Schiffe, die doch so groß sind, und werden [noch dazu] von heftigen Winden umhergetrieben, selbst die werden durch ein gar kleines Steuerruder gelenkt, wohin irgend die Richtung [der Kurs] des Steuernden [Lenkers] wollen mag.
5 *Also ist auch die Zunge ein kleines Glied und rühmt sich großer Dinge[3]. Siehe, welch ein winzig[4] Feuer, — welch einen großen Wald steckt es in Brand! [das brennende Jeru-
6 salem]. *Auch die Zunge ist ein Feuer; sie, die Welt [der Weltschmuck, die Weltförmigkeit] der Ungerechtigkeit. Die Zunge[5] tritt vor [dominirt] unter unsern Gliedern, sie, die den ganzen Leib befleckt, und in Flammen setzt das [umlaufende] Rad der Lebensentwickelung,
7 und selber in Flammen gesetzt wird von der Hölle. *Denn jegliche Natur der wilden Thiere und der Vögel, der kriechenden und der Seethiere wird gezähmt und ist gezähmt worden
8 durch die menschliche Natur; *die Zunge aber vermag keiner der Menschen zu zähmen,
9 das unruhstiftende[6] Unheil voll todbringenden Giftes. *Mit ihr loben [segnen] wir den

[1]) Die Recepta: ἰδού ist am mindesten beglaubigt; Cod. C. und Griesbach lesen ἰδέ, die Codd. A. B. G. Sinait. ꝛc., Lachmann und Tischendorf εἰ δέ.

[2]) Die Codd. B. C. εἰς τό.

[3]) Die Lesart μεγάλα αὐχεῖ, von den Codd. A. C*. ꝛc. Tischendorf empfohlen, ist der Lesart μεγαλαυχεῖ vorzuziehen.

[4]) Die Differenz zwischen der Lesart ἡλίκον und ὀλίγον bleibt schwankend zwischen den Autoritäten wie zwischen den Kritikern. Dem Sinne nach laufen beide auf eins hinaus, nur gibt ἡλίκον als die schwierigere Lesart auch den stärkeren Ausdruck: welch ein Feuer, d. h. welch ein kleines Feuer! Der Sinait. ist für ἡλίκον.

[5]) Das οὕτως vor dem zweiten ἡ γλῶσσα (V. 6) fehlt in den angesehensten Codd.

[6]) Die Lesart ἀκατάστατον wird mit Grund von Lachmann und Tischendorf nach Codd. A. B., Vulg. ꝛc. (wozu der Sinait. kommt) der Recepta: ἀκατάσχετον, nach Codd. C. G. K. vorgezogen.

Herrn[1]) und Vater [auch als Vater] und mit derselben verfluchen wir die Menschen, die nach dem Bilde [Gleichnis] Gottes geschaffen [geworden] sind [zu seinen Kindern bestimmt]; *aus demselben Munde geht hervor Lobpreisen und Verfluchen. Es soll nicht so sein, 10
meine Brüder, daß diese Dinge so kommen. *Sprudelt denn etwa die Quelle aus der- 11
selben Öffnung Süßes und Bitteres [Wasser]? *Es kann doch nicht, meine Brüder, ein 12
Feigenbaum Oliven hervorbringen, oder der Weinstock Feigen? [Also[2])] noch auch kann
[keine Quelle] Salziges [Wasser] süßes Wasser geben. *Wer ist weise und einsichtig unter 13
euch! Der erweise durch das gute Verhalten seine Werke, [nämlich] in Sanftmut der
Weisheit. *Wenn ihr aber bittern Eifer und Streitsucht heget in euern Herzen, so rühmet 14
euch nicht und lüget nicht gegen die Wahrheit. *Denn diese Weisheit ist nicht die, die 15
von oben herab kommt, sondern eine irdische, sinnliche [seelische, leidenschaftliche], teuflische.
*Denn wo Eifer und Streitsucht ist, da ist aufrührerisches Wesen und allerlei schlechtes 16
Beginnen. *Die Weisheit von oben her aber ist vor allem geweiht [theokratisch rein oder 17
keusch, frei von Abtrünnigkeit], demnächst friedfertig, billig denkend [menschenfreundlich, human],
gern eingehend, voll von Erbarmen und guten Früchten, ohne Absonderungssucht[3]), ohne
Heuchelsucht. *Die [Zukunfts-] Frucht der[4]) Gerechtigkeit aber wird in Frieden ausgesäet 18
durch die, die Frieden stiften.

### Exegetische Erläuterungen.

1. Inhalt: Warnung vor dem judaistischen Hang zu einer fanatischen Lehrthätigkeit (V. 1. 2). — Die Macht der Zunge (V. 3. 4 erste Hälfte). — Die Verderblichkeit der Zunge (V. 5. 6). — Die Unbändigkeit der Zunge (V. 7. 8). — Die Doppelzüngigkeit der (fanatisch erregten) Zunge (V. 9—12). — Der Gegensatz der falschen und der wahren Weisheit in der Rede nach ihren entgegengesetzten Wirkungen (V. 13—18).

2. Warnung vor dem judaistischen Hang zu einer fanatischen Lehrthätigkeit (V. 1 u. 2). Die Ermahnung schreitet hier fort von der judaistischen Schwärmerei (Kap. 1) und von dem judaistischen Partikularismus und exklusiven Verhalten (Kap. 2) zu der judaistischen, fanatischen Lehrthätigkeit, den bösen, aufregenden und verderblichen Zungensünden des Eiferns, Verfluchens, Neidens und Streitens in einer falschen, dämonischen Weisheit, im Gegensatz gegen die wahre, himmlische Weisheit. Daß dieser Abschnitt ein wesentliches Moment des ganzen Briefes bildet, ergibt sich daraus, daß er schon Kap. 1, 17 und V. 26 sich angekündigt findet. Der fanatische, proselytenmacherische und polemische Lehreifer, dessen Bild uns der Apostel hier vorführt, ist auch schon vom Herrn selber gezeichnet worden Matth. 23 und von dem Apostel Paulus Röm. 2, 17; er wird in der Apostelgeschichte (Apostelg. 15) und in den paulinischen Briefen (2 Kor. 11, 13; Phil. 3, 2; Gal. 2) hin und wieder beleuchtet, und auch in der Apokalypse (Kap. 2, 9) noch einmal erhält er sein Urteil. Von einer bloß gelegentlichen Streitigkeit über die Lehre vom Glauben (de Wette) ist also hier nicht die Rede. „Gegen den Lehrkitzel" überschreibt Wiesinger unser Kapitel, und bemerkt sodann: „Auf das zungenfertige Lehren und Meistern anderer geht der Verfasser darum über, weil dies die falsche Bethätigung der *πίστις* seiner Leser ist, mit welcher sie sich die wahre ersparen zu können meinen. Einem Glauben, der bloß Wissen ist, liegt nichts näher als Lehrdünkel und Rechthaberei (vgl. Röm. 2, 17 ff.). So ist nun Kap. 3 die Ausführung dessen, was schon Kap. 1, 19. 20 an den Lesern getadelt ist, und ähnlich wie Kap. 1, 26. 27, wo der Verfasser das Unvermögen, die Zunge zu zügeln, als das Kennzeichen einer bloß eingebildeten, dagegen die Beweisung barmherziger Liebe als Kennzeichen der wahren Gottesverehrung aufgestellt hat, kommt jetzt der Verfasser auf diesen Gegenstand zurück (soll heißen: kommt er jetzt auf diesen Gegenstand erst recht) und hält seinen Lesern vor, wie das menschliche, bei ihnen so stark hervortretende Unvermögen, die Zunge zu bändigen, ihnen alle Lust benehmen sollte, andere lehren zu wollen." Huther: „An die Stelle des Werkes war das Wort getreten." — **Werdet doch nicht zu**

[1]) Die Codd. A. B. G., Tischendorf, Lachmann lesen *τὸν κύριον*.

[2]) Das *οὕτως* hat die bedeutendsten Zeugen gegen sich. Auch der weiterhin folgende Text der Recepta modifizirt sich nach A. B. C.: *οὔτε ἁλυκὸν γλυκὺ ποιῆσαι ὕδωρ*. Der Sinait. ist für *οὕτως* ꝛc.

[3]) Das *καί* nach *ἀδιάκριτος* fällt aus nach A. B. C. Sinait. ꝛc.

[4]) Der Artikel *τῆς* vor *δικαιοσύνης* fällt nach den bedeutendsten Codd. aus.

**vielen Lehrern.** Die Erklärung von Huther: seid nicht in größerer Zahl Lehrer (ebenso de Wette, Wiesinger), gibt schwerlich einen genügenden Sinn. Wenn nämlich von dem Trachten nach den kirchlich geordneten Lehrstellen die Rede wäre (wie Wiesinger will mit Beziehung auf 2 Tim. 4, 5), so würde das Wort des Apostels nicht die Rüge ausdrücken, welche er aussprechen will. Er will offenbar den falschen Lehreifer, die dogmatisirende Streitsucht tadeln, welche den judaisirenden Christen durchweg eigen ist. Daher beziehen wir mit Gebser und Schneckenburger das πολλοί auf γίνεσθαι, und zwar so, daß πολλοί mit διδάσκαλοι zu einem Begriff zusammengefaßt wird. Löset euch nicht zu einem großen Schwarm von Lehrern auf. Luther: Unterwinde sich nicht jedermann, Lehrer zu sein. Der Ausdruck ist also ironisch gefärbt und noch stärker als die Fassung μὴ πάντες bei Grotius. — **Da ihr wisset, daß wir.** Sie wissen das und sollen sich dessen bewußt sein. — **Ein größeres Gerichtsurteil.** Kann auch κρίμα nicht nach Hottinger und Augusti bloß Verantwortlichkeit heißen, so nötigt doch auch der gewöhnliche neutestamentliche Sprachgebrauch nicht dazu, mit Wiesinger (der jedoch bemerkt, von einer sententia damnatoria könne allerdings nicht die Rede sein) und Huther auf der Bedeutung: Strafurteil zu bestehen. Dagegen spricht allerdings die Erwägung, daß Jakobus sich selber mit einschließt. Die „Demut der Liebe" (Wiesinger) konnte ihn doch nicht veranlassen, etwas zu sagen, was auf ihn nicht paßte, und die Bemerkung Huthers, das Strafurteil könne ja aufgehoben werden, erledigt dieses Bedenken gar nicht. Das κρίμα ist zunächst ein Urteil, näher bestimmt ein Gerichtsurteil, und zu einem Strafurteil wird es in der Regel durch den Zusammenhang ebenso, wie es hier durch den Zusammenhang nicht dazu wird. Wie sollten auch die Leser wissen, daß alle Lehrer als solche schwere Strafurteile zu erwarten hätten? Das größere Maß des Urteils ergibt sich aus manchen Worten des Herrn (Matth. 23, 13 u. a.). Und allerdings ist das mit dem größeren Maß angedeutet, daß sich das strengere Urteil naturgemäß leicht in ein Strafurteil verwandelt. — **Denn mannigfaltig** [vielfach] **verstoßen wir allesamt** (ἅπαντες). Dieses Urteil gilt schlechthin. Der Apostel schließt sich hier selber durchaus mit ein, wie in ähnlicher Weise in ähnliche Urteile Petrus (Apostelg. 15, 11), Paulus (Phil. 3, 12) und Johannes (1 Joh. 1, 8) sich einschließen. Wenn auch πταίειν nicht gerade geht auf die errores, qui docentibus obvenire possint (Grotius), sondern alles und jedes sittliche Fehlen umfaßt (Huther), so ist doch der Ausdruck so gewählt, daß er von vorn herein auf sittliche Verstöße und Anstößigkeiten hindeutet, und diese finden sich zumeist in dem Gebiet der Lehrrede. — **Wenn einer im Worte.** Das Asyndeton zeigt schon an, daß der Apostel in derselben Gedankensphäre weiter geht, also keinen Gegensatz beabsichtigt, wie Wiesinger richtig bemerkt. Mag daher auch das ἐν λόγῳ nicht mit Pott auf den Begriff ἐν διδασκαλίᾳ zu beschränken sein (vgl. Kap. 1, 19), so ist doch nach dem Zusammenhang besonders an didaktische Verstöße zu denken, wie sie die Seele des judaisirenden Treibens waren. — **Der ist ein vollkommener Mann.** Das ἐστί zu ergänzen. Jedes Wort ist hier bedeutsam: das οὗτος zur Hervorhebung der Seltenheit eines solchen Mannes, das ἀνήρ zur Andeutung, daß der Apostel vorzugsweise eine Sphäre der Männer und ihres Treibens im Auge hat, das τέλειος wiederum zur Bezeichnung der neutestamentlichen Glaubensreife, der prinzipiellen Vollendung. Der Satz kann leicht generalisirt werden und die Idealität des christlichen Lebensbildes bezeichnen, welche diesseits keiner erreicht (s. de Wette); offenbar aber hat Jakobus zunächst etwas Erreichbares im Sinne, wie sich dies aus dem Zusatz ergibt. — **Vermögend, auch den ganzen Leib.** Dieser Folgerung liegt schon der Gedanke zum Grunde, daß die Zunge dasjenige Glied des Leibes sei, über welches der Mensch am schwersten die Herrschaft gewinne, und daß derjenige eben, der nicht im Worte anstoße, diese Herrschaft bethätige. Also: wer in keinem Worte fehlt und sich damit erweist als Beherrscher seiner Zunge, der hat die Herrschaft über seinen ganzen Leib gewonnen. So wenig aber die physische Zunge hier als solche gemeint ist, sondern diese nur als Organ und Symbol der Redefertigkeit, so wenig stellt Jakobus den Leib als solchen dem Menschen „als eine relativ selbständige, dem Willen des Ich sittlich widerstrebende Potenz gegenüber" (Wiesinger, Huther), sondern der Leib bezeichnet hier das Organ und Symbol aller sonstigen Handlungsweise des Menschen außer der Rede. Der Sinn ist also kurz dieser: wer seiner Worte recht mächtig ist, der wird auch seiner Werke mächtig sein. Das Leben im Gesetz der Freiheit bewährt sich am schwersten in der Herrschaft über das Wort. Auch Huther erkennt weiterhin das Uneigentliche in dem Ausdruck des Apostels an: „Zwar ist die καρδία die Quelle der bösen Handlungen (Matth. 15, 19), allein die hierin wurzelnde

Begierde hat sich die Glieder des Menschen so zu eigen gemacht und in ihnen gleichsam ihre Wohnung gewonnen (Röm. 7, 23), daß diese als die begehrenden Subjekte erscheinen (scheinen) und in lebendig-konkreter Sprache als solche dargestellt werden können." Übrigens beweist das weiterhin folgende Bild des Rosses und des Schiffes, daß hier nicht lediglich die widerstrebende Sündhaftigkeit gemeint ist (das Scheingesetz in den Gliedern (Röm. 7, 23), sondern auch die der Lenkung bedürftige, dem Geist untergeordnete Natürlichkeit selbst; denn das Roß verhält sich nicht zum Reiter, das Schiff nicht zum Steuermann in der Weise widerstrebend, wie der alte Mensch zum neuen. Doch ist die organische Konkretisirung und Gliederung der Lüste des Herzens in der sündlich verstimmten Leiblichkeit festzuhalten.

3. Die Macht der Zunge (V. 3. 4). Durch zwei Vergleichungen veranschaulicht Jakobus jetzt die Macht und Bedeutung der Zunge. In dem zweiten Verse hat er sie als das verhältnismäßig mächtigste Glied unter den Gliedern dargestellt, jetzt geht er zu dem Gedanken über, sie sei das herrschende Glied, mit dessen Beherrschung der ganze Leib beherrscht werde. Daß nur der Geist den Leib beherrschen kann, ist vorausgesetzt; das Organ seiner Herrschaft aber, das zu beherrschende Werkzeug für die Lenkung des Leibes, ist eben die Zunge. Das Wort ist der Lenker der Handlungen. Wiesinger: „Die ganze Erörterung über die wilde Gewalt der Zunge ist nicht ein Wortschwall (Schleiermacher), sondern hat die bestimmte Absicht, den Lesern ihre Verkehrtheit klar zu machen." Richtig, doch kennt Jakobus auch eine Macht der Zunge im guten Sinne. — Erstes Bild: **Wenn wir aber den Pferden.** Auf das Bild von den Pferden kommt der Apostel zuerst, weil er schon früher den bildlichen Ausdruck von ihm entlehnt hat: *χαλιναγωγῆσαι* (V. 2; Kap. 1, 26). Daher ist auch wohl der Genitiv *τῶν ἵππων* mit *τοὺς χαλινούς* (Theile) zu verbinden, nicht mit *τὰ στόματα* (Oecumenius u. a., Huther). Die Zäume der Pferde werden als die eigentlichen Zäume den uneigentlichen gegenübergestellt. Beide Arten aber gehören in den entsprechenden Mund: der Pferdezaum in den Pferdemund, der Menschenzaum in den Menschenmund. Und so liegt allerdings der Hauptaccent auf *στόματα*. Diese bilden das tertium comparationis, „nicht die Kleinheit der *χαλινοί*, wie die meisten Ausleger annehmen" (Huther). Der Nachsatz beginnt mit *καὶ ὅλον* (Wiesinger, Huther), nicht aber liegt er in V. 5 (Theile), oder muß gar eine Ergänzung in Gedanken stattfinden (de Wette). *Μετάγειν* im Neuen Testament nur hier und V. 4. — Zweites Bild: **Siehe, sogar die Schiffe.** Im ersten Bilde war das Organ der Lenkung der Hauptgedanke, in Verbindung etwa mit der natürlichen Unbändigkeit des zu lenkenden Rosses: der Mund, die Zunge; in diesem zweiten Bilde ist es der Gegensatz zwischen der Kleinheit des Organs, der Feinheit der Einwirkung auf dasselbe und der Größe, wie der sturmbewegten Haltung des zu lenkenden Schiffes. Das kleine Steuerruder, auf welches der menschliche Wille fast geisterhaft leise seinen Druck ausübt, beherrscht das ganze große Schiff mit aller furchtbaren Gegenwirkung von Wind und Wellen, die wie rasende Elementargeister dem festen Geiste des Steuermanns entgegen sind. Dem gemäß deutet auch das *καί* zu Anfang wie das *ἰδού* eine Steigerung an. In den Partizipialsätzen *ὄντα* wird das Ungeheure der Last, welche das Steuer zu bewältigen hat, hervorgehoben; die doch so groß sind, oder: obgleich ꝛc. — Das *ἐλαύνειν*, antreiben, in Bewegung setzen, kommt im Neuen Testamente sonst auch vom Schiffen selbst vor, dann aber auch von rastloser Agitation (2 Petri 2, 17). Stürmische Winde sind die wilden Schiffer des Schiffes, denen der menschliche Schiffer mit seinem Steuerruder die Spitze bietet. Ohne Zweifel haben sie eine symbolische Bedeutung, wie Beda gemeint hat, doch nicht als die von innen kommenden appetitus mentium, sondern als die von außen kommenden großen Versuchungen (*πειρασμοί*) der Welt, deren Geburtsstätte allerdings das Innere ist (s. Kap. 1, 6). Das kleine Steuerruder ist hier offenbar das Gegenbild der kleinen Zunge. — **Wohin irgend die Richtung.** Mag auch *ὁρμή* nicht gerade den impulsus externus, den Druck des Steuermanns auf das Steuer, bedeuten, wie Erasmus u. v. a. wollen, so ist doch auch die Übersetzung: der eifrige Wille, die Lust zu etwas (nach Beda, Calvin, Huther ꝛc.) hier nicht genügend; die *ὁρμή* ist allemal der aktive, zum Anschlag oder Anlauf gewordene Wille; hier also die Richtung, der Kurs des Schiffenden, durch das Steuerruder in Aktion erhalten. Über ähnliche Vergleichungen bei Klassikern s. Gebser, Theile. — „Beide Gleichnisse von einem Zaum und von der Schiffahrt haben die Alten häufig auf eine ähnliche Art verbunden, so daß Pricäus selbst meinte, Jakobus habe sie von Plato oder einem andern Griechen entlehnt" (Gebser). Huther hebt noch hervor, daß von dem faktischen *εὐθύνων* die Rede ist, nicht von dem

technischen oder amtlichen εὐθυντήρ. — **Also ist auch die Zunge.** Ein kleines Glied, nämlich wie das kleine Steuerruder. — **Und rühmt sich großer Dinge.** Da das μεγαλαυχεῖ durchweg von einem übermütigen, vermessenen Verhalten gesagt wird, so ist auch deswegen die Lesart μεγάλα αὐχεῖ (s. die obige Note) hier vorzuziehen. Denn vorher ist von einem großen, löblichen Thun die Rede gewesen. Von dem Bilde des Steuerruders konnte der Apostel nicht mit οὕτως gleich dazu übergehen, von einem verderblichen Thun der Zunge zu reden. Auch setzt sich der vorliegende Gedanke noch durch das folgende ἰδού gegen die weiterhin folgende Betrachtung der verderblichen Wirkung der Zunge ab. Nur das ist wohl durch die Wahl des Ausdrucks angedeutet, daß die Zunge nicht bloß große Dinge thut, sondern sich auch der großen Dinge rühmt. Beda: Magna exaltat. Die Erklärung: richtet große Dinge an, Luther (ähnlich Oecumenius, Calvin u. a.) betont den Grundgedanken, ohne aber die Nüancirung festzuhalten. Das Beharren auf dem Begriff μεγαλαυχεῖ bei Huther, ähnlich Wiesinger, ist nicht durch den Zusammenhang begründet.

4. Die verderbliche Wirkung der Zunge (V. 5 zweite Hälfte, V. 6). **Siehe, welch ein winzig Feuer.** Das ἡλίκον hebt die Quantität hervor gemäß dem Zusammenhang, entweder als große oder als kleine; hier als kleine (Cajetanus, Huther). De Wette hat es als Bezeichnung eines großen Feuers verstehen wollen, indessen lag dem Apostel nicht an der ästhetischen Anschauung des Waldbrandes, sondern an der Hinweisung auf die heillose Entstehung desselben aus dem kleinen Funken; weshalb Wiesinger mit Grund das ἀνάπτει hervorhebt. — Daß die konkretere Bedeutung der ὕλη, „Wald", der unbestimmteren: materia, Brennstoff u. s. w. (Erasmus u. a.), vorzuziehen sei, hebt Huther mit Bezug auf entsprechende Schilderungen bei Homer, Pindar, Philo ꝛc. hervor. — **Auch die Zunge ist ein Feuer.** Das Bild des Feuerfunkens oder kleinsten Feuers, das den größten Waldbrand macht, wird auf die verderblichen Feuerwirkungen der Zunge angewendet. Die Zunge ist von Feuernatur überhaupt, d. h. das Organ der Rede, leicht von geistigem Feuer, affektvoller, hinreißender, verzehrender Wirkung entzündet. Daß die Zunge ein Organ des himmlischen Feuers zu werden bestimmt ist nach Apostelg. 2, übergeht Jakobus hier; denn er hat das verderbliche Feuer des Fanatismus im Auge, welches die judaistischen Geister in aller Welt zu entzünden anfängt. — **Sie, die Welt der Ungerechtigkeit.** Hier ist nicht mit Morus u. a. zu ergänzen ὕλη in dem Sinne: die Zunge ist das Feuer, die Welt ist der Wald. — Dieser Kosmos ist also weitere Bezeichnung der Zunge. Nach Wiesinger soll κόσμος überhaupt den Inbegriff des Geschaffenen bedeuten (Matth. 13, 35; Eph. 1, 4), der „Kosmos der Ungerechtigkeit" hier also den Inbegriff der Ungerechtigkeit. So auch Huther mit Bezug auf ὅλος ὁ κόσμος τῶν χρημάτων (Sept. Prov. 17, 8). Calvin: Acsi vocaret mare et abyssum. Olshausen u. a.: Sie ist gleichsam die ungerechte Welt selbst; diese hat ihren Sitz in der Zunge. Andere Erklärungen von Theile, Estius, Herder, Gebser, Clericus (der mit anderen die Worte für unecht hält) s. bei Huther. Oecumenius und manche andere lesen κόσμος für Schmuck der Ungerechtigkeit: die Zunge schmückt die Ungerechtigkeit durch rhetorische Künste. Dagegen sagt Wiesinger, 1) sei κόσμος ein passiver Begriff, 2) der Sinn würde viel zu matt sein. Allein als Schmückung braucht der Ausdruck freilich nicht verstanden zu werden, und doch kann man annehmen, daß Jakobus auch hier, wie öfter, auf die ursprünglichere Bedeutung des griechischen Wortes zurückgeht. Thatsächlich ist es eben die Zunge, welche sophistisch, rhetorisch, poetisch, paränetisch und imperatorisch der Ungerechtigkeit ihre weltförmige, scheinbar wohlanständige, selbst glänzende Gestalt gibt. Wir nehmen also an, daß Jakobus hat sagen wollen: die Zunge ist die Weltgestalt, Weltförmigkeit oder Weltbildung, die scheinbar schöne Welt der Ungerechtigkeit. Als den Inbegriff der Ungerechtigkeit hätte er sie jedenfalls nur in sehr uneigentlichem Sinne bezeichnen können. Daher nehmen wir auch mit Tischendorf und Neander gegen Huther und die meisten Ausleger an, daß ὁ κόσμος τῆς ἀδικ. nicht zum Vorigen gehört als Apposition, sondern zum Folgenden. Der Zusatz: der Inbegriff der Ungerechtigkeit wäre keine Erklärung für den Satz: die Zunge ist ein Feuer. Wohl aber versteht sich das, daß die Zunge als die Welt der Ungerechtigkeit unter den Gliedern hervorragt. Es fragt sich freilich: was heißt καθίσταται? Müßig sind, abgesehen von der Ungerechtigkeit, die Erklärungen: sie steht, sie ist angebracht, ist gestellt, und auch die Erklärung von Huther: sie stellt sich, tritt auf, in Verbindung mit dem Folgenden: nämlich als die, die den ganzen Leib besudelt, genügt nicht. Vielmehr entspricht es dem vollen Begriff des καθιστάναι wie dem Zusammenhang, daß das Wort nach der Analogie von Hebr. 8, 3 u. a. St.

absolut gefaßt das Vorsteheramt, die Domination der Zunge unter den Gliedern bezeichnet. Vermöge ihrer Weltbildung, welche auch die Ungerechtigkeit zu beschönigen weiß, dominirt sie unter den Gliedern. Aber wie kontrastirt ihr Thun mit ihrer Geltung! Sie eben ist es auch, die von ihrem Primat aus den ganzen Leib befleckt. Vor der Welt wäscht sie alle Ungerechtigkeit rein, vor Gott oder der Wahrheit ist es dieselbe, die den ganzen Leib beschmitzt und beschmutzt, d. h. allen sündlichen Handlungen aller Glieder mit dem vorauslaufenden sündlichen Wort den Weg bahnt. Wenn also σπιλοῖν nicht paßt zu πῦρ (obschon Bengel erklärt: ut ignis per fumum), so paßt es dagegen als der völlige Gegensatz zu dem Wort: die Zunge ist der κόσμος. Die scheinbare Wohlgestalt ist die wesentlichste Mißgestalt des Lebens. Wie sie nun das Leben befleckt, besagt das Folgende. — **Und in Flammen setzt.** Wiesinger faßt die folgenden καὶ, καί in dem Sinne: sowohl, als auch, und setzt beide in das Verhältnis logischer Unterordnung zu ἡ σπιλοῦσα. Wir sind mit Huther dagegen, weil die folgenden Worte nicht nur erklären, sondern auch steigern. Die Zunge setzt in Brand **das Rad der Lebensentwickelung.** Der Begriff Rad für τροχός bedarf keiner weiteren Feststellung (s. 1 Kön. 7, 30 ff.; Ezech. 1, 15. 19. 20). Es fragt sich aber: was heißt γένεσις und was heißt demgemäß der Ausdruck: τροχὸς γενέσεως? Nach Huther soll γένεσις „wie Kap. 1, 23“ (s. die betreffende Stelle) die Geburt bezeichnen, das Rad der Geburt demgemäß: das von der Geburt an umlaufende Rad, d. h. das Leben. Ähnlich Ocumenius. In anderer Fassung der Einzelmomente kommen Calvin u. a. auf denselben Gedanken: Das Rad ist der cursus, die Genesis ist die natura, beides vereint das Leben. Wiesinger geht von der Erklärung: sie entzündet das sich umschwingende Rad, den Kreislauf des Daseins (nach Pott, Schnekkenburger ꝛc.), auf eine andere über; sie entzündet den Umkreis des Gewordenseins (nach Kern). Als die Achse oder der Mittelpunkt des Umkreises verbreitet sie ihr Feuer über die ganze Peripherie. Aber die Genesis als Geburt ist nicht das Leben an sich, sondern selbst ein erster Umlauf des Rades. Mag man nicht mit de Wette nach dem Vorgange Älterer unmittelbar an den Kreis der Schöpfung zu denken haben, oder an den Kreislauf der Selbstverjüngung des Menschengeschlechts (גִּלְגַּל תּוֹלְדוֹת, Wolf u. a.); daraus folgt nicht, daß die Genesis hier als Geburt, oder das Leben bloß als individuelles zu betrachten wäre. Vielmehr geht die Genesis des Menschen im ethischen Sinne durch sein ganzes irdisches Dasein fort, und wenn es heißt, die Zunge setze das Rad oder den Umschwung der Lebensentwickelung in Flammen, so gilt das Wort in dieser Allgemeinheit nicht bloß von dem individuellen Leben, sondern auch von dem Leben der Menschheit, zunächst freilich des jüdischen Volkes, im weitesten Sinne aber selbst von der Lebensentwickelung des diesseitigen Kosmos. Der fanatische Brand, der zuerst die Lebensentwickelung einzelner Juden zu dem immer mehr im Lauf sich entzündenden Feuer eines brennenden Rades gemacht hat, hat zuletzt die Lebensentwickelung der ganzen jüdischen Nation ergriffen (denn chiliastische Weltsucht lag der Kreuzigung Christi und dem jüdischen Kriege zu Grunde) und teilt sich unvermerkt der ganzen Menschheit und dem diesseitigen κόσμος mit als die der Welt immanente Kausalität des Feuertages, des jüngsten Tages. Jakobus sagt mit vollem Recht, daß es die Zunge sei, welche aus dem Rad der menschlichen Lebensentwickelung ein brennendes Feuerrad mache; man könnte auch sagen: ein Schiff, das brennend in den Hafen einläuft. Ein verhältnismäßiges Quantum von diesem fieberhaften Feuertrieb kann wohl jeder in seinem Lebenslauf finden (s. Ps. 90). „Das Verbum φλογίζειν ist im Neuen Testament ἅπ. λεγ., in der Sept. findet es sich 2 Mos. 9, 24 ꝛc.“ (Huther). Das Wort ist mit demselben offenbar von dem Feuer der Leidenschaft zu verstehen, nicht mit Morus: de damnis, quæ lingua dat, obschon die Selbstverzehrung in dieser Sünde der leidenschaftlichen Glut allerdings mit angedeutet ist, und nicht mit Michaelis die Rede ist von einem bloßen Anfeuern. — **Und selber in Flammen gesetzt wird.** Gesetzt wird fort und fort, nicht bloß gesetzt ist (φλογιζομένη Part. Präs.). So unbegründet die Versetzung des Partizips ins Präteritum ist, so unbegründet ist die Deutung desselben als Futurum, als Weissagung des höllischen Feuers (Grot. u. a.) — **Von der Hölle.** Die Gehenna, überall und durchweg vom Scheol zu unterscheiden (außer den Synoptikern nur hier), wird selbst erst als symbolisch bezeichnete Feuerregion (γέεννα τοῦ πυρός) ganz fertig mit dem Weltende. Das positive Straffeuer der Gehenna wird vermittelt durch die immanente Glut dämonischer Leidenschaften, die vom Teufel ausgehen durch sein Reich. Also die dämonische Glut wird hier als Kausalität jener fanatischen Glut der Menschen bezeichnet (vgl. V. 15). Jene Feuerglut des Fanatismus,

welche die Judaisten auf Gott zurückführen wollten als auf ihren Ursprung (Kap. 1, 13), führt Jakobus nun geradezu auf den Teufel zurück. Und in dieser Art qualifizirte sie sich durch den Haß, die Lüge und den Tod, besonders auch die Raserei. Das Stärkste, was über die böse Zunge gesagt ist, außer dem Wort des Herrn von der Lästerung des Geistes oder der Apokalyptik von den Lästerungen des Thieres (Dan. 7 u. 8; Offenb. 13)! Annähernde Schilderungen führt Huther an: Ps. 52, 4; 120, 3. 4; Spr. 16, 26; Jesus Sirach 5, 15. Wiesinger citirt zu der hier angedeuteten Spezifikation der Sünde nach den Gliedern des Leibes Röm. 3, 13; Kol. 3, 5. Die letztere Stelle gehört aber in ein anderes Kapitel: die Scheinglieder des alten Menschen. Dagegen gehört auch hierher Röm. 6, 13. 19.

5. Die Unbändigkeit der Zunge (V. 7. 8). **Denn jegliche Natur der wilden Thiere.** Das *γάρ* macht Schwierigkeit. Nach Huther soll es besonders mit V. 8 das vorher über die Zunge ausgesprochene Urteil begründen. Aber mit einem Ausspruch über die Unbändigkeit der Zunge allein begründet man die Aussage von der Verderblichkeit der Zunge nicht. Nach Wiesinger soll *γάρ* das vorhergehende *μεγαλαυχεῖ* begründen, nach Pott soll es bloß den Übergang bezeichnen. Wir meinen, daß damit die letzten vorhergehenden Worte begründet werden; sie wird selber in Flammen gesetzt von der Hölle. Womit will er das beweisen? Mit der dämonischen Unbändigkeit der Zunge. Wäre die Zunge bloß animalischer oder thierischer Art, so könnte der Mensch, die menschliche Naturmacht sie wie alles Animalische bändigen. Mit ihrer Unbändigkeit aber beweist sie, daß etwas Dämonisches bei ihrer Erregtheit im Spiel ist, worüber die sich selbst überlassene Menschennatur keine Macht hat. Nur mit der Weisheit, die von oben ist, nach V. 15, kann die Weisheit, die von unten ist, die dämonische, überwunden werden. Und zwar nicht in der Form der Bändigung, der Dressur und Knechtung, sondern der freien Umgestaltung durch die Wiedergeburt. Zuerst nennt der Apostel, was gebändigt werden kann, die gesamte thierische Natur, dann, was die Bändigung vermag, die menschliche Natur. Der Mensch als Mensch ist dem Thier gewachsen, wird aber das Animalische im Menschen durch die Dämonen verstärkt, so erlangt er die Überlegenheit des *ἀνὴρ τέλειος* nur durch Gottes Gnade. Die Thierwelt zerlegt der Apostel in vier Abteilungen. Zuerst werden die vierfüßigen Thiere (nicht die Thiere überhaupt nach Pott, oder speziell die wilden Thiere, Erasmus ꝛc.) und die Vögel mit einander verbunden; also höhere und edlere Thierarten. Dann die unheimlichen kriechenden Thiere (nicht animalia terrestria nach Pott überhaupt, nicht bloß Schlangen insbesondere nach Luther, Calvin, sondern ein Kollektivbegriff von Amphibien und Würmern, wie 1 Mos. 1, 24. 25) und die stumpfsinnigen Seethiere (nicht bloß Fische im eigentlichen Sinne nach Huther, noch Meerwunder nach Luther, noch Meerungeheuer nach Stier). Huther: „Es ist hier dieselbe Klassifikation wie in der Stelle 1 Mos. 9, 2, die dem Jakobus vorgeschwebt haben mag.“ Als Repräsentanten der kriechenden Thiere schwebten dem Jakobus ohne Zweifel die Schlangen vor, mit Beziehung auf die Schlangenbeschwörer, als Repräsentanten der Seethiere etwa abgerichtete Fische oder Delphine und dergleichen. Man sieht übrigens hier, daß auch die Menagerien und Thierbändigerkünste eine Beziehung zu der apostolischen Wahrheit haben. Im Grunde lautet das Urteil des Apostels dahin: alle *φύσις*, jede *φύσις*, wie sie dann weiterhin spezifizirt ist, ist der menschlichen *φύσις* unterworfen; die Bedingung ist nur, daß der Mensch die ihm untergebenen Naturen verstehe und bei dem rechten Fleck des Bedürfnisses, der Gelehrigkeit oder Abhängigkeit anfasse. Mit Recht bemerkt Huther, es werde nicht das Verhältnis des einzelnen Menschen zu den einzelnen Thieren, sondern das der menschlichen Natur zu der thierischen Natur überhaupt dargestellt. — **Durch die menschliche Natur.** So nämlich ist der Dativ zu fassen, nicht als dat. commodi. Die menschliche Natur ist hier das ganze Vermögen der menschlichen Art, wie sie in Abhängigkeit von Gott auf sich selbst gestellt ist (1 Mos. 1); also nicht bloß die ingenii solertia (Hottinger), wohl aber diese als das eigentlichste Moment der menschlichen *δύναμις* in ihrer Überlegenheit über die thierische. — **Wird gezähmt und ist gezähmt worden.** Dies ist nämlich ein Prozeß, der aus der ältesten Vergangenheit bis in die fernste Zukunft fortgeht. Die Thiere werden immer mehr der Menschlichkeit unterworfen, während sich die dämonisch erregte Zunge (wozu in der modernen Welt besonders auch die Schreibfeder gehört, so daß der Satan nun mehr durch die Gänsefeder als durch die Schlange zu dem Menschen redet) immer unbändiger verhält (s. Offenb. 13, 6). Das *δαμάζεσθαι δύναται* ist durch diesen Prozeß faktisch veranschaulicht, also mit beiden Tempusformen des Verbums vorausgesetzt, nicht aber mit dem Präsens lediglich gemeint

nach Schneckenburger u. a. Das *δαμάζειν* aber bezeichnet nicht bloß die Überwindung eines Widerstandes (Huther), die ja auch bei der Bekehrung stattfindet, sondern die Versetzung in eine unfreie psychisch-physische Abhängigkeit durch entsprechende Mittel. Wenn also gesagt wird, die Zunge kann von der menschlichen Natur nicht gebändigt werden, so liegt darin zugleich, daß sie in der Form der Bändigung nicht gebändigt werden kann. Auch mag dieser Ausdruck in Beziehung auf die Thierwelt ausdrücken, daß das ursprüngliche Verhältnis des Menschen zu den Thieren nicht ganz das gleiche geblieben ist (s. 1 Mos. 9, 2; vgl. 1 Mos. 1, 28; Kap. 2, 20). Wiesinger: „Auch dem Jakobus ist die Herrschaft des Menschen über die Geschöpfe der Erde nicht verloren (vgl. Ps. 8, 7. 9), wohl aber ist sie wie sein Verhältnis zur Erde selbst modifizirt." Eine Parallele zu diesem Vers ist auch der Ausspruch V. 9. — **Die Zunge aber vermag keiner.** Estius u. a.: Die Zunge andere, Huther: die eigene Zunge. Ohne Zweifel die eigene zunächst, denn die Überwindung der Zunge muß vom Herzen ausgehen; doch ist die allgemeinere Fassung auch zu beachten. Der dämonisch wild gewordenen menschlichen Zunge steht die natürliche Menschheit gegenüber wie einem Lindwurm, für den sich unter den Menschen, wie sie sind, kein Ritter Georg findet. Bengels Erklärung: nemo alius, vix ipse quisque, übersieht, daß hier der Gegensatz zwischen der natürlichen Menschenmacht und einer höheren Macht vorausgesetzt ist. Was aber nun noch den Jakobus zu einem Ausruf der Entrüstung bringt, das ist das verderbliche Treiben der Zunge in der judaistischen Welt seiner Zeit. — **Das unruhstiftende Unheil.** Wir erklären das *κακόν* im positiv-ethischen Sinne als ein Heilloses oder ein Unheil und das Adjektiv *ἀκατάστατον* (s. die kritischen Noten) unter Beziehung auf Kap. 1, 8 und die *ἀκαταστασία* V. 16 in unserem Kapitel nach der Bedeutung des Wortes Luk. 21, 9; 1 Kor. 14, 33; 2 Kor. 6, 5; 12, 20. Das aufrührerische Gebahren der judaistischen Zungen entzündete sich um jene Zeit immer mehr, um dem jüdischen Volke lauter Unheil, Tod und Verderben zu bereiten. — **Voll todbringenden Giftes.** Die dämonische Natur, die todbringende Schlangengiftigkeit des Zungeneifers; im wesentlichen derselbe Gedanke, wie das Urteil im vorigen Verse: von der Hölle entzündet (Ps. 58, 5; 140, 4).

6. Die Doppelzüngigkeit der (fanatisch erregten) Zunge (V. 9—12). Das neue Moment, welches (von Huther und Wiesinger nicht beachtet) mit V. 9 hervortritt, ist die Falschheit, die Doppelzüngigkeit, der Selbstwiderspruch, also auch das Selbstgericht der Zunge. Von der Schlangenartigkeit der Zunge (V. 8) bildet sich ein passender Übergang auf die Doppelzüngigkeit derselben, insofern diese Lügenhaftigkeit und Giftigkeit zugleich ist. — **Mit ihr loben wir den Herrn** (s. die kritische Note). Das *ἐν* ist instrumental. Segnen und Verfluchen bilden einen bekannten Gegensatz, nur ist unter dem Segnen *εὐλογεῖν* בָּרַךְ, in Beziehung auf Gott das Lobpreisen zu verstehen. Die ungewöhnliche Verbindung: den Herrn und Vater, scheint nicht ohne Absicht gewählt. Bezeichnet auch der Herr hier nicht geradezu Christum, so bezeichnet er doch Gott als den Gott der Offenbarung, der sich schließlich in Christo als Vater geoffenbart hat. In ihm lobt der Jude auch unbewußt und widerwillig die Offenbarung Gottes in Christo (s. Röm. 9, 5). — **Und mit derselben verfluchen wir.** Eine von manchen zu wenig beachtete Schwierigkeit liegt darin, daß Jakobus sich selber mit einschließt. Um derselben auszuweichen, haben Benson, Gebser u. a. angenommen, es seien lediglich die gemeint, die sich zu Lehrern aufwerfen. Sicher sind die zunächst gemeint, damit aber im ganzen das judaistische Wesen überhaupt. Soll der Satz ein allgemeines Sündenbekenntnis über den Mißbrauch der Zunge sein? oder ein hypothetisches Urteil: wenn wir die Menschen verfluchen, so geschieht es mit derselben Zunge, mit welcher wir Gott loben? Gegen ersteres spricht die Absicht einer besonderen Rüge, gegen letzteres die Voraussetzung der Thatsache. Die Schwierigkeit löst sich nun entweder damit, daß wir den zweiten Satz als Frage lesen im Ausdruck des Befremdens, oder so, daß wir den Jakobus hier als Repräsentanten seines Volkes im Namen seines schuldigen Volkes reden hören. Das letztere möchte das Nächstliegende sein. — **Die Menschen, die nach dem Bilde Gottes.** Das heißt: die Unterthanen dieses Herrn, die Kinder dieses Vaters der Bestimmung nach, oder auch die Abbilder, die diesen Herrn und Vater repräsentiren. Das ist der grelle Widerspruch. Von Wiesinger und Huther (von letzterem mit Beziehung auf Bengel: remanet nobilitas indelebilis) wird hier hervorgehoben, daß auch der sündliche Mensch hiernach ein nach dem Bilde Gottes Geschaffener bleibe (mit Beziehung auf 1 Mos. 1, 26). Unbeschadet der allgemeinen Geltung des Satzes dürfte aber der Apostel doch die Menschen im Auge haben, in denen das Gleichnis Gottes (*ὁμοίωσις*), d. h. die Aktualität und Erscheinung des Bildnisses wieder geworden ist, d. h. die Christen, besonders nach

ihrer Mehrheit, die Heidenchristen. In Beziehung auf sie wurde der Widerspruch der verfluchenden Judaisten vollständig: sie lobpreiseten den Offenbarungsvater, sie verfluchten die Offenbarungskinder. — **Aus demselben Munde geht hervor.** Es ist der sündhafte Mund in seiner fanatischen Erregung überhaupt, insbesondere aber doch der Mund des Judaismus, wie er damals fortfuhr, traditionell mit dem Alten Testamente Gott zu loben, und anfing, mit talmudistischem Groll (der Quelle des späteren Talmud) dem Evangelium und seinen Bekennern zu fluchen. — **Es soll nicht so sein.** Schwerlich will dieser Zuruf an die Brüder bloß sagen: es ist nicht recht, daß solches (den Inhalt bezeichnend) solcher Art (die Form bezeichnend) geschieht. Das χρή hat sein volles Gewicht und deutet ein Nichtseinsollen in Beziehung auf das Verhängnis an, womit zugleich das Nichtfrommen (mit χράομαι) gesetzt ist. Zudem ist der Plural ταῦτα und das emphatische οὕτως zu beachten. — **Sprudelt denn etwa die Quelle.** Das βρύειν ἅπαξ λεγ., hervorsprossen, überströmen; ὀπή die Öffnung der Quelle; das Süße und das Bittere das Bild der heterogenen Wasser, auf das Segnen und das Fluchen bezogen. In der Natur kommt das nicht vor, daher erscheint es auch in der sittlichen Welt nur als greuelhafte Unnatur. Die Quelle ist aber wohl nicht geradezu der Mensch, sondern die Gesinnung, das Herz. Wovon das Herz voll ist, geht der Mund (die Öffnung der Quelle) über. Indes ist auch hier nicht die sittliche Unnatur dieser Doppelzüngigkeit nur überhaupt gemeint, sondern die konkrete Beziehung der Rüge auf das Judentum tritt immer stärker hervor. Es ist nicht Gottes Rathschluß und Recht, daß aus dem Quell des Judentums bei seinem historischen Hervorgehen für die Welt ein solcher Widerspruch von Gott loben und Gottes Kinder verfluchen hervorsprudeln soll. Die Anwendung auf den Ausgang des christlichen Mittelalters liegt nahe. — **Es kann doch nicht meine Brüder, ein Feigenbaum Oliven.** In den beiden Naturbildern setzt sich zunächst die bildliche Darstellung des vorigen Verses fort, d. h. der Gedanke, daß die Natur nicht Widersprechendes hervorbringe. Wenn aber das vorige Bild sagen sollte: eure Doppelzüngigkeit wäre einer Quelle zu vergleichen, die süßes und bitteres Wasser zugleich ausströmte, wenn es eine solche geben könnte, so heben die folgenden Bilder die Unmöglichkeit eines solchen Widerspruchs in der Natur noch mehr hervor. Und damit ist allerdings nicht nur die Verwerflichkeit, die sittliche Unnatur der Doppelzüngigkeit hervorgehoben, sondern auch der Gedanke ausgesprochen, eins von beiden müsse nicht wahr sein, das Fluchen oder das Segnen; wenn also das Verfluchen der Gottesbilder ja doch wahr sei, so sei das Gott loben Lug und Heuchelei (Huther). Dazu kommt, daß die Fassung der folgenden Bilder auf den Charakter selbst zurückgeht, wie das Wort des Herrn Matth. 7, 16. — So also muß man von dem doppelzüngigen Gebahren auf den doppelherzigen Charakter schließen, der nach der Seite der Gottseligkeit hin falsch ist (δίψυχος). Man könnte es freilich auffallend finden, daß Jakobus mehrere Beispiele anführt, um den Gedanken zu erhärten, wie die Natur sich selber gleich bleibe, wahr und konsequent, so müsse auch der Mensch wahr und konsequent sein. Zunächst dient allerdings die Mehrung der Beispiele dazu, die allgemeine Geltung des aufgestellten Lebensgesetzes zu veranschaulichen. Es könnte jedoch die Vermutung nahe liegen, daß die Beispiele zugleich etwas Symbolisches beabsichtigen möchten. Der Feigenbaum, Symbol eines üppigen Naturlebens, kann ja nicht Oliven machen, die Symbole des Geisteslebens. Der Weinstock, das Symbol der Theokratie, schließlich des Christentums, kann ja nicht Feigen hervorbringen, Glückseligkeit, Fülle des jüdischen Naturlebens. Und das würde heißen: wollt ihr natürliche Juden sein, so könnt ihr keine Früchte der Geisteskinder hervorbringen. Wollt ihr dagegen Christen sein, so müßt ihr euch nicht rabbinische Ideale machen, unter dem Feigenbaum des äußern Glücks sitzen und seine Frucht genießen wollen. Daraus würde sich dann das letzte Bild so erklären: Wie die Salzquelle oder der Salzfluß ein Gemisch ist, das kein süßes Wasser, keine reine trinkbare Lebenserfrischung geben kann, so kann auch ein Gemisch von jüdischer Schärfe und Härte und christlicher Lebendigkeit kein reines Lebenswasser des Neuen Bundes geben. Wir lassen diese Symbolik im ganzen dahingestellt; jedenfalls aber halten wir dafür, daß das Salzwasser ein Gemisch bezeichnen soll, worin beide an sich reinen Elemente fürs Leben verunreinigt und verdorben sind. Salzwasser kann man nicht trinken. Somit wäre der Gedanke von der Doppelzüngigkeit auf die Doppelherzigkeit und von dieser auf ihre letzte Ursache, die Doppelgläubigkeit, das Gemisch von Satzungswesen und evangelischer Lebendigkeit, zurückgegangen. Über ähnliche bildliche Redensarten bei den Alten s. Gebser, S. 290, Theile, S. 196.

7. Der Gegensatz der falschen und der wahren Weisheit in der Rede, nach ihrem Ursprung, Charakter und ihren

entgegengesetzten Wirkungen (V. 13 bis 18). **Wer ist weise und einsichtig?** Dieselben Ausdrücke in der Septuag. zu 5 Mos. 1, 13; 4, 6 f., חָכָם וְנָבוֹן. Die Weisheit ist das durch die Erleuchtung vermittelte Verständnis der Zwecke; die Einsicht, das durch die Erfahrung oder Übung vermittelte Verständnis der Verhältnisse. Die Frage des Apostels tönt wie ein Ausruf höchster Besorgnis; sie charakterisirt die verzweifelt schlimme geistige Situation Israels. Die wenigen Weisen und Erfahrenen sollen sich aufmachen und durch die Weisheit der Sanftmut den Sturm beschwören. — **Der erweise durch das gute Verhalten.** Hier sagt uns nun der Apostel bestimmter, welche Werke er Kap. 2 im Auge hatte als Glaubenszeugnisse. Solche nämlich, die aus einem guten oder schönen Lebenswandel fließen, in denen dieser sich entfaltet. Und damit kein Zweifel bleibe über das, was er vor allem im Auge hat, setzt er nachdrücklich hinzu: **in Sanftmut der Weisheit.** Wir beziehen diesen Zusatz auf den ganzen vorhergehenden Satz: in der Sanftmut der Weisheit sollen alle Werke dieses guten Wandels gipfeln. Die abweichende Konstruktion Neanders: der erweise es durch das gute Verhalten; „seine Werke in der Sanftmut der Weisheit" hat eine gewisse Lebendigkeit und Prägnanz für sich, doch müßte dann das Verbum in Gedanken wiederholt werden; auch scheint dabei das *αὐτοῦ* störend und die dem Apostel geläufige Forderung der Erweisung der Werke würde etwas verdunkelt. Dem *αὐτοῦ* liegt zu Grunde der *τίς*, der auf das Weisesein wahren Anspruch machen will. Jede Schwächung des Ausdrucks *ἐν πραΰτητι σοφίας*, entweder dadurch, daß man liest: sanfte Weisheit (Beda u. a.), oder: weise Sanftmut (Laurentius), ist gegen den vollen Sinn des Wortes: die Sanftmut, worin sich die Weisheit bethätigt (Wiesinger etwas anders: welche der Weisheit eignet und aus ihr kommt), s. Kap. 1, 19. 20. Wiesinger meint, es sei die das Thun begleitende Stimmung gemeint; offenbar aber will der Apostel die Aktivität der Sanftmut, die Sanftmut selbst in entsprechenden Akten. Sie allein konnte die Judenchristen wie die Juden vom Fanatismus befreien, den Sturm beschwören und die Hoffnung Israels retten (s. die Verheißung Matth. 5, 5). — **Wenn ihr aber bittern Eifer.** Dies war die wirkliche Lage der Dinge, daher redet Jakobus die Leser direkt darauf selber an. Wir übersetzen *ζῆλος* nicht als Eifersucht, sondern als Eifer, denn ohne Zweifel ist zunächst von einem religiösen Affekt die Rede, nicht von einem sittlichen. Es ist der spezifisch-jüdische Eifer gemeint, der sich für Weisheit und Begeisterung für Gottes Ehre hielt, wie ihn Paulus schildert Röm. 10. Daß es ein falscher, unheiliger Eifer war, ist mit dem Adjektiv ausgesprochen, was auf Leidenschaftlichkeit und Gehässigkeit deutet; und mit diesem spielt der Begriff Eifer allerdings in Eifersucht über, denn aller religiöse Eifer wird zelotisch und fanatisch durch die Beimischung sittlicher Eifersucht und Feindseligkeit. Die *ἐριθεία* ist eigentlich die in der Lohnsucht wurzelnde Neid-, Streit- und Parteisucht, wie das Wort bei Paulus öfter vorkommt (Röm. 2, 8; 2 Kor. 12, 20 ꝛc.). Das *ἔχετε* bezeichnet nicht bloß ein passives Haben, sondern ein eigentliches Hegen. — **In euern Herzen.** „Steht im Gegensatz gegen das Wort der sich ihrer Weisheit rühmenden Leser" (Huther). — **So rühmet euch nicht.** Die Verschuldung in ihrem aufgeregten Lehren, Eifern, Richten und Fluchen war eine zwiefache: erstlich eine hochmütige Selbstüberhebung oder ein Stolzthun gegen andere, zweitens ein mehr oder minder bewußtes lügnerisches Unterdrücken ihres eignen besseren Bewußtseins. Beide Sünden aber waren dadurch gesteigert, daß sie gegen die Wahrheit selbst gerichtet waren. Nach Wiesinger ist die christliche Wahrheit gemeint (weil sonst *ψεύδεσθε* tautologisch stände: gegen die Wahrheit lügen). Huther scheint unter derselben bloß die wirkliche Thatsache, daß es im Herzen anders steht als mit dem Wort, verstehen zu wollen. Für den Jakobus aber ist die theokratische Wahrheit und die christliche nur eine Wahrheit der Offenbarung Gottes, und diese hat ihre Wirkung und Geltung im Leben und Gewissen selbst. Das Rühmen und Lügen geschah also nicht gegen ein bloßes Objekt und nicht gegen eine bloße Thatsächlichkeit; es war eine hochmütige und heuchlerische Empörung gegen dieselbe Wahrheit, die sie als Zeloten zu beschützen vorgaben mit bösem Gewissen (s. Röm. 2, 23). So tritt es immer mehr hervor, daß Jakobus nicht bloß die Judenchristen im Auge hat, sondern sein Volk überhaupt. Die Stellung des *καὶ ψεύδεσθε* im Sinait. nach *ἀληθ.* ist matt. — **Denn diese Weisheit ist nicht die.** „Negatio cum vi præmissa" (Theile). Das *αὕτη* ist mit *ἡ σοφία* zusammenzufassen, die letztere also hier ironisch genannt, wie Matth. 11, 25; 1 Kor. 2, 6; die falsche Weisheit das Gegenbild der wahren. Danach ist die Übersetzung Luthers: denn das ist nicht die Weisheit, die von oben, zu verstehen. Das Partizipium *κατερχομένη* steht nachdrücklich von dem perennirenden Herkommen, wie Kap. 1, 17, ist also adjektivisch und nicht mit Schneckenburger u. a. in den Indikativ aufzulösen. Der Aus-

druck hat so etwas Schwieriges, das sich aber mit dem Bemerken löst, daß Jakobus das falsche Vorgeben, sie sei eben ἄνωθεν κατερχομένη, nachdrücklichst negiren will. Daher folgt nun sein Urteil: sie ist im Gegenteil (mit drei Adjektiven als falsch bezeichnet) eine irdische, sinnliche, teuflische. Als irdische nach ihrem weltlichen Wesen, Ursprung und Motiv ist sie der himmlischen entgegengesetzt (Phil. 3, 19); als sinnliche oder eigentlich psychische (Luth. übersetzt unpassend: menschlich, die Vulgata besser: animalis, dana ch Allioli: thierisch, Stier und de Wette: sinnlich, was wegen des modernen Begriffs der Sinnlichkeit zur Not ausreichen mag), die ihren Ursprung in einer von der Herrschaft des Geistes entblößten psychisch unfreien, leidenschaftlichen Verfassung hat (1 Kor. 2, 14; 3, 3; Jud. 19), ist sie der pneumatischen, des durch den Heiligen Geist geweckten Geisteslebens entgegengesetzt; als teuflische (δαιμονιώδης ein ἅπαξ λεγ.), vom Teufel herkommend oder von Fluchdämonen inspirirt ist sie entgegengesetzt der göttlichen. Die sittlichen Seiten dieser bösen Charakterzüge hat Hornejus nicht unrichtig gezeichnet: Terrena, quia avaritiæ dedita est, quæ operibus terrenis inhiat; animalis, quia ad animi lubidines accommodatur; dæmoniaca, quod ambitioni et superbiæ servit, quæ propria diaboli vitia sunt. Sicher waren das auch Charakterzüge des judaistischen und ebionitischen Zelotismus. Das Irdische freilich offenbarte sich besonders in ihren chiliastischen Ansprüchen auf die Herrschaft der Erde, das Seelische in ihren schwärmerischen und gehässigen Affekten, das Teuflische in ihren von Hochmut und Heuchelei genährten kräftigen Irrtümern. — **Denn wo Eifer und Streitsucht.** Das γάρ macht den folgenden Ausspruch zum Beweis des vorigen. Der Apostel hat im Vorhergehenden eine Weisheit geschildert, deren eigentlicher Geist böser Eifer und Streitsucht ist. Diese hat er als eine irdische, sinnliche oder vielmehr psychische und teuflische bezeichnet. Der Beweis liegt nun darin, daß jener Geist des Eifers und der Streitsucht so heillos ist in seinen Wirkungen. Er sagt nicht, wo eine solche Weisheit ist, denn die Maske der Weisheit hat er diesem bösartigen Eifergeist abgerissen. Nackt steht sie als fleischliches und teuflisches Verhalten da. Da hier ζῆλος ohne das Adjektiv πικρός steht, so könnte man von vornherein an Eifersucht denken, allein der Eifer ist als böser hinlänglich charakterisirt durch seine Verknüpfung mit der Neid- und Streisucht. Überall da ist aufrührerisches Wesen. Die ἀκαταστασία ist hier nicht als bloße Unordnung zu fassen, sondern als Auflösung der Ordnung, wie sie im theokratischen Sinne schon Aufruhr ist (4 Mos. 16; Spr. 26, 28), im Gemeindeleben ein Rottenwesen, welches wider die Ordnung Gottes streitet, welcher Staatsordnung (Röm. 13, 1 ff.) und Gemeindeordnung (1 Kor. 14, 33) gemacht hat. — **Und allerlei schlechtes Beginnen.** Man möchte das φαῦλον geradezu mit faul im sittlichen Sinne übersetzen. So ließen sich damals die jüdischen Zustände an. Überall trat das aufrührerische Gebahren schon hervor in Aufständen gegen die Christen, ein Vorspiel des Aufstandes gegen die Römer, mit zahllosen Episoden eines schlechten Treibens; alles hervorgehend aus dem gleichen Quell eines dämonischen Fanatismus. — **Die Weisheit von oben her aber.** Siehe die Sprüche Salomonis, die Weisheit Salomonis, Sirach, Matth. 11; 1 Kor. 8. Ihr erster Charakterzug wird von den folgenden unterschieden als das Prinzip derselben. — **Ist geweiht,** ἁγνή. Geweiht im realen Sinne, d. h. nicht nur rein von dem Einfluß oder gar der Inspiration weltlicher, fleischlicher und teuflischer Motive, nicht nur keusch, frei von dem Geist der Abtrünnigkeit, der Apostasie, dem gerade die fanatischen Eifrer verfielen, sondern auch von dem göttlichen Geiste beseelt und darum ganz für Gottes Dienst und Ehre; deshalb von würdevoller, echt priesterlicher Haltung. Daraus folgen dann ihre gesellschaftlichen Tugenden. Sie ist friedfertig, irenisch (Matth. 5, 9), billig denkend (1 Tim. 3, 3), gern eingehend (εὐπειθής der Gegensatz von starrsinnig, ἀπειθής Tit. 3, 5; nicht „leicht zu überreden", aber wohl geneigt auf die Ansichten und Gründe anderer einzugehen, fügsam). Alles das im Gegensatz zu der Streitsucht des falschen Eifers. Aber sie erwehrt sich nicht bloß des Bösen, sie überwindet das Böse durch das Gute, sie ist voll von Erbarmen (im weitesten Sinne, in ihrem Mitgefühl mit denen, welche Mängel haben [Kap. 1, 27; 2, 13]) und von guten Früchten, in denen sich das Erbarmen beweist. Den Gegensatz bildet das aufrührerische Wesen und faule Treiben der falschen Weisheit. So stand in jener Zeit das Christentum da gegenüber seinen Feinden, so sollte es sich auch in den Judenchristen bewähren gegenüber dem Judaismus. Diese Stellung der Weisheit veranlaßt den Apostel, noch zu ihrem Preise hinzuzufügen: ἀδιάκριτος, ἀνυπόκριτος! De Wette, Wiesinger, Huther erklären das erstere Wort: ohne Zweifeln. Also: ihrer selbst gewiß, entschieden. Dieses würde an sich einen guten Sinn geben, wenn nicht 1) hier von dem geselligen Verhalten die Rede wäre und 2) eine

bestimmte Korrespondenz zwischen den beiden Wörtern ἀδιάκ. und ἀνυπ. stattfinden müßte. — Da man das Wort (wie das folgende) einmal aktivisch nehmen muß, obschon seine erste Bedeutung passivisch ist (ununterschieden, unentschieden, wonach das erste Wort heißen könnte: ungeteilt, einheitlich, so daß es nur eine Weisheit gibt — non duplex, Wetstein; einfältig, Neander — und das zweite: ungefälscht, ohne falsche Beimischung), so liegt eben der Gedanke: nicht absonderungssüchtig (s. Kap. 2) oder nicht separationssüchtig, sektirerisch am nächsten (so Baumgarten, Schneckenburger u. a.: quæ non discernit homines, Luther, Grotius ꝛc.: unparteiisch, die Vulgata: non judicans, Semler: non temere judicans). Damit korrespondirt dann ἀνυπ., ohne Heuchelei, Scheinwesen, aufrichtig (Röm. 12, 9; 2 Kor. 6, 6). — **Frucht der Gerechtigkeit.** Man könnte das schwierige Wort buchstäblich so verstehen: die Frucht, welche in der eben geschilderten Lebensgerechtigkeit (genitiv. appos., nicht bloß Rechtfertigung, Schneckenburger) besteht, wird wieder umgesetzt in Samen; sie wird in der Welt, zunächst unter den irrenden Brüdern ausgesäet in Frieden, d. h. in Friedensgestalt, Friedenserweisungen (nicht εἰς εἰρήνην, d. h. zum ewigen Leben, de Wette), und wird dann als Friedensernte und Friedensreich den Friedenskindern zu teil. Indes erinnert Wiesinger mit Recht an die Stelle Kap. 1, 20: der Zorn des Mannes vollführt, bewirkt nicht die Gerechtigkeit Gottes. „Was die Leser mit ihrer streitfertigen Weisheit erreichen zu wollen vorgeben, gedeiht nur unter dem belebenden Einfluß des Friedens." Die Gerechtigkeit Gottes nach ihrer vollen Erscheinung in der Welt, wonach sich die Christen sehnen und damals besonders auch die Juden sehnten, ist eine Erntefrucht, welche erst durch das Friedensverhalten der Friedensstifter (τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην der dativ. actionis, Huther) ausgesäet werden muß. Der Ausdruck: καρπός ꝛc. wäre also „prägnanter Ausdruck für: der Same, der die Frucht der Gerechtigkeit bringt, wird gesäet" (Huther). Für diese Fassung spricht auch die von Huther anderweitig gemachte Bemerkung, daß Jakobus es liebt, den teleologischen Hauptgedanken gleich an die Spitze der Rede zu stellen. Daß das Säen nicht bloß im eigentlichen Lehren bestehe (Schneckenburger), wird mit Recht von Huther bemerkt, doch bleibt es eine Grundform evangelischer Friedenswirkung. Man gibt ungern bei τοῖς ποιοῦσιν den dativ. commodi: für die Friedenskinder, auf, und Wiesinger möchte diese Bedeutung dem dativ. actionis mit anschließen. Indessen ist zu bemerken, daß die weltgeschichtliche Ernte der Gerechtigkeit für alle sein wird, wenn auch nur für die Friedeskinder ein Friedensreich. Das Wort des Apostels war also zunächst eine Ermahnung für die Leser, d. h. die zwölf Stämme: sucht ihr wirklich die Gerechtigkeit Gottes, so bestellt die zukünftige Ernte der Gerechtigkeit dadurch, daß ihr in Friedensverhalten (wozu allerdings der Friede der christlichen Glaubensgerechtigkeit gehört) als Friedenskinder die Aussaat bestellt. Säet den Frieden aus, so werdet ihr die Gerechtigkeit zu eurer Freude ernten. Die Fassung des Wortes ist aber so, daß der Apostel zugleich die Thatsache betont, daß die Ernte der Gerechtigkeit bestellt wird in allen Fällen. Mögt ihr euch mit anschließen oder nicht; jene Gerechtigkeit, für welche ihr in zelotischer Streitsucht zu kämpfen meint, sie wird mit der Geduld des Säemanns (s. Kap. 5, 7) jetzt von den Friedensstiftern, welche wirklich in der Welt vorhanden sind, von den Christen in ihren Friedenserweisungen (das ἐν εἰρήνῃ bezeichnet schwerlich die bloße Modalität, sondern die Art des Samens, den evangelischen Frieden) ausgesäet, und sie wird zur Zeit der Ernte in voller Reife erscheinen.

### Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Der Fehler, welchen Jakobus in dem größten Teil dieses Kapitels bestraft, ist nichts anderes als eine natürliche Offenbarung des Egoismus der sündlichen menschlichen Natur, ein Fehler, der auch in dem Christen zwar unterdrückt, aber noch keineswegs völlig überwunden ist. Es scheint, daß sich, wie auch anderswo, so doch insonderheit unter den ersten Lesern dieses Briefes nur zu viele befanden, von welchen der Verfasser wußte oder wenigstens fürchtete, daß sie lieber sprächen als hörten, lieber andere lehrten als selbst Unterweisung annahmen. Darum greift er den Kap. 1, 19. 26 bezeichneten Fehler nun bei der Wurzel an, indem er zugleich darauf hinweist, wie diejenigen, welche sich selbst als Lehrer aufwerfen, die größte Gefahr laufen, sich ein weit schwereres Urteil zuzuziehen als ihre Zuhörer selbst. Ganz in Übereinstimmung ist hier seine Lehre mit der des Herrn selbst (Matth. 12, 36. 37).

2. Auch in unsern Tagen gibt es nicht wenige, die sich zu Lehrern und Leitern der Gemeinde aufwerfen ohne hinreichende Vorbereitung zu diesem wichtigen und schwierigen Werke, dadurch das Werk der verordneten Diener am Evangelio erschweren und die Herde ohne Ursache zerstreuen; dagegen findet man aber wiederum andere, die sich

zwar gehörig zu dem heiligen Amte anleiten und bilden lassen, deren Begehren indes aus sehr unreinen Beweggründen entspringt. Wie sehr wäre es zu wünschen, daß diese die Lehre des Jakobus zu dieser Stelle mit allem Ernst zu Herzen nähmen! Es versteht sich übrigens von selbst, daß der Apostel hier nicht gegen die große Anzahl der Lehrer an sich warnt, die im Gegenteil in vielen Hinsichten nützlich und wünschenswert ist (vgl. Eph. 4, 11), sondern vielmehr gegen das Hinzudrängen zum Amte des Wortes, wobei man illotis manibus das Heilige angreift. Auch in betreff der Gemeindeverwaltung gilt Homers Wort: „οὐκ ἀγαθὴ πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω."

3. Das bekannte Wort des Jakobus: „Wir straucheln alle mannigfaltig", wird sehr häufig weniger richtig aufgefaßt und gebraucht als ein dictum probans für die Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit der menschlichen Natur. Nicht von dem Menschen überhaupt, sondern von dem Christen insbesondere redet hier der Verfasser. Er hat nicht so sehr auf schwere Übertretungen als vielmehr auf Schwachheits- und Übereilungsfehler den Blick gerichtet, und ganz besonders auf die Gefahr, welcher weit weniger der Hörer als vorzugsweise der Lehrer ausgesetzt ist, nämlich zu straucheln in Worten. Der Prediger des Evangeliums kann sehr leicht in Worten sündigen, einesteils durch das Vortragen seiner eigenen verkehrten Begriffe statt der objektiv gegebenen Heilswahrheit, oder auch durch Einseitigkeit in seiner Vorstellung, oder ferner durch Mangel an Deutlichkeit und Einfalt. So kann er selbst unwillkürlich Ärgernis geben und seine Hörer sich entfremden, oder er kann sie anderseits in einen falschen Schlaf der Ruhe versenken und mit seinen Worten also unendlich mehr Schaden als Nutzen stiften. Wie sehr verdient demnach die Ermahnung anbefohlen zu werden, daß man sich nicht unzeitig zum Lehrer aufwerfe, da man vielleicht besser thäte, noch eine Zeit lang Schüler zu bleiben! Vgl. Hebr. 5, 12. Indessen soll diese Warnung des Jakobus niemand abschrecken, der wahrlich verlangt, aus aufrichtiger Liebe zu dem Herrn und seiner Gemeinde im Amte des Wortes ihm zu dienen. Mit Wachsamkeit und Gebet kann der Diener am Evangelio vor vielen Zungensünden bewahrt bleiben. Das beste Korrektiv ist hier ohne Zweifel die Bitte Ps. 19, 15; 141, 3).

4. Um die Größe der Sünden zu beurteilen, die auch Christen mit der Zunge begehen können, darf vor allem nicht vergessen werden, daß das Sprachvermögen ursprünglich als eine göttliche, der Menschheit verliehene Gabe bezeichnet werden muß. Man vergleiche die noch immer wichtige Schrift Herders über den Ursprung der Sprache (1770). Schon den Heiden war dieser Begriff nicht fremd. Vgl. Hesiodus: ἔργα καὶ ἡμ., V. 79; Horat. Od. I, 10. V. 2. 3; Ovid. Fastor., V. 667. Man sehe ferner eine Dissert. von Dr. J. C. Ammann, de loquela, Amsterdam 1700, und insonderheit Schubert, Gesch. der Seele, 3. Aufl. 1839, S. 153 bis 163. „Das ausgesprochene Wort ist erst der äußere Hall der zeugenden inneren Begriffssprache durch das leibliche Medium" (Ennemoser).

5. Kein christlicher Moralist darf es unterlassen, der Lehre des Jakobus in betreff der Zungensünden die größt-möglichste Aufmerksamkeit zu widmen. Auch das Sprechen ist ja ein Thun, und zwar ein so tägliches und mannigfaltiges Thun, daß die guten und die bösen Folgen desselben ganz unberechenbar sind. Vergl. das bekannte französische Sprichwort: „le style c'est l'homme", und den Wahlspruch des bekannten Diplomaten Talleyrand: „le language est donné pour cacher ses pensées." Kein Wunder, daß auch schon die Schrift des Alten Bundes voll ist von Warnungen gegen den verkehrten Gebrauch der Zunge; siehe z. B. Ps. 15, 24. 34 u. a. St.

6. Wenn Jakobus sagt, daß, wer in Worten nicht fehle, ein vollkommener Mann sei, so setzt er dabei natürlich voraus, daß eine solche Herrschaft über die Zunge nicht lediglich die Frucht einer politischen Klugheit, sondern vielmehr die einer christlichen, aus Glaube und Liebe gebornen Selbstbeherrschung sei. Wer aus diesem Prinzipe heraus gelernt hat, eine Wache vor seine Lippen zu setzen, bei dem darf man sicherlich auch voraussetzen, daß er einen so hohen Grad der Besonnenheit und Lebensweisheit erreicht habe, daß die Ausübung keiner andern Pflicht ihm besonders schwer, viel weniger unmöglich fallen könne (vgl. Spr. 10, 19; 13, 3; 17, 27). Um aber also Herr über seine Zunge zu werden und zu bleiben, muß man vorerst über seine heftigsten Bewegungen Herr werden und sowohl im Umgang mit Freunden als mit Feinden sich selbst nie vergessen (Spr. 16, 32). Vgl. was Plutarch über diesen Punkt sagt: „de capienda ex hostibus utilitate", Opp. ed. Reiskii, Tom. VI, p. 335 sq., wie auch de garrulitate, Tom. VIII, p. 13 sqq.

7. „Plutarchus (de Auditione, p. 137, und in conviv. Sept., p. 556, vol. VI, ed. Reisk.) erzählt, der ägyptische König Amasis habe

dem Bias ein Opfer geschickt und verlangt, er solle ihm das Beste und Schlechteste davon zurückschicken: Bias schickte ihm die Zunge" (Heubner).

8. Es liegt in der Natur der Sache, daß Jakobus, indem er seinen Brief den Gläubigen zur Warnung schreibt, nur auf den Schaden hinweisen konnte, der durch den Mißbrauch der Zunge verursacht wurde, nicht aber oder kaum auf den Vorteil, welcher durch den wohlgeordneten Gebrauch der Sprachorgane der Sache des Herrn bereitet werden konnte. Diese Lichtseite der Sache zu realisiren, muß das tägliche Streben eines jeden Christen, insonderheit aber das der christlichen Lehrer sein.

9. Das Wort des Jakobus (V. 9) würde keinen Sinn haben, wenn er dabei gemeint hätte, daß nur der erste Mensch das Bild Gottes gehabt habe und das durch den Sündenfall für alle seine Nachkommen für immer und völlig verloren gegangen wäre. Nicht in der Potentialität, sondern in der Aktualität seiner Gottähnlichkeit offenbart die Sünde ihre verheerende Kraft, und die Conf. Belg., Art. 14, spricht darum mit Recht von kleinen Überbleibseln (scintillulæ) des göttlichen Ebenbildes in dem gefallenen Menschen, die vollkommen genügen, um ihm jedwede Entschuldigung zu nehmen. Mit vollem Recht sagt Lange (Posit. Dogmatik, S. 299): „Der Mensch ist das Bild Gottes, d. h. Erscheinungsform des Unendlichen in der Totalität seines Wesens. Das Wesen Gottes besteht darin, daß er sich ewig vollkommen selber umfaßt in der Klarheit und Freiheit seines Wesens, daß er der absolute Geist ist. Und so besteht denn auch das Wesen der Ebenbildlichkeit Gottes darin, daß der Mensch als Geist in sich selber lebt, daß er die ganze Mannigfaltigkeit seines Daseins fortwährend in die Einheit seines Bewußtseins zurücknimmt und aus dieser heraus neu gestaltet."

10. Es besteht eine merkwürdige Übereinstimmung zwischen der Lehre des Jakobus (V. 11. 12) und dem Ausspruch des Herrn in der Bergpredigt (Matth. 7, 16—19; Luk. 6, 43—45), ein neuer Beweis dafür, wie unvergeßlich die Bekanntmachung des Grundgesetzes des Himmelreiches für diesen Knecht des Herrn gewesen war.

11. Die Belehrung des Jakobus in betreff der Weisheit, die von oben ist (V. 13 ff.), erinnert auf eine merkwürdige Weise nicht nur an viele salomonische Sprüche, sondern auch an manche verwandte Gedanken, die bei Jesus Sirach und in dem Buche der Weisheit zu finden sind. Obwohl Jakobus auf einem rein evangelischen Standpunkte steht, ist er doch mit dem ethischen Teile des Alten Testaments, teilweise selbst der deuterokanonischen Schriften, erfüllt. Übrigens ist es unmöglich, seine in diesem ganzen Kapitel verfaßte Lehre näher zu betrachten, ohne alsbald zu entdecken, wie der Verfasser selbst den Charakter dieser himmlischen Weisheit besitzt und offenbart, die er V. 16. 17 so treffend und schön, zum Unterschied von der irdischen, gezeichnet hat.

12. Von hohem Interesse ist die Verbindung von Erkenntnis und Leben, worauf Jakobus hier dringt. Wer seine Weisheit nicht durch Thaten beweist, die das Siegel einer sanftmütigen Gesinnung tragen, ist mit sich selbst im Widerspruch und straft sein Bekenntnis des Herrn, das er unaufhörlich ablegt, Lügen. Er möge sich des Besitzes der Wahrheit rühmen, er widersetzt sich selbst der Wahrheit, indem er diese nicht als Lebensprinzip in sich aufgenommen hat; vergl. 1 Joh. 4, 20. 21. Seine Weisheit ist im Gegensatz zu der von oben rein irdisch, im Gegensatz zu der des pneumatischen Menschen rein psychisch, im Gegensatz zu der der guten Engel (vgl. 1 Petr. 1, 12) selbst dämonisch.

13. „Die Friedfertigen streuen in Frieden den Samen der echten christlichen Weisheit aus, von welchem die Ernte der Gerechtigkeit aufwächst. Dies ist nicht bloß von Lehrern, sondern von jedem gesagt, welcher Weisheit von Gott und Gabe, auf andere zu wirken, empfangen hat" (v. Gerlach).

14. Die sieben Eigenschaften, welche Jakobus (V. 17) der wahren Weisheit von oben zuschreibt, sind nichts anderes als die sieben Farben des einen Lichtstrahls der himmlischen Weisheit, die in Christo selbst geoffenbart und erschienen ist. Mit dem höchsten Recht heißt er darum die Weisheit Gottes (Luk. 11, 49).

15. Auch in den Schlußsätzen dieser Unterweisung klingen noch Töne aus der Bergpredigt nach (Matth. 5, 8. 9).

16. Dieses ganze Kapitel, sowie auch die erste Hälfte des zweiten und des folgenden vierten, enthalten köstliche prinzipielle Winke hinsichtlich der so oft vergessenen kirchlichen Anständigkeit. Hier passim zu vergleichen die kleine treffliche Schrift von J. P. Lange, Grundlinien einer kirchlichen Anstandslehre, Heid. 1879. (Speziell über Verleumdung, Zensur u. s. w.).

## Homiletische Andeutungen.

### A. V. 1—12.

Die Herrschsucht eine der ältesten Krankheitserscheinungen in der Gemeinde Christi. — Auch

die vielfältigen Warnungen des Herrn (Matth. 18, 1; Joh. 13, 12—17 u. a. St.) haben den Rangstreit unter seinen Bekennern noch nicht beseitigen können. — Je höher die Stellung ist, die man vor anderen einnimmt, desto schwerer wird auch die Verantwortung sein. — „Wir fehlen alle mannigfaltig." Die übrigbleibende Schwachheit der Auserwählten. — Wahrheit, Ernst und Trost dieses Wortes. — Gebrauch und Mißbrauch, der von diesem Worte gemacht werden kann und der zu verschiedenen Zeiten davon gemacht wurde. — Wie die Erkenntnis unserer eigenen, mannigfaltigen Schwachheiten uns zu einem nachsichtigen Urteil über andere führen muß. — Wie sehr der Christ auch straucheln möge, kann und muß er dessen ungeachtet doch vorausgehen. — Die christliche Selbstbeherrschung. — Der Mensch ein Herr über die Thierwelt und nicht einmal Herr über sich selbst. — Auch der kühnste Schiffer erleidet jedesmal wieder Schiffbruch auf den Klippen der Zunge. — Das Vermögen der Zunge sichtbar 1) in dem Schaden, den sie anrichten kann, 2) in der gänzlichen Unmöglichkeit, ihre Macht vollkommen zu bezwingen. — Das Sprachvermögen, durch welches sich der Mensch über die Thiere erhebt, dient nicht selten dazu, ihn unter das Thier zu erniedrigen. — Die traurige Rolle, welche die schlechte Zunge durch alle Jahrhunderte hindurch in der Geschichte der christlichen Kirche gespielt hat. — Die sündige Zunge ist der sündige Mensch. Über jedes andere unvernünftige Geschöpf kann der sündige Mensch sich erheben, aber unmöglich über seine eigene Natur. — Was unmöglich ist bei den Menschen, das ist möglich bei Gott. — Die traurige Ungleichförmigkeit so mancher Menschen mit ihrem eigentlichen Wesen. — Wie auch in dem Gebrauch der Zunge die Extreme sich berühren. — Was auf dem Gebiet der Natur nie vereinigt gesehen wird, das wird oft in einem Menschen gleichzeitig angetroffen. — Der Mensch zugleich Herr und Sklave. (V. 5. Siehe, ein kleines Feuer, welch einen Wald zündet es an! Passender Text zu einer Reformationspredigt.) — Unsere starke und unsere schwache Seite keinen Daumen breit von einander entfernt. — Die jämmerliche Inkonsequenz und die noch viel traurigere Konsequenz des Mißbrauchs der Zunge.

Starke: Wer andere in geistlichen Dingen lehren will, muß zuvor selbst wohl gegründet sein. Ehe man ein Hirt wird, muß man zuvor ein wahres und folgsames Schaf Christi geworden sein (Hos. 4, 6). — Viele, wenn sie gleich keine göttliche Weisheit und Erfahrung, sondern bloß eine buchstäbliche Wissenschaft, nicht sowohl in der Schule des Heiligen Geistes als aus menschlichen Büchern und Schriften erlernt haben, vermessen sich gleich, zu sein Leiter der Blinden ꝛc. (Röm. 2, 18). — Quesnel: Hat ein jeder sich im Reden in acht zu nehmen, wie viel mehr der, dessen Amtsverrichtung mit sich bringt, von heiligen Dingen oft und heiliglich zu reden? (Röm. 15,18.) — Zur evangelischen Vollkommenheit muß man billig suchen zu gelangen, sonderlich wenn man sich zum Lehramte will gebrauchen lassen (2 Tim. 3, 17). — Osiander: Wer seine Zunge also regieren kann, daß er nichts rede, so zu tadeln wäre, der wird auch ohne Zweifel seinen Leib also regieren und lenken können, daß er kein Laster begehe (Hiob 27, 4. 5). — Viele Menschen sind viel unbändiger wie ein Pferd. — Menschen, welche Gott erst durch empfindliche Strafgerichte muß zu einiger Ordnung bringen. Davor warnt David (Ps. 32, 9). — Lassen sich die unvernünftigen Geschöpfe lenken und regieren, wie viel mehr soll solches nicht von den vernünftigen geschehen? (Jes. 1, 3.) — Luther: Durch die Zunge wird der Mensch entweder zur Tugend oder zum Laster gelenkt (1 Kor. 15, 33). — Die Zunge eines Christen wird allein regiert durch den Zaum des Glaubens und der Liebe (Ps. 116, 10). — Quesnel: Wer seine Zunge nicht zu regieren weiß, ist wie ein Reisender auf einem Schiffe ohne Ruder mitten auf der See, so vom Wind und Wetter bestürmt wird. — Wenn das Ruder unsers Leibes gelenkt wird von dem Geiste Gottes, so segeln wir sicher auf dem Meere der Welt (Röm. 8, 14). — Cramer: Viele sind gefallen durch die Schärfe des Schwertes, aber nirgends soviel als durch böse Mäuler (Sir. 28, 21). — Langii Op.: Wie leicht kann nicht durch eine unbeschnittene und ungezähmte Zunge eine ganze Familie in Uneinigkeit gesetzt werden, also, daß auch die besten Freunde mit einander zerfallen! (Sir. 28, 15. 16). — Durch den Gebrauch der Zunge hat uns Gott von dem Vieh unterschieden, und wir werden einer von dem andern unterschieden durch den guten oder bösen Gebrauch derselben (Ps. 119, 23). — Hedinger: Böse Zungen und faule Lungen haben vielen den Tod gebracht. Jene geistlich, und zwar am meisten. Wie viele Mordthaten verübt man nicht mit der Zunge? wie vorlaut und schnell ist nicht dieses arme Glied zur Verwundung des Gewissens? Wer klug ist, legt seinen Lippen ein Maulschloß an (Sir. 22, 33). — Neue Zungen schaffe uns, o Gott, daß wir dich loben! (Spr. 18, 21.) — Quesnel: Es gibt keine Sünde, deren Ursache und Werkzeuge die Zunge nicht sein könne und die sie nicht als ein vergifteter Same in sich fasse (Matth. 15, 18). — Bedenket, ihr Lügner und Afterredner, was für ein schandvolles und schädliches Glied ihr in eurem Munde traget! (Ps. 57, 5.) — Wer von den Zungensünden will erlöset sein, muß sonderlich an dem Grunde seines Herzens in der Buße und Erneuerung arbeiten im Glauben (Matth. 12, 33). — Wie der Heilige Geist die Zungen der Apostel entzündet hat mit göttlichem Eifer, also entzündet dagegen der hölliſche Geist die Zungen der Gottlosen mit Gift und großer Bosheit, des Nächsten guten Namen und Leumund zu drücken (Apostelg. 2, 3. 4. 11). — Der Fleiß der Menschen kann die wildesten Naturen der Thiere ändern, die sündliche Natur der Menschen aber keiner als die Weisheit und Allmacht Gottes (Hes. 36, 26). — Gott muß von seinem Altar eine Kohle nehmen und unsere Zunge anrühren, sonst kann sie nicht gezähmt werden. — Wir stammeln von Natur wie Moses, bis Gott uns Beredsamkeit gibt (Jes. 6, 5). — Die Zunge der hölliſchen Schlange hat uns in die größte Un-

ruhe gestürzt, die Zungen aber des Heiligen Geistes weisen uns wieder den Weg zur ewigen Ruhe (Apostelg. 2, 4. 38). — Wir fliehen vor Schlangen und gehen doch mit solchen Leuten um, die Gift im Munde führen (Ps. 140, 4; 55, 22). — Wie übel schickt sich's, daß diejenigen Gott loben, durch deren ganzes Leben Gott verunehret wird! Kein goldenes Halsband kann einer Sau, die vom Kot und Unflat triefet, so übel anstehen, als das Lob Gottes einem unflätigen Sünder (Am. 5, 23). — Langii Op.: Die menschliche Natur hat einen hohen Adel, nach welchem sich niemand mit Worten oder Werken an ihr vergreifen darf, ohne sich an Gott zu versündigen (1 Mos. 9, 6). — Man muß an jedem Menschen, wenn er auch noch so arg ist, auf gewisse Art Gottes Ebenbild verehren (1 Joh. 4, 12). — Starke: Der Mensch ist so verkehrt, daß ihm in der Welt nichts mehr ähnlich ist. Er will unmögliche Dinge möglich machen, Gutes und Böses zugleich wirken, welches doch wider alle Ordnung der Natur ist (Pred. 1, 15; Ps. 58, 4). Wenn man anderen ihre Thorheiten und Sünden zeigen will, muß es nicht mit Schelten und Poltern, sondern mit erbarmender Bruderliebe geschehen (2 Tim. 2, 24. 25). — Die Worte sind Früchte, nach welchen man das Herz als den Baum beurteilen kann; ist dieses rein, so sind jene nicht faul (Matth. 12, 33).

Stier: Schon für die eigene Seele ist die künftige Rechenschaft ernst und schwer. Wer sollte sich's leichtsinnig unterwinden, auch noch für andere Seelen stehen zu wollen? Heißt es nicht überhaupt schon: Viele sind berufen, aber wenige auserwählt? — Wer sollte sich selbst berufen, um desto gewisser ins Gericht zu fallen? Aber viele thaten das damals, viele thun es leider auch jetzt. „Wie, wenn ich auch liefe dem Chusi nach?“ sprach Ahimaaz, der Sohn Zadok, und ließ sich nicht weisen, wenn es hieß: du wirst keinen Botenlohn erlangen. Er blieb bei seinem: „wie, wenn ich liefe?“ (2 Sam. 18, 19—23.) Solche Lehrer und Läufer, die nicht gesendet sind, gibt es genug. Das sind dann wahrlich nicht die rechten Lehrer und Meister, die einst leuchten werden wie des Himmels Glanz (Dan. 12, 3), — sondern sie werden übel bestehen. — „Wir fehlen alle mannigfaltig“ — in dies Bekenntnis schließt sich auch Jakobus den stolzen Brüdern zur Beschämung noch ein. Zwar nicht, als ob er ihrer oder jetzt unserer Kritik die etwaigen Fehler seines durch den Heiligen Geist geschriebenen Briefes preisgeben wollte, aber fürs Leben insgemein außer dem Amt will er wirklich mit ganzem Ernst behaupten, daß der vollkommene Mann, der auch nicht in einem Wörtlein mehr strauchelt, nirgends zu finden sei. Gewißlich sind selbst die Apostel in ihrem täglichen und stündlichen Privatleben nicht sündlos, heilig und unfehlbar gewesen; nur für das Amt hatten sie die Verheißung des Heiligen Geistes zur Bewahrung vor jedem Irrtum, wie ferner nur für das Amt und alle Haupt- und Grundwahrheiten ihrer Botschaft auch den Siebenzigen dort, wie den Zwölfen gesagt war: wer euch höret, der höret mich! — Wenn die stolze Zunge sich auch rühmen will: ich kann schweigen, oder ich kann mich ganz verstellen, — das ist das eine Ding, welches ihr zu groß ist, da wird sie zu schanden. Der geschickteste Heuchler bringt es nimmermehr dahin, daß ihm seine Verstellung in keinem Worte fehle; das Herz läuft über, die Hölle drinnen brennt auf der Zunge heraus. Was wir reden, ist und bleibt der nächste, gewisseste, unaufhaltsamste Ausfluß des Herzens. Was folgt also zuletzt daraus in Jakobi Predigt wider die Zungensünden? Wohin es mit ihnen geht, in die Welt voll Ungerechtigkeit, woher es mit ihnen kommt, aus dem inwendigen Abgrunde des Verderbens, das hat er beides gezeigt; nun liegt es nahe genug, wie hier allein geholfen werden mag.

Heubner: Eher hütet man sich vor Fehlern in der That als in den Worten. — Wer die Zunge nicht regiert, ist wie ein Reiter auf unbändigem Rosse ohne Zügel, oder wie ein Schiffer auf einem Schiffe ohne Steuer. — Die Zunge ist ein Kanal, durch den das Böse der Hölle sich fortpflanzt. — Eine unbedingte Unmöglichkeit, die Zunge zu zähmen, findet nicht statt. — Wenn deine Zunge flucht, ist sie ungeschickt zum Lob. — Biedebandt: Die Herrschaft über die Zunge wichtiger als die Beherrschung der Welt. — Welch ein Übel voll tödlichen Giftes ist manche Zeitungszunge! — Besitzt Satan das Herz, so regiert er auch die Zunge. Zunge und Herz sind nur eine Spanne auseinander. — Neander: Von allen Seiten bekämpft Jakobus das Wesen der Scheinfrömmigkeit. Dazu gehört auch jene Frömmelei in der Rede, wenn Lobpreisung Gottes in Worten ausgesprochen wird und gehässiges Aburteilen, Verdammen der Menschen, in denen man das Bild Gottes ehren sollte, zur Seite. — So weist Jakobus darauf hin, was der dem ganzen Briefe zu Grunde liegende Grundgedanke ist, daß auf die Gesinnung, welche dem ganzen Leben die Richtung gebe, alles ankommt, was zu erkennen, jener nur auf das Äußerliche, Einzelne und den Schein hinblickenden Richtung, die er von allen Seiten bekämpft, am fernsten war. — Jakobi: Daß es unnatürlich und eben darum ungöttlich, Gott mißfällig sei, wenn zu beiderlei Dienst des Himmels und der Hölle dieselbige Zunge gebraucht wird und aus einem und demselben Munde Loben und Fluchen geht, das zeigt der Apostel aus der Übereinstimmung, die in der ganzen geschaffenen Welt uns sichtbar wird. Gott, sagt ein anderer Apostel, ist ein Gott der Ordnung. Darum weil der Feigenbaum und der Ölbaum und der Weinstock ein jeder Früchte trägt nach seiner Art, Feigen und Oliven und Trauben, darum weil süße Quellen und Salzquellen immer einerlei Wasser hervorsprudeln lassen, um dieser Ordnung in der Natur willen, hat Gott Wohlgefallen an seinen Werken (Ps. 104, 31), und wenn er herniederschaut vom Himmel auf die Erde, siehe da, so ist alles sehr gut. Das also kann nicht gut sein, und daran kann Gott kein Wohlgefallen haben, wenn im Widerspruch gegen die göttliche Ordnung die Gaben und Kräfte, welche dem Menschen anvertraut sind, zu entgegengesetztem Gebrauch verwendet werden, wenn

die nämliche Zunge, die eben das Lob Gottes gestammelt hat, schandbare Worte ausstößt und Narrenteidinge und unziemlichen Scherz. So lange also auch unter Christen dies noch geschieht, so lange wir, nachdem wir eben das süße Wort Gottes auf der Zunge gehabt haben, in bittere Schmähungen derer uns ergießen, die mit uns die höchsten aller Segnungen teilen, so lange aus der einen Öffnung des Mundes so süße und so bittere Ströme sich ergießen, so lange ist in uns noch der traurige Zwiespalt der Sünde und wir stehen noch nicht in der Einheit und Wahrheit des göttlichen Lebens. — Lisco: Die Sünden der Zunge: 1) Sie sind von allen Sünden die verderblichsten; 2) sie sind von allen Sünden am schwersten zu vermeiden. — Wer sich selbst beherrscht, löst die Aufgabe des christlichen Lebens. — Die Zunge 1) ist die Mitteilerin der Gedanken, 2) soll nur die Vermittlerin des Guten sein. — Porubszky (V. 1. 2): Das religiöse Gespräch im geselligen Leben. — (V. 3—12.) Die Lästerzunge. — Beck: Drei goldene Regeln für des Christen Leben: 1) Habt Demut im Herzen (V. 1. 2); 2) führt Wahrheit im Munde (V. 3—9); 3) übet Treue im Leben (V. 10—12). — W. Hofacker (Predigten, S. 635): Unsere redende Zunge eines der größten Gnadengeschenke unsers Gottes. — Eytel: 1) Wie viel die Zunge über den Menschen vermag; 2) wie wenig der Mensch über die Zunge vermag.

V. 1—10. Epistel im Großherzogtum Hessen und anderwärts am 16. Sonntage nach Trinitatis.

Gerok: Hüte deine Zunge: 1) Sie ist nur klein und scheint gering, 2) und richtet an so große Ding; 3) sie hat manch Höllenfeur entflammt 4) und führt doch so ein himmlisch Amt. — Ruperti: Einige oft vergessene Pflichten, die der Christ zu üben hat, um im Umgange Herr über seine Zunge zu werden. — Alt: Das böse Wort gegen den Nächsten.

### B. V. 13—18.

V. 13—18 Epistel im Großherzogtum Hessen und anderwärts am Sonntage Estomihi.

Der Unterschied zwischen abstrakter Kenntnis der christlichen Wahrheit und wahrer Lebensweisheit. — An der Frucht erkennt man den Baum. — Sanftmütige Weisheit die Krone der christlichen Tugend. — Der innige Zusammenhang zwischen Wahrheit und Liebe auf christlichem Grundgebiet. — Die Weisheit, die von oben ist, und die Weisheit, die von unten ist, der siebenfach erhabenere Charakter der ersteren, die dreifache Niedrigkeit der letzteren. — Die Weisheit von oben: 1) Worin sie geoffenbart, 2) womit sie vergolten, 3) wie sie erlernt wird. — Das Erntefest der Friedfertigen: 1) der Same, 2) die Frucht, 3) die Erntefreude; hier anfänglich, dermaleinst vollkommen. — Jakobus selbst in seinem Briefe ein fortlaufender Beweis für die Wahrheit dessen, was er V. 13—18 erklärt.

Starke: Einen natürlichen, weisen, klugen Verstand haben ist eine große Gabe Gottes, aber wahrhaft erleuchtet sein mit dem Licht der Weisheit ist unschätzbar (Spr. 3, 13; 2 Kor. 4, 6). — Cramer: Unser Christentum läßt sich also nicht trennen, denn das ist eine feine Weisheit, wer danach thut (Ps. 111, 10). — Vieler Menschen Sanftmut ist eine wurmstichige Frucht der Natur. Sie sind mehr zahmgemachte Löwen als sanftmütige Schafe Christi zu nennen (Matth. 11, 29). — Nova Bibl. Tub.: Weisheit und Sanftmut sind edle Tugenden, die unsern ganzen Wandel regieren sollen; sie sind die Quelle aller andern Tugenden (Spr. 19, 2). — Wer gern Hader und Zank erregt, auch mit anderen darin lebt, hat ein gewisses Kennzeichen, daß ihm noch die wahre Weisheit fehlt (Spr. 18, 6; 20, 3). — Quesnel: Ein Lehrer muß vor allem andern ein Feind aller Streitigkeiten und Zänkereien sein (2 Tim. 2, 24). — Cramer: Arglistigkeit ist nicht Weisheit. — Darum ist besser geringe Klugheit mit Gottesfurcht, denn große Klugheit mit Gottesverachtung (Sir. 19, 21). — Quesnel: Die Weisheit der Welt ist ganz anders als die Weisheit des Evangeliums. Sie ist nur eine verschmitzte Weisheit, die zum Endzweck hat, auf der Erde zu herrschen und selbst von lauter viehischen Lüsten regiert wird (1 Kor. 1, 21; 2, 7. 8). — Die Sünde straft sich selbst auch schon in dieser Welt, da der Mensch bei dem Dienste derselben seines Lebens wegen der vielen Unruhen und Verdrießlichkeiten nicht froh wird (Ps. 32, 10). — Cramer: Gleichwie der Rauch das Gesicht also beißt, daß man nichts eigentlich erkennen kann, also geht es auch der Vernunft und Weisheit, daß, wenn dieselbe von den Begierden beunruhigt wird, sie nichts sehen und entscheiden kann, was weiß oder schwarz, recht oder unrecht sei. — Der einfältigste Christ, welcher diese sieben Eigenschaften der Weisheit ausübt, wird weiser werden als die sieben Weisen in Griechenland ehemals gewesen. Merke dir auf jeden Tag in der Woche nur eine einzige. — Diejenigen, welche im Zorn, Zank und Streit das Gift ihres bösen Herzens ausstreuen, werden dafür die unselige Frucht einer ewigen Unruhe, Qual und Angst einernten (Röm. 2, 8. 9). — Seid zufrieden, ihr Friedemacher, wird euren Seelen bange, zu wohnen bei denen, die den Frieden hassen (Ps. 120, 6), ihr sollt einmal ewiglich in Häusern des Friedens wohnen (Jes. 32, 18). — Stier: Bloß klug oder verständig sein will noch nicht viel sagen, ist ein gar zweifelhaft und bedenklich Ding, aber weise und klug, das ist die Sache. — Alle gute Gabe, alle echte Weisheit ist von oben, aber was mit Lüge wider die Wahrheit dafür ausgegeben wird, alle falsche Weisheit ist nicht vom Himmel, sondern irdisch; nicht von Gottes Geist, sondern menschlich, aus des Menschen Seele, Fleisch und Blut; nicht von Christo, dem Könige des Reiches Gottes, dem Zerstörer der Werke des Teufels, vielmehr selbst noch teuflisch, aus böser Geister Einfluß und Verführung. Man könnte in der That über diesen tiefen Spruch des Jakobus eine Geschichte aller falschbenannten Erkenntnis, aller Weltweisheit, aller so sich heißenden Philosophie oder gar Theologie schreiben. — Alle Not und Verwirrung der Kirche,

alle Unordnung und Unbotmäßigkeit oder Empörung des wider Gottes Geist anstrebenden Eigenwillens ist aus dem Gezänk fleischlichen Wesens gekommen; daher die Zertrennung, die Rotten, die Sekten, daher viel anderes böses Ding, sonderlich auch die böse Heuchelei unter erzwungener Einheit. In der Welt schon und bei irdischen Dingen gibt manches Haus, manche Stadt fortwährendes Zeugnis, daß unter Neid und Zank nichts Gutes gedeihen kann, sondern eitel Unheil daraus kommen muß. Kläglicher noch und verwüstender überall der Zank um Gottes Wort im Hause und der Stadt Gottes, der fleischliche Hader zwischen Brüdern und Gliedern in Christo. — Mancher ist meisterlich bemüht, den Leuten Meinungen, die seine Wahrheiten sind, beizubringen und Irrtümer abzudisputiren, — aber wo ist die gute Frucht von all diesem Treiben? wen hat er damit gebessert, bekehrt, fürs Himmelreich gewonnen? Dagegen siehe manchen Stillen im Lande: der macht keinen Lärm, der geht nicht mit großen Dingen um, der wandelt überall demütig und sanftmütig, — aber wohin er kommt, bringt er etwas mit, das wie ein Hauch des Lebens von ihm ausgeht; — die Worte, die er spricht zu seiner Zeit, sind Samenkörner, — all sein Wandeln und Wirken ist fruchtbar um ihn her in stiller, tiefer Kraft, und vieles ist vor Gott als Frucht seiner Barmherzigkeit angeschrieben, wovon es die Menschen nicht wissen und meinen. Die Gnade wirkt durch ihn, er lebt in der Liebe, das ist seine tiefe Kraft. — „Früchte, meine Herren, Früchte, davon die Menschen gesunden!“ Das verlangte des Königs von Preußen Wort an die Königsberger Universität, und wahrlich, das war ein großes Königswort, ein salomonisches zu seiner Zeit. Gesundmachende, gesunde Früchte wachsen, wenn gesunder Same gesäet wird, aber der Same ist zuvor selbst als der Ertrag reifer Frucht gewachsen; so säet sich die Gerechtigkeit von einem zum andern weiter.

Heubner (zu V. 15): Das ist eine Schilderung, die in Wahrheit von denen gilt, die durch ihre Systeme und Schriften — entweder unmoralische, zum Laster reizende, oder irreligiöse, den Glauben des Christen untergrabende, — besonders wenn sie Kunst und Genie beweisen, wie Teufel auf die Welt gewirkt haben. Die feinen, verdeckten sind die gefährlichsten; das feine Gift schleicht am meisten ein, — Die irdische Weisheit stiftet nichts Gutes für die Ewigkeit. — Neander: Die Heilige Schrift bezeichnet oft alles Böse, alles, was dem Geiste Gottes, dem göttlichen Leben entgegensteht, unter dem Namen des Fleisches. Wenn dieser Name so allgemein gebraucht wird, gehört dazu auch das Geistige im Menschen, die Vernunft, die Seele, insofern sie nicht dem göttlichen Geiste dienstbar gemacht worden, sondern in ihrem selbstischen Wesen verharret, etwas für sich selbst sein will, unabhängig von Gott, außer Gott und daher im Gegensatz mit ihm, — alles dieses gehört mit zum Begriff des Fleisches in jenem biblischen Sinne. Es bezieht sich keineswegs bloß auf das, was wir Fleisch, Sinnlichkeit im engeren Sinne des Wortes nennen. Von diesem Fleisch, insofern es in diesem allgemeineren Sinne verstanden wird, unterscheidet sich nun nach dem biblischen Sprachgebrauch das, was im engeren Sinne als seelisch bezeichnet wird, das Geistige, insofern es nicht vergöttlicht ist, sondern verweltlicht. Die noch so sehr ausgebildete Vernunft bleibt noch im Gebiet des Seelischen. — Die Aussaat alles wahrhaft Guten im Handeln, das von der Gerechtigkeit ausgeht, kann nur gedeihen, wo Frieden stattfindet, und bei denen, deren ganzes Handeln auf Frieden gerichtet ist. Wo lauter Streit ist, kann nichts wahrhaft Christliches gedeihen. — Jakobi (am Erntefest): O, welch eine Beschreibung der Weisheit! Wahrlich, solche Weisheit kommt von oben her, von dem Vater des Lichtes, bei welchem alles Licht und rein und heilig ist; da kommt sie her als die beste, als die vollkommenste Gabe, mitgeteilt durch den, in welchem die Fülle alles Guten beschlossen liegt, mitgeteilt durch den Sohn der ewigen Weisheit und Liebe allen denen, welche der irdischen, der menschlichen, der teuflischen Weisheit entsagend ihm und ihm allein das Auge in der Einfalt des Glaubens zukehrend, ein reines Herz durch ihn in sich schaffen lassen und einen neuen, gewissen Geist empfangen, den Geist der Wahrheit, der eben deshalb auch der Geist der wahren Weisheit ist. — Porubszky: Die Weisheit in der That. — Der Neid entzweit uns 1) mit Gott, 2) mit den Menschen, 3) mit uns selbst. — Beck: Die himmlische Weisheit als die Quelle des irdischen Friedens. — Schmalz: Das Feuer der Zwietracht. — Köstlin: Von der wahren, christlichen Weisheit im Gegensatz zu der falschen, irdischen Weisheit. — Alt: Mit der Weisheit der Christen werden wir überwinden, was die Zeit Übles hat. — Ege: Die wahre Weisheit nach 1) ihrem Ursprung, 2) ihrer Eigenschaft, 3) ihrer Bethätigung. — — N. Beetz, theol. Prof. in Utrecht. Die Weisheit von oben (treffliche Akademiepredigt).

## VII. Fünfte Erinnerung.

Hinweisung auf das untrügliche Merkmal einer ungeistlichen (fanatischen) Geistesverfassung, welcher Weltlust zum Grunde liegt: die Kriege und Kämpfe in der judenchristlichen und besonders in der jüdischen Welt nach innen und außen. Die Folge davon: die Erfolglosigkeit und Vereitelung ihres Strebens, ihres mörderischen Neidens, ihres Kriegens, ihres Betens selbst.

Kap. 4, 1—3.

1 Woher denn [sind] Kriege und woher[1]) sind Streithändel unter euch? Ist's nicht
2 daher: aus euren Lüsten, die [vorab] Krieg führen in euren Gliedern? *Ihr begehret's und ihr habt's nicht; ihr mordet und ihr eifert und ihr könnt's nicht erlangen; ihr streitet
3 und ihr krieget, und[2]) ihr kriegt's nicht, weil ihr nicht bittet. *Ihr bittet[3]) und empfangt's nicht, darum, weil ihr übel bittet [begehrlich in eurem Interesse], damit ihr es in euren Lüsten vergeuden könnt.

### Exegetische Erläuterungen.

1. Inhalt: S. die Überschrift. Der Apostel kommt hier auf die Weltsucht, welche dem zuletzt geschilderten fanatischen Lehr- und Streiteifer zu Grunde liegt. Er ist zuerst von der Erscheinung der Schwärmerei ausgegangen (Kap. 1), ist dann auf den Parteigeist gekommen (Kap. 2), hat darauf das fanatische Streiten nach außen geschildert (Kap, 3), um nun auf die innere Zerrissenheit und Zerspaltung der Leser unter einander und ihre eigentliche böse Wurzel, die Weltsucht, zu kommen. Weiterhin werden wir diese schon (Kap. 4, 4 ff.) als Selbstsucht und Hang zum Abfall (Kap. 5), als zum Gericht gereifte Selbstgerechtigkeit kennen kernen. Zugleich geht der Apostel immer mehr von den Judenchristen auf die judaisirenden Christen und von diesen auf die eigentlichen judaistischen Juden selbst über. Damit drängt sich denn auch die Bemerkung auf, daß Jakobus diesen Brief in die Hände der Judenchristen gelegt hat zur Vermittlung an alle Juden, so zu sagen als missionarische Instruktion der Bekehrten gegenüber den Unbekehrten und der Rechtbekehrten gegenüber den Schlechtbekehrten. „Zu bemerken ist der rasche Übergang von dem unmittelbar vorher ausgesprochenen Gedanken, daß die Gerechtigkeit nur im Frieden gedeiht, zu der eindringlichen Frage: *πόθεν πόλεμοι*, worauf in einer zweiten Frage die an das Gewissen der Leser appellirende (Wiesinger) Antwort liegt" (Huther).

2. **Woher denn Kriege und woher Streithändel.** Nicht bloß dogmatische Streitigkeiten unter den Lehrern (Schneckenburger), oder bürgerliche Zwiste über Mein und Dein (de Wette). Es ist ein anschauliches Bild der feindlichen Zerklüftung des jüdischen Volkes. Pharisäer, Sadduzäer, Essäer, Alexandriner, Samaritaner — auf dieser Basis bildeten sich lauter neue Spaltungen: gläubige oder christliche und ungläubige Juden. Unter den ersteren bildeten sich keimartig die Gegensätze der Nazarener und der Ebioniten, der essenisch gnostischen und der pharisäisch-vulgären Ebioniten, unter den letzteren die gräßliche Zerrissenheit, die im jüdischen Kriege und bei der Belagerung von Jerusalem zum Vorschein kam. Die *πόλεμοι* bildeten die Grundlage: die Kriegszustände, die *μάχαι* die einzelnen Händel oder Kämpfe, die allerdings schon öfter zu eigentlichen Scharmützeln und später auch zu Schlachten wurden, was Laurentius in Abrede stellt: „non loquitur apostolus de bellis et cædibus, sed de mutuis dissidiis, litibus, jurgiis et contentionibus."

3. **Ist's nicht daher.** Die Erklärung. Denn *ἐντεῦθεν* ist nicht eine besondere Frage: von hierher? (Michaelis.) — **Aus euren Lüsten.** Die *ἡδοναί* sind mehr als *ἐπιθυμίαι* (Huther); sie sind die verwirklichten Lüste, das Lustleben (Luther: Wollüste). Diese führen den Krieg vorab in den Gliedern. Die Glieder sind hier wohl kaum als das Lager der Lüste (Wiesinger) besonders zu betonen. Auch der Gedanke, daß sie wider die Seele streiten (Röm. 7, 23; 1 Petri 2, 11, de Wette), ist hier nicht Hauptgedanke. Mit Recht deuten

[1]) Das *πόθεν* ist nach A. B. C. Sinait. ꝛc. hier zu wiederholen.

[2]) Das *δέ* der Recepta nach *ἔχετε* ist nur durch Minuskeln begründet. A. B. G. K. lesen ohne weiteres: *οὐκ ἔχετε*; Cod C. Sinait. die Vulg. ꝛc. und Griesbach: *καὶ οὐκ ἔχετε*.

[3]) Der Wechsel von *αἰτεῖτε* und *αἰτεῖσθε* (V. 3) zu beachten. Das Schlußwort hat der Sinait. verstärkt: *καταδαπ.*

Theile, Schneckenburger u. a. das Wort auf den Krieg der Lüste unter einander. Huther will darunter ein inneres Kriegführen gegen den Nächsten verstehen. Dafür wären aber die ἡδοναί nicht der geeignete Ausdruck. Wohl aber könnte man Glieder im engeren und im weiteren Sinne verstehen: die Glieder der Individuen, die Glieder des Volkes. Von dem einzelnen Juden, in dessen Gliedern seine Lüste zu feindlichen Gegensätzen werden, teilt sich die Geteiltheit und Zerrissenheit zwischen geistlicher Selbstsucht und eitler Weltsucht den Gliedern des ganzen Volkes mit. Wiesinger will den Streit als Widerstreit zwischen dem ἐπιθυμεῖν und οὐκ ἔχειν sehen. Das vergebliche Ringen ist aber nur eine Erscheinung und ein Gericht dieses Streitens. Es wird geschildert in vier Stufen: 1) begehren, 2) morden und eifern, 3) streiten und kriegen, 4) bitten und nicht empfangen. Der ersten entspricht das Nichthaben, der zweiten das Nichterlangen, der dritten ein potenzirtes Nichthaben, der vierten ein potenzirtes Nichterlangen. Die erste Stufe bezeichnet das Judentum, wie es voll von chiliastischer Weltsucht bis an die neutestamentliche Zeit heran kam. Die zweite Stufe schildert vorzugsweise das Verhalten der Juden gegen die Christen. Mit der dritten entwickelte sich der jüdische Krieg. Die vierte ist vorzugsweise die Geschichte des Judentums von der Zerstörung Jerusalems an. Eine so bestimmte Periodirung ist allerdings vom Apostel nicht beabsichtigt, wohl aber die Periodirung des Entwickelungsprozesses des Judaismus, der sich auf solche Weise geschichtlich auseinandergelegt hat. Die gewöhnliche Auffassung: entweder sei hier ein Begehren einzelner gemeint oder ganzer Gemeinden, und die Beschränkung des Objektes dieses Begehrens auf weltlichen Reichtum und Herrlichkeit genügt nicht gegenüber der prophetischen Stellung des Apostels zu seinem Volke. — **Ihr begehret's und ihr habt's nicht.** Das unbestimmte Objekt ist jedenfalls in Gedanken mitgesetzt; im allgemeinsten das Objekt der chiliastisch-judaistischen Weltsehnsucht in den mannigfachsten Formen und Farben, angeblich die Frucht der Gerechtigkeit (Kap. 3, 18). Der Gegensatz drückt das vergebliche Ringen in prägnanter Weise aus. Ihr habt nicht, das hat allerdings auch den Sinn: ihr erhaltet nicht (de Wette); es sagt aber zugleich, daß sie nicht erhalten, weil sie nicht haben, weil sie leer sind (Luk. 19, 26). — **Ihr mordet und ihr eifert.** Der starke Ausdruck hat die Ausleger bei der Voraussetzung, daß hier bloß Christen angeredet werden und noch lediglich vom innern Streit in den Gliedern selbst die Rede sei, zu verschiedenen Modifikationen veranlaßt. Ihr tödtet eure eigene Seele (Oecumenius), ihr neidet (nach der Konjektur φθονεῖτε, Erasmus, Calvin u. v. a.), ihr hasset (nach der Lehre, daß der Haß ein innerer Todtschlag [1 Joh. 3, 15], Luther, Estius, Wiesinger, Huther), ihr gehet bis auf Mord und Todtschlag fort in eurem Eifern (Carpzov, Schneckenburger). Mit Recht will Winer das Wort eigentlich nehmen. Daß das ζηλοῦτε nicht voran steht, beweist nichts; denn die beiden Ausdrücke sollen nicht einen stärkeren und schwächeren Grad des Verhaltens bezeichnen, sondern die negative und die positive Seite ihres Verhaltens. Sie mordeten, weil sie meinten, für die Ehre Gottes zu eifern. Mit dem Eifern wollten sie das fleischliche Ideal der Verherrlichung ihrer Religion erjagen. Auch deswegen muß morden voranstehen. Die zwölf Stämme aber, die schon den Herrn selbst getödtet hatten und den Stephanus, die für den Tod des Täufers und Jakobus des Älteren mit verantwortlich waren, die den Paulus schon hatten tödten wollen und bald darauf auch den Autor des Briefes selbst tödteten, mußten sich wohl diesen Zuruf gefallen lassen; die Christen unter ihnen hatten wenigstens ein Mitgefühl dieser blutigen Nationalschulden. Aber ihre Mord- und Eiferakte waren rein vergebens, wie später alle Inquisitionsgerichte, hierarchischen Justizmorde und Religionskriege des mittelalterlichen Eifers vom Albigenser Kreuzzuge an bis zum dreißigjährigen Kriege. Ihr erreicht euer furchtbares, scheinheiliges Ziel, das Babel der Gewissensmonarchie in zionitischem Scheinglanz, nicht. — **Ihr streitet und ihr krieget.** Dies ist nun keine bloße Erklärung der πόλεμοι V. 1 (Huther), denn hier ist nicht mehr vorzugsweise von den Streithändeln der Juden unter einander die Rede. Ihre Einzelworte werden am Ende zu einem offnen Kämpfen und dieses zum offnen Kriegführen. Daher wiederholt sich hier denn auch das οὐκ ἔχετε, und wie wir mit Griesbach und Lachmann lesen, mit vorangehendem καί — und dennoch habt, d. h. kriegt ihr's nicht. Wir verbinden dies mit dem Vorigen zur Konstituirung der dritten Antithese, nicht mit dem Folgenden (Huther) zur Einleitung der Angabe der Ursache aller Vereitelungen. Dann erst folgt der Grund, nicht bloß für die Vereitelung des Kriegens, sondern auch des mörderischen Eiferns und Begehrens. Es fehlt bei alledem das rechte Gebetsleben, welches die Bestrebungen läutert, heiligt und dem göttlichen Walten einordnet. Der naheliegende Protest

der Judaisten aber: wir beten viel, veranlaßt nun den Apostel zu einer ironischen Selbstberichtigung, aus welcher eben die vierte, und zwar die fürchterlichste Antithese hervorgeht. Ihr Bitten (αἰτεῖν) ist ein übles Beten (αἰτεῖσθαι. Da der Apostel einen Wechsel des Activ. und Med. hat eintreten lassen [s. Winer, S. 297; Matthiä II, S. 1097], so dürfte man hier wohl entweder unter dem Activ. das zudringliche Fordern, oder unter dem Med. das egoistische Fürsicherbitten verstehen. Wahrscheinlich ist letzteres beabsichtigt.), und zwar deshalb, weil sie sich die Hülfe Jehovas zu einer Fülle von Glückseligkeit erbitten, die sie in den Lüsten ihres Weltsinns zu verprassen gedenken. Wir müssen hier erinnern an die schwärmerischen Erwartungen der Juden unter der Zerstörung Jerusalems, an die düstern Klagen derselben in der nichtchristlichen Synagoge (wie sie Gott selber lassen weinen über das Unglück seines Volkes) und an ihr eitles, weltliches Streben und ihre Schilderung der sinnlichen Festgelage in dem zukünftigen Gottesreich.

### Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Einen traurigen Kontrast erblicken wir, wenn wir den Namen Christi als des Friedefürsten (Jes. 9, 6) den jämmerlichen Zwisten und Streitigkeiten derer entgegenstellen, die sich Christen nennen und dennoch nicht selten einen solchen Streit in seinem Namen führen. Die Frage des Jakobus: „Woher kommt Streit und Krieg unter euch?“ kann durch alle Jahrhunderte hindurch an unzählbare Sekten und Parteien in ebenso vielen christlichen Gemeinden gerichtet werden. Die Ursache ist im Grunde noch dieselbe wie in dem apostolischen Zeitalter: der fleischliche Sinn, in dem sich die Selbstsucht des natürlichen Menschen offenbart, auch nachdem dieser die christliche Taufe empfangen hat. Infolge dessen hat sich die Gemeinde des Herrn, die ein Zion des Friedens sein sollte, in ein Babel der Verwirrung verwandelt. Aber noch immer trägt der Schlangensamen der Uneinigkeit dieselben unglückseligen Früchte wie damals. Das Schwert, das der Liebloſe gegen seinen Bruder kehrt, verwundet seine eigenen Hände, und in eben dem Maße, als man nach dem trachtet, was des andern ist, wird man selbst ärmer an wahrem Frieden. Über den Krieg in Beziehung zum Christentum zu vgl. Luthardt, Vorträge über die Moral des Christentums (1872), S. 153 ff. Martensen, a. a. O. II, S. 280 ff.

2. Kein größerer Feind des wahren Gebetsgeistes als der Geist der Streit- und Zanksucht (vgl. 1 Petri 3, 7). Unmöglich kann da der Glaube gefunden werden, wo die Liebe fehlt, und wie sollte das ungläubige Gebet des ἀνὴρ δίψυχος (vgl. Kap. 1, 6—8) etwas von dem Herrn erlangen können? Manche Klage über unerhörte Gebete würde sicherlich verstummen, wenn man nicht allein sein Herz über die erlittene Täuschung hörte, sondern wenn man auch sein Gewissen über die verborgene Schuld untersuchte, die die Erhörung des Gebets seitens eines heiligen Gottes moralisch unmöglich macht (vergl. Jes. 1, 11—15).

3. Das gottwohlgefällige Gebet muß allezeit vereinigt sein mit einem gottgeheiligten Wandel. Kein größeres Greuel in Gottes Auge als ein Gebet, das mit dem inneren und äußeren Leben überhaupt in einem unversöhnlichen Widerspruche steht (vgl. Spr. 28, 9; Ps. 34, 16. 17).

4. Auch das Beten um äußerliche Dinge steht dem Christen frei, sofern es in dem Geiste der unbedingten Unterwerfung und Willenseinheit mit Gott, zur Verherrlichung seines Namens und in dem Namen Christi geschieht. Auch hier gilt die Regel Matth. 6, 33. Wenn diese Gesinnung fehlt, dann kann unmöglich nach dem Gebete Frieden das Herz erfüllen, und schon dieser Mangel des wahren Friedens nach dem Gebet ist das Vorzeichen, daß auch die Erfüllung des ausgesprochenen Verlangens nicht zu erwarten sein wird. Man vergleiche die conférences sur la prière, par J. Martin, Paris 1849, p. 111 ff. und vorzüglich D. G. Monrad, Aus der Welt des Gebets, 4. Aufl. (1870), S. 114 u. ff. „über Hindernisse des Gebets“.

5. „Es gibt ein übles Gebet, einmal in Beziehung auf seinen Gegenstand, wenn wir um etwas Eitles, Unnützes, Thörichtes bitten, sodann in Ansehung der Gesinnung, wenn wir bitten mit eitlem, begehrlichem, ungestümem Gemüte, also ohne Ergebenheit, kindliche Zuversicht, so daß wir nicht Gott alles anheimstellen“ (Heubner).

### Homiletische Andeutungen.

Die Zwiste und Streitigkeiten der christlichen Kirche der große Beweis, wie wenig noch die Weisheit von oben erkannt und geübt wird (Kap. 3, 16). — Jede sinnliche und selbstsüchtige Lust, die nicht im Herzen des Christen ertödtet wird, wirkt früher oder später unglückselig zum Nachteil der brüderlichen Gemeinschaft. — Getäuschte Hoffnung muß uns nicht mit Bitterkeit und Haß gegen einander erfüllen, sondern vielmehr antreiben zur Demut und gläubig vertrauendem Gebet. —

Es ist nicht genug, daß wir beten, es kommt vor allem darauf an, wie und in welchem Geiste wir es thun. — Gott kein Gott der Unordnung, sondern des Friedens in allen Gemeinden der Heiligen (vergl. 1 Kor. 14, 33). — Die Geschichte der unerhörten Gebete. Beispiele: 5 Mos. 3, 26; Joh. 11, 3—6; 2 Kor. 12, 8. 9 ꝛc. — Das Gebet das wahre Thermometer des geistlichen Lebens. — Wer übel bittet, hat nichts mehr zu erwarten als der, welcher gar nicht betet. — Auf manchen betenden Menschen ist das Wort des Herrn zu Salome anwendbar (Matth. 20, 22). — Beim Beten muß man nicht zuerst und vor allem sich selbst, sondern hauptsächlich die Ehre Gottes und das Heil des Nächsten im Auge haben. — Der Christ betet, nicht damit er Gottes Willen nach dem seinigen beuge, sondern um seinen Willen nach Gottes Willen zu richten. — Kein Beten ohne Arbeiten, kein Arbeiten ohne Beten. — Mit Sorgen und mit Grämen und mit selbsteigner Pein läßt Gott sich gar nichts nehmen, es muß erbeten sein (vgl. Ps. 127, 1. 2).

Starke: Auch bei Gläubigen sucht der Satan allerhand Böses zuwege zu bringen. Er streuet Unkraut unter den Weizen (Matth. 13, 25). — Langii Op.: Die Kriege in der Welt sind nichts anderes als ein Ausbruch von dem bösen Grunde des Herzens, darinnen die Lüste wider Gott und den Nächsten, auch unter einander selbst streiten (Ps. 140, 3). — Cramer: Mancher scharret und kratzet und befleißiget sich, alles zu sich zu reißen, und schaffet doch nichts, läßt's ihm sauer werden und hindert sich nur selber damit. — Quesnel: Es ist eine große Barmherzigkeit Gottes, wenn man in unbilligem Gebet nicht erhöret wird (Ps. 66, 18).

Stier: Daß die Heiden draußen, ehe Christus Frieden lehrt unter ihnen, den Streitbogen zerbrechen (Sach. 9, 10), in Streit und Krieg leben, das ist natürlich; aber wo die Christenheit Christi Namen nennt und bekennt, sollte ja wohl Frieden sein. Freilich, diese sogenannte Christenheit auf Erden, wie sie (nicht wider Gottes Rath) als weites Netz viele Völker umschlossen hat, ist bei weitem nicht die Gemeinde der Heiligen, der Leib des Herrn, in dem sein Geist wohnet; darum werden sogar bis auf den heutigen Tag blutige Kriege zwischen christlichen Völkern geführt, und es kann um der Gerechtigkeit willen gegen die Ungerechtigkeit nicht anders sein; solche Kriege tapfer zu streiten bleibt christliche Königs- und Unterthanenpflicht am rechten Orte, wo das von Gott in die Hand gehörende Schwert hin gehört. Ferner muß innerhalb christlicher Völker, Staaten, Kirchen der gute Kampf des Glaubens mit dem Schwert des Wortes fortgehen gegen alles Unchristliche und Ungöttliche, wie jeder Fromme zum Frieden zu streiten hat mit dem Teufel und mit der Welt. Aber diesen guten Streit und Kampf meint auch Jakobus nicht im geringsten, hat gewiß vielmehr unter dem Frieden, in welchem die Frucht der Gerechtigkeit gesäet werden soll (Kap. 3, 18), den reinen Eifer der Wahrheit in Liebe wider alle Ungerechtigkeit, alles hierzu gehörende Wort und Werk mit eingeschlossen. Dennoch bleibt genug übrig für seine scharfe Frage: Woher kommen Kriege und Streite unter euch, Zank und Zwietracht in Wort und Werk zwischen Brüdern und Gliedern der Gemeinde des Herrn, böse Kriege im kleinen, wie sie da draußen unter den Völkern?

Jakobi: Was dich in den göttlichen Dingen nicht fördern kann, das sollst du gar nicht haben wollen, und alles nur insofern, als es dir zum Besten gereicht für dein ewiges Heil. Bittest du aber nur, um zu haben und zu genießen, setzest du dich mit Gott nur darum in Verbindung, um von ihm irdische Gaben zu erlangen und gleichsam zu erzwingen, so nahest du dich ihm zwar mit deinem Munde und dienest ihm mit deinen Lippen, aber dein Herz ist fern von ihm.

Neander: Jakobus setzt hier wie Paulus einen inneren Kampf in dem Menschen voraus, den Kampf zwischen Fleisch und Geist. Wie Paulus die Macht des Bösen, insofern der Leib die äußerliche Erscheinung des Menschen darstellt und insofern an und in demselben die Herrschaft der sündhaften Begierden sich erweist, das Gesetz in den Gliedern nennt, so redet Jakobus von den Wollüsten, die da streiten in den Gliedern.

Diedebandt: Die eigentlichen Störenfriede in der Welt sitzen tief im Herzen der Menschen, es sind die weltlichen Lüste. Der Friede unter den Menschen kommt erst aus dem Frieden in den Menschen. — Wer durch Zank etwas bei den Menschen erlangt, der verliert doch allezeit, wieviel er sonst gewinnen möchte, denn er verliert bei Gott. — Es gibt verhältnismäßig wenig Beten in der Welt und außerdem ist noch so vieles Beten ein übles Beten. — Die meisten wollen Gottes Gaben, aber nicht ihn selber haben. — Der Neid sucht den Streit, und der Streit findet das Leid. — Wir finden so oft den Weg gehindert, welchen unsere Wünsche einschlagen. Warum? Weil Eigenwille und Hoffart dem göttlichen Beistande hindernd in den Weg treten.

Lisco: Die sündlichen Lüste. — Die Zerrissenheit des weltlichen Lebens. — Das Wesen und der Erfolg der Lüste. — Porubszky: Die tiefste Wurzel alles Haders.

## VIII. Sechste Erinnerung.

Bußmahnung an die Judenchristen und Juden, wie sie auf dem Wege des Abfalls sind. Sie werden als Ehebrecher und Ehebrecherinnen (im religiösen Sinne), als Abfällige angeredet. Ihre Weltfreundschaft, die der Grund ihres drohenden Abfalls ist, sollen sie als Gottesfeindschaft erkennen, darüber Buße thun und von ihrem weltlichen Rennen und Laufen zurückkehren zu der Stille eines demütigen, gottergebenen Verhaltens.

Kap. 4, 4—17.

4 Ihr (Ehebrecher und[1]) Ehebrecherinnen, wisset ihr nicht, daß der Welt Freundschaft
Gottes Feindschaft ist? Wer also gewillt ist, Freund zu sein der Welt, der tritt auf als
5 Gottes Feind. *Oder meinet ihr, daß die Schrift umsonst sagt: Dem Neid gegenüber
6 sehnt überwärts sich der Geist, der in uns Wohnung machte[2])? *Noch größer aber [als das Sehnen ist] gibt er die Gnade. Darum sagt sie: Gott widerstehet den Hoffärtigen, den
7 Demütigen aber gibt er Gnade. *So macht euch nun Gott unterthänig. Widerstehet
8 aber[3]) dem Teufel, und er wird von euch fliehen. *Nahet euch zu Gott, und er wird sich nahen zu euch. Reiniget die Hände, ihr Sünder, und weihet [macht keusch für Gott] die
9 Herzen, ihr Doppelherzigen! *Fühlet euch elend und trauert und weinet! Euer Lachen
10 verkehre sich in Wehklage und eure Freude in Niedergeschlagenheit. *Demütiget euch vor
11 dem[4]) Herrn, so wird er euch erhöhen. *Verunglimpfet [verschreiet] einander nicht, Brüder. Wer seinen Bruder verunglimpft oder[5]) seinen Bruder richtet, der verunglimpft das Gesetz und richtet das Gesetz. Wenn du aber das Gesetz richtest, so bist du nicht des
12 Gesetzes Thäter, sondern Richter. *Einer ist der Gesetzgeber und Richter[6]), der, welcher es vermag, zu retten und zu verderben. Wer aber bist du, der du richtest[7]) [ein Richten-
13 der bist für] den Nächsten[7])? *Wohlan nun, ihr, die ihr saget: Heute und morgen[8]) wollen wir[9]) reisen in die und die Stadt und wollen daselbst schaffen ein[10]) Jahr, und
14 wollen Geschäfte machen, und wollen machen Gewinn. — *Ja ihr, die ihr nicht wisset [einsehet], was[11]) morgen sein wird [die großen Gerichtsstürme]. Denn was [welcher Art] ist euer Leben? Ein Dampf ja[12]) seid ihr[13]), der für eine kleine Weile erscheinet, darauf
15 auch [wieder[14])] verschwindet. *Anstatt daß ihr sagen solltet: so der Herr will, werden

[1]) Die Codd. A. B. Sinait. ꝛc., die Vulg., Beda, Lachmann, Tischendorf und andere Übersetzungen lesen bloß μοιχαλίδες. Das vorangehende μοιχοί der Codd. G. K. ꝛc. ging wahrscheinlich daraus hervor, daß man den alttestamentlich-symbolischen Sinn der Anrede aufgab und dieselbe buchstäblich nahm. Der Sinait. liest κόσμου τούτου und statt τοῦ θεοῦ den Dativ: τῷ θεῷ.

[2]) A. B. Sinait. Lachmann, Wiesinger lesen κατῴκισεν statt κατᾴκησεν nach G. K. ꝛc.

[3]) Die Codd. A. B. Sinait. ꝛc., Vulg. setzen ein δέ zu dem Verbum hinzu. Wahrscheinlich ist δέ weggelassen, um der Sentenz eine selbständigere Form zu geben.

[4]) Der Ausfall des Artikels τοῦ hat für die Übersetzung keine Bedeutung.

[5]) Das ἢ κρίν. statt καί nach Codd. A. B. K. Sinait. ꝛc., Tischendorf.

[6]) Das in der Recepta fehlende καὶ κριτής ist nach A. B., vielen Minuskeln und fast allen Versionen von Lachmann und Tischendorf ergänzt. Auch der Sinait. ist dafür.

[7]) Die Lesarten ὁ κρίνων und τὸν πλησίον sind nach A. B. Sinait. ꝛc. gegen die Lesarten der Recepta: ὃς κρίνεις und τὸν ἕτερον, festgestellt.

[8]) Tischendorf nach A. G. I. ꝛc. σήμερον καὶ αὔριον, was auch bedeutender ist als ἢ αὔρ.

[9]) Lachmann und Tischendorf nach B. ꝛc., einigen Minuskeln, Vulg. ꝛc. lesen das Futurum statt des Konjunktivs der Recepta. Auch sachlich viel passender. Cod. A. hat zuerst zwei Konjunktive, dann zwei Indikative.

[10]) Das ἕνα von Cod. B. und Lachmann ausgelassen, was nicht entscheidend ist.

[11]) Der Plural τά nach A. und Lachmann ist jedenfalls sprechender als τό nach G. I. — Tischendorf.

[12]) Das γάρ nach ἀτμίς, von Lachmann nach A., Vulg. ꝛc. ausgelassen, macht den Ausdruck schwieriger, aber auch lebhafter. Im Sinait. fehlt ἀτμ. γάρ ἐστ.

[13]) Die Lesart ἐστε ist durch A. B. I. ꝛc. festgestellt.

[14]) Das καί statt δέ von A. B. ꝛc. bezeugt.

wir leben[1]) und werden dies oder das thun; *nun aber rühmet ihr euch mit euren [eitlen] Vorspiegelungen; alles Rühmen solcher Art ist böse. *Dem nun, wer weiß Gutes zu thun und es nicht thut, dem gereicht es zur Sünde. 16 17

## Exegetische Erläuterungen.

1. Inhalt: Der Vorwurf des drohenden Abfalls (V. 4). — Aufforderung der Leser zu einem besseren und höheren Trachten (V. 5. 6). — Die Grundzüge ihrer Bekehrung zu Gott nach theokratischen Grundgedanken (die neue Huldigung des Gottesvolkes, das Nahen, die Reinigung, die Heiligung, die Bußtrauer und die Demütigung gemäß ihrer Situation), V. 7—10. — Die Erneuerung des Verhaltens gegen die Brüder (V. 11. 12). — Die Einkehr von ihrem unstäten, gewinnsüchtigen und eigenwilligen Vagiren durch die Welt unter dem Aufmerken auf den herannahenden Gerichtssturm (V. 13—15). — Die Rüge ihrer falschen Sicherheit und die Verwarnung ihres Gewissens (V. 16. 17).

2. Der Vorwurf des drohenden Abfalls (V. 4). **Ihr Ehebrecherinnen, wisset ihr nicht.** Die Thatsache, daß die meisten Ausleger für die Recepta sind trotz der Autoritäten, also lesen: Ihr Ehebrecher und Ehebrecherinnen, erklärt Huther mit Recht daraus, daß man den Begriff in seiner eigentlichen Bedeutung nahm, „wie dies auch Augusti, Lachm., Winer ausdrücklich thun". Man könnte sich aber nichts Maßloseres denken, als daß Jakobus alle Judenchristen im buchstäblichen Sinne Ehebrecher und Ehebrecherinnen schelten sollte. Dagegen ist es ganz der alttestamentlichen Symbolik gemäß, daß der Apostel den judaistischen Hang zum Abfall von dem lebendigen Offenbarungsgott als Ehebruch bezeichnet, nach Ps. 73, 27; Jes. 57, 3; Ezech. 23, 27; Hoseas; Matth. 12, 39; 16, 4; 2 Kor. 11, 2; Offenbarung 2, 22. Es ist nur zu verwundern, daß man nicht von dieser Stelle aus die symbolische Ausdrucksweise des ganzen Briefes, insbesondere auch die symbolische Bedeutung der Reichen (Kap. 2 und Kap. 5) erkannt hat. Auffallend ist bei dieser Erklärung nur der Ausdruck: ihr Ehebrecherinnen, den Theile nicht ganz passend findet, Wiesinger in Bezug auf die einzelnen singulär nennt, während Huther bemerkt, der Ausdruck sei auf die Gemeinden zu beziehen. Zudem ist jedoch zu beachten, daß der Ehebruch im symbolischen Sinne nach dem Alten Testamente und nach der Natur des Bildes auf die weibliche Seite fällt, als Abfall der Braut des Herrn. Dazu kommt, daß hier schon nicht mehr die judenchristlichen Gemeinden vorzugsweise angeredet werden, sondern das Judentum überhaupt, wie es nach dem vorigen Abschnitt in die verschiedensten Judentümer zerfallen war. Der Plural deutet also auch wohl diesen Zerfall an, nicht bloß die einzelnen Synagogen, sondern auch die einzelnen Parteiungen. — **Wisset ihr nicht.** Eben nach eurem theokratischen Beruf zum Bunde mit Gott gegenüber der ungöttlichen Welt und nach eurer Lehre und eurem Bewußtsein. — **Daß der Welt Freundschaft.** D. h. die Befreundung und Verbindung mit der ungöttlichen Welt (Kap. 1, 27; vgl. 1 Joh. 2, 15), nicht aber lediglich der Hang nach den weltlichen Gütern (Theile u. a.), oder die weltlichen Begierden (Laurentius), oder beides zusammen (de Wette). Die Welt wird in diesem Gegensatz personifizirt; es ist die Abgötterei in ihrem Gesamtbilde, die sich selbst vergötternde, vergötterte Eitelkeit (d. h. im Hang nach dem Unpersönlichen sich bethätigende Ungöttlichkeit) der Menschheit zusammengefaßt mit der durch sie vereitelten gesamten Erscheinungswelt. Die judaistische, vorzugsweise aktiv zu fassende Freundschaft mit der Welt bestand eben in dem chiliastischen Begehren des Genusses einer nur hierarchisch fromm gefärbten Weltherrlichkeit (in sinnlichem Genuß, Ehre und Herrschaft; vgl. Matth. 4). Man muß beachten, daß diese eitle Weltsucht sich in die Form frommer Weltflucht verhüllte (der Haß gegen das Heidentum, selbst gegen heidenchristliche, angebliche Unreinigkeit). — **Gottes Feindschaft ist.** Auch hier ist die vorwaltend aktive Bedeutung festzuhalten, „weshalb die meisten Ausleger es geradezu durch ἔχθρα εἰς θεόν (Römer 8, 7) erklären" (Huther). Lachmann hat sogar nach dem inimica der Vulgata die Lesart ἐχθρά aufgenommen, wodurch das Gewicht des Gedankens sehr geschwächt wird. — **Wer also gewillt ist, Freund zu sein.** Die Folgerung aus dem Vorigen. Ὃς βουληθῇ. Die Schwierigkeit, welche man in diesem Ausdruck gefunden hat, weil er eine vorsätzliche Wahl des Bösen zu involviren scheint, fällt weg, wenn man den formalen und materialen Vorsatz unterscheidet. Einen förmlichen Vorsatz, sich der Welt hinzugeben, konnte freilich der Apostel seinen Lesern nicht zutrauen. Ganz anders stand es

[1]) Die Lesarten ζήσομεν und ποιήσομεν nach den Codd. A. B. Sinait. ꝛc., Lachmann, Tischendorf.

mit dem materiellen Vorhaben, in Weltsucht eine Richtung einzuschlagen, welche die Weltfreundschaft involvirte. So aber stand es eben mit dem aufrührerischen Chiliasmus der Juden, selbst mit dem Weltsinn judaistischer Christen. Und in diesem Sinne ist allerdings durch den Ausdruck erstlich der wissentliche Vorsatz (Baumgarten) betont, zweitens zugleich der Gegensatz gegen das schon verwirklichte Thun. Wer auch nur noch im Herzen der Welt sich ergeben hat (nicht etwa nach Wiesinger vorerst nur dazu geneigt ist), der ist als Gottes Feind schon hervorgetreten, weil sich die Stellung zu Gott mit der innerlichen Stellung entscheidet. Der Herr siehet das Herz an. Als eine verfehlte Auskunft erscheint es, wenn Huther betont, die Welt sei hier als ein Inbegriff von Personen zu denken, da dann die φιλία in einer Gegenseitigkeit bestehe. Daß die Welt durch einen Inbegriff von Personen repräsentirt wird, versteht sich wohl; es fragt sich aber, ob man die Personen als Personen würdigen, oder als unpersönliche Dinge zum Mittel der Selbstsucht entwürdigen will. Mit Recht aber bemerkt derselbe, daß das καθίσταται auch hier wie Kap. 3, 6 nicht abzuschwächen sei, sondern heiße: er stellt sich hin. Wir übersetzen: er tritt auf, weil dabei das vorläufig Innerliche der Stellung mehr festgehalten wird.

3. Aufforderung zu einem besseren und höheren Trachten (V. 5. 6). **Oder meinet ihr, daß die Schrift umsonst.** Die vorliegende Stelle ist eine der schwierigsten des Neuen Testaments, weshalb wir hier hinsichtlich der ausführlichen Erörterung auf die Kommentare verweisen müssen (s. Schneckenburger, Beiträge, S. 193; Huther, Wiesinger ꝛc.). Zunächst sind die eigentlich verzweifelnden Auslegungen zu beseitigen, die den Text verbessern wollen (s. die Note bei Huther, S. 166), sodann die Verknüpfung der Worte πρὸς φθόνον mit dem Vorigen: die Schrift sagt wider den Neid (du Mont), oder: meinet ihr, daß die Schrift zwecklos, neidisch rede (πρὸς φθόνον adverbiell, Gebser)? Das πρὸς φθόνον müßte dann dem λέγει vorangehen. Als eine von Huther zu gering angeschlagene Haupterklärung betrachten wir dann die von Beza, Grotius u. v. a.: Der Geist des Menschen hat von Natur einen Hang zum Neide. In dem Falle hätte man an das Schriftwort vom Neide des Kain und ähnliche zu denken. Dagegen spricht aber, 1) daß der Geist bezeichnet wird als ein solcher, der in uns Wohnung machte, also von uns unterschieden wird, 2) daß das Subjekt zu dem Folgenden: μείζονα ꝛc., fehlen würde. Die erste Schwierigkeit würde nun wegfallen, wenn man das πνεῦμα als πνεῦμα φθόνον verstehen könnte nach Weish. Sal. 2, 24 = διάβολος, und Huther hat das Gewicht der ähnlichen Erklärung Semlers zu V. 7 zu wenig gewürdigt, wenn er sagt: „ihrer Seltsamkeit wegen stehe hier Semlers Bemerkung zu dieser Stelle: Jakobus, Paulus, Petrus, Judas, uno quasi ore id confirmant, opus esse, ut Romanis et sic (!) deo se subjiciant, und hernach: τῷ διαβόλῳ, qui per πνεῦμα φθόνον vos suscitat adversus magistratum romanum etc." Allein das Fehlen des Subjekts bei μείζονα hält uns ab, diese Erklärung aufzunehmen, etwa so: Schon die Schrift bezeugt es, daß ein Geist sich unter uns niedergelassen hat, der jenen Neid erregt, welcher das spezifische Attribut jener Weltsucht ist, die unter uns die vorhin geschilderten Kriege und Streithändel hervorruft (s. das Buch Jonas). Eine minder haltbare Erklärung ist jedenfalls die, welche unter dem Geist den göttlichen Geist versteht, die betreffenden Worte aber als Frage lesen will: num ad invidiam proclivis est spiritus sanctus? minime (so Gabler und ähnlich Beda, Calvin u. v. a.). Wenn die Citation der Schrift vorangeht, so kann man nicht wohl einen Satz in Frageform erwarten. Am entschiedensten tritt gegenwärtig die Erklärung von de Wette, Huther u. a. auf, Huther: Oder meint ihr, daß die Schrift in leerer Weise spricht? (Nein) neidisch begehrt (unser) der Geist, der in uns Wohnung gemacht hat, gibt aber (um so) größere Gnade. Deshalb spricht er ꝛc. — Schon die Einschaltungen lassen das Gezwungene dieser auch von Schneckenburger u. a. vertretenen Auslegung erscheinen. Wir haben gegen diese Erklärung Folgendes: 1) ist der Anthropomorphismus: bis zum neidischen Verhalten liebt uns der Geist Gottes, zu stark. Von dem ζῆλος, der Eifersucht Gottes in dem Eheverhältnis zu seinem Volk, mag die Rede sein, aber ζῆλος ist noch nicht φθόνος; letzterer erscheint überall in der Schrift als eine Quelle des Bösen. Dazu kommen 2) die geforderten Ergänzungen, sowie der mangelhafte Gegensatz: er gibt aber um so größere Gnade ꝛc. Noch dunkler aber auf den ersten Anschein wird die Ausdrucksweise, wenn man mit Wiesinger τὸ πνεῦμα als Objekt verstehen will vom Menschengeiste und als Subjekt Gott hinzudenken: neidisch verlangt die göttliche Liebe nach dem Gegenstand ihrer Liebe, nämlich nach dem Geist des Menschen aus Gott, der Gott oder der Welt sich zuwendet. Erinnern wir uns nun auch daran, daß unmittelbar vorher θεός genannt worden, so bleibt doch erstlich das neidische Lieben stehen, und

sodann erscheint es als ein solches, das nur gerichtet ist auf den Geist. Dies spricht auch gegen die ähnliche Erklärung Theiles, der nur statt θεός ergänzt ἡ γραφή. Wollte man übrigens die Erklärung Wiesingers oder Huthers festhalten, so müßte man auf die Bibelstelle 2 Mos. 20, 5 zurückgehen. Die Eifersucht Gottes wäre ausgedrückt darin, daß er die Missethat der Abgötterei (= Ehebruch) heimsucht an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied, und der Gegensatz: ich thue Barmherzigkeit in die Tausende ꝛc. fände seinen adäquaten Ausdruck in dem μείζονα δὲ δίδωσι χάριν. Was nämlich das fragliche Citat anlangt, so haben sich darüber die verschiedenen Konjekturen gebildet, die wir kurz anführen nach Huther: 1 Mos. 6, 3. 5 (Grotius), 1 Mos. 8, 21 (Beza, Erasmus ꝛc.), 4 Mos. 11, 29) Witsius), 5 Mos. 5, 9 (Schneckenburger) 5 Mos. 32, 21 (Heisen), Ps. 119, 20 (Clericus), Sprichw. 21, 10 (Michaelis), Hohel. 8, 6 (Coccejus), Weish. Sal. 6, 12 (Wetstein). Noch andere haben auf neutestamentliche Stellen, oder auf eine verlorne Prophetenstelle, oder eine Stelle aus dem Testament der zwölf Patriarchen, oder auf ein Kollektivwort aus verschiedenen Aussagen der Schrift gerathen. Nach Huther aber soll nicht von einem Citat die Rede sein, sondern eine Aussage des Jakobus vorliegen und ἡ γραφὴ λέγει entweder auf den vorhergehenden Gedanken oder auf die V. 6 nach διὸ λέγει angeführte Stelle: ὁ θεός ꝛc. zu beziehen sein. Nach den angeführten Erklärungen fällt immer noch die Erklärung von Luther (Gomarus, Bengel u. a.) bedeutend ins Gewicht: den Geist gelüstet wider den Haß = invidia (vgl. Gal. 5, 17); und dafür wären als Schriftstellen besonders anzuführen: Ps. 37, 1 ff.; V. 34 ff.; Ps. 73, 3 ff. Daß πρὸς φθόνον sprachlich dasselbe sagen könnte, was κατὰ φθόνου, und ἐπιποθεῖν könnte gefaßt werden gleich dem ἐπιθυμεῖν, dies kann Huther schwerlich mit Erfolg bestreiten. Immer aber fehlt uns noch das Subjekt für die Worte μείζονα δὲ ꝛc., und wir werden darauf getrieben, dieses in dem πνεῦμα selbst zu erkennen. Dann ist es der göttliche Geist in den Gläubigen, wie er einerseits ein Sehnen in ihnen vermittelt über alle Weltlust hinaus (Röm. 8, 23—26) und anderseits auch eine Gnade vermittelt, welche über alles Sehnen, Bitten und Verstehen hinaus ist (1 Kor. 2, 9; Ephes. 3, 22). Wir verstehen demnach die Stelle so mit Beziehung auf Ps. 37, 1 und Ps. 73, 3: dem Neide gegenüber und entgegen (welcher die eigentliche Grundform eurer Weltsucht und die Seele eurer Kriege, Streithändel und Aufstände ist) äußert ein höheres Sehnen (ἐπιποθεῖ emphatisch) der Geist, der unter uns Wohnung machte, und nicht vergebens; denn eben er auch vermittelt die Gnade, die noch über unser Sehnen in ihm hinausgeht. Die Juden wurden durch den Neid ihrer Weltsucht ungläubig gegen das Christentum (Apostelg. 13, 45; Kap. 22, 22), aufrührerisch gegen die Römer; der Geist aber, der sich von Abel an bis auf Asaph (Ps. 73) und von ihm und den Propheten bis auf die Christen in den wahren Theokraten bethätigte, sehnte sich im Zusammenstoß mit ihm, über ihn und über seine Objekte hinaus nach dem Unvergänglichen. Und wie sich der Neid in den Übermütigen offenbart, denen Gott widersteht, so jenes Sehnen in den Demütigen, denen er Gnade gibt. Wir wollen demgemäß unsere Auffassung der Stelle in einer Paraphrase darlegen. Die Weltfreundschaft, deren eigentliche Seele der Neid ist, und die Gottesfreundschaft, deren eigentliche Seele das Sehnen des Geistes ist, schließen einander aus und sind sich feindlich einander entgegengesetzt. Dafür dient die Schrift zum Beweis. Denn was unser Verhältnis zu Gott anlangt, so sagt sie nicht ohne Grund: Dem Neide als der eigensten Gestalt des Weltgeistes zum Trotz oder im Gegensatz zu ihm steht das starke Sehnen des göttlichen Geistes, der in uns Wohnung gemacht hat, sofern er vereint mit unserm Geiste der Geist des Gebets, des Verlangens nach den überweltlichen Gütern ist, wogegen er dann als der Geist des göttlichen Trostes und Friedens uns eine Gnade vermittelt, welche noch größer ist als unser Sehnen. Was aber das Verhältnis Gottes zu uns betrifft, so sagt darüber die Schrift: Den Übermütigen, Hoffärtigen, die mit dem Geist des Neides eins sind, widerstehet Gott, den Demütigen aber, welche eins sind mit den Armen im Geist, gibt er Gnade. Über die Bedeutung des πρός: im Vergleich mit, im Verhältnis zu, oder: im Gegensatz zu, vgl. die Lexica. Der Ausdruck wäre bestimmter dieser: πρὸς τὸ ποθεῖν τοῦ φθόνου ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα. — Der Komparativ: größere Gnade, ist also nicht zu beziehen auf den Gegensatz: was die Freundschaft der Welt gibt (Beda, Gebser u. a.), oder: eo majorem, quo longius recesseris ab invidia (Bengel), oder nach einem unklaren Gedanken: im Vergleich mit dem Falle, daß das πρὸς φθόνον ἐπιποθ. nicht stattfände (Wiesinger, de Wette, Huther). Es ist das größere Maß des tröstenden und befriedigenden Geistes im Verhältnis zu dem sehnenden. Διὸ λέγει, nämlich dieselbe Schrift, nicht τὸ πνεῦμα. Das διό steht ganz passend: demgemäß wie sie redet von unserm

Verhältnis zu Gott, redet sie auch von dem Verhältnis Gottes zu uns. Die betreffende Stelle Sprüchw. 3, 34 nach der Sept., wobei ὁ θεός statt κύριος gesetzt ist. Die ὑπερήφανοι (der Begriff Röm. 12, 16: τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες ist nicht ganz der gleiche) sind dieselben wie die Reichen Kap. 5, 1, oder in der Bergpredigt bei Luk. 6, 24 ff. Und so sind auch die ταπεινοί die Armen, Niedrigen, Elenden im symbolischen Sinne, wie sie das Alte Testament tröstet, oder die Armen im Geist, die Leidtragenden, Sanftmütigen und Barmherzigen der Bergpredigt.

4. Die Grundzüge der Bekehrung zu Gott, wozu die Leser aufgefordert werden, nach theokratischen Grundgedanken. Die neue Huldigung des Gottesvolks. Das Nahen. Die Reinigung. Die Heiligung. Die Bußtrauer und die Demütigung gemäß ihrer Situation (V. 7—10). **So macht euch nun Gott unterthänig.** Von hier an folgt eine Reihe von theokratischen Begriffen in neutestamentlicher Erfüllung oder Vollendung, in denen sich die einzelnen Momente der israelitischen Bekehrung nach ihrer geordneten Folge bedeutsam abspiegeln; was von der Exegese zu wenig beachtet scheint. Macht euch Gott unterthänig, werdet wieder rechte Unterthanen Gottes als sein Volk im Gegensatz gegen den Hang zum Abfall; dies ist das erste und das ganze, eine Ermahnung nicht lediglich an die entschiedenen ὑπερήφανοι gerichtet. Calvin betont es, daß nicht im allgemeinen vom Gehorsam gegen Gott die Rede sei, sondern speziell von der submissio. Wenn freilich Semler sagte, sie würden ermahnt: ut Romanis se subjiciant, et sic deo, so ist das umzukehren: erst sollten sie Gott unterthänig sein und infolge davon auch der über sie verhängten Gewalt. Ihre Beugung unter die Herrschaft des lebendigen Gottes sollte sich allerdings auch darin bethätigen, daß sie sich in die neue Ordnung der Dinge, die Verwandlung des Judentums ins Christentum, die Einheit der Juden und Heiden im Christentum und die bestehende Herrschaft der heidnischen Römer demütig schickten. — **Widerstehet aber dem Teufel.** Nicht bloß weil er der Feind Gottes und der Fürst dieser Welt ist, durch deren Reize sie sich verlocken lassen, sondern insbesondere auch der Dämon der Selbstüberhebung und des Neides, der sich in einen Engel des Lichts verkleidet, indem er ihnen vorspiegelt, seine Versuchung zum aufrührischen Wesen sei ein Aufruf von Gott (Kap. 1, 13). Halbheit und Zweifel geben dem Versucher Frechheit und Macht, entschlossener Mut in Gott und Widerstand entlarvt ihn in seiner Ohnmacht; denn der wahre Mut und die wahre Macht sind von Gott, die Macht des Satans ist eine lügnerische Scheinmacht (Matth. 4). Nur in der Selbstversuchung des Menschen kann die Versuchung des Satans wirksam werden. — **Nahet euch zu Gott.** Auf die Huldigung des Gottesvolkes folgt das Nahen zu Gott. Das נָגַשׁ oder קָרַב im Verhältnis zu Gott ist ein spezifisch-theokratischer Begriff. 2 Mos. 20, 21; 24, 2; 3 Mos. 16, 1; Ezech. 40, 46; vgl. Jes. 29, 13; Hebr. 7, 19; daher der Ausdruck: Korban, was Gott geweiht oder geopfert ist. Hier ist das Nahen im neutestamentlich-realen Sinne gemeint: bekehret euch. Damit ist das Gebet insbesondere gemeint, doch nicht ausschließlich. — **Und er wird sich nahen zu euch.** Mit der Antithese: widerstehet dem Teufel und er wird fliehen von euch, korrespondirt die Antithese: nahet euch zu Gott und er wird sich nahen zu euch (s. 2 Chron. 15, 2; Jes. 57, 15; Zach. 1, 3). — **Reiniget eure Hände.** Die erste spezielle theokratische Handlung. Der Ausdruck bezieht sich auf die levitischen Reinigungen, den negativen Teil der levitischen Buße, die Absonderung von der Welt. Schon die Propheten haben diese symbolische Reinigung zur ethischen Reinigung vertieft oder vielmehr ethisch nach ihrer tieferen Bedeutung gedeutet. S. Jes. 1, 15. 16; Ps. 18, 21; 24, 4: unschuldig an Händen und reinen Herzens. Die Hände sind das Organ und Symbol der sittlichen Handlungen. Die Hände reinigen heißt also Buße thun (Pott) und sich scheiden von den bösen Werken, besonders von der Lieblosigkeit und dem Unrecht. Mit dieser Aufforderung beginnt nicht erst die Aufforderung zur Bekehrung (Huther); diese liegt in dem Wort: macht euch Gott unterthänig, das sich in zwei Momente verzweigt, das negative: dem Teufel widerstehen, das positive: zu Gott nahen. Dieses zu Gott Nahen verzweigt sich dann wieder in die Reinigung und in die Heiligung im engern Sinne. — **Heiliget eure Herzen.** Die reale Heiligung des Lebens für Gott besteht in der Heiligung des Herzens, seiner Hingebung an Gott (Ps. 51, 12. 18. 19; Spr. 23, 26; Jer. 31, 33; 1 Petri 3, 15 ꝛc.). In Beziehung auf die Reinigung der Hände steht die Anrede: ihr Sünder, in Beziehung auf die Heiligung der Herzen: ihr Doppelherzigen. Der Ausdruck ἁγνίσατε hat auch wohl eine besondere Beziehung zu der Unkeuschheit der Herzen, welche eine Quelle des religiösen Ehebruchs ist. Wankelmut und Unkeuschheit sind hier gleich, ebenso gegenüber die Einfalt oder Ent-

schlossenheit und die Keuschheit. — Sünder sind sie im besonderen Sinne nach theokratischem Begriff, insofern sie durch ihre bösen Handlungen (Kap. 2, 3) im Begriffe sind, sich selbst zu exkommuniziren, mit dem Banne der realen Gemeinde Gottes zu belasten (Zöllner und Sünder = der Synagogendisziplin Verfallene); der Grund davon aber liegt in ihrer Doppelherzigkeit, ihrem Wankelmut (Kap. 1, 7. 8), in ihrem bösen Schwanken zwischen Gott und Welt, zwischen Christentum und Abfall. Fast zum Überfluß erinnert Calvin: non duo hominum genera designat, sed eosdem vocat peccatores et duplices animo. Daß bei diesem Aufruf der eigenen Selbstthätigkeit die Gnade Gottes vorausgesetzt wird als die Quelle der Kraft, ergibt sich aus V. 6 und 8. — **Fühlet euch elend und trauert.** Damit ist nun wohl nicht bloß diejenige Trauer bezeichnet, wie sie die Buße des einzelnen einleitet und begleitet, sondern das Vorbild sind die alttestamentlichen, außergewöhnlichen Bußakte, wie sie in Situationen besonderer Verschuldung und Gefahr die ordentlichen Akte: Reinigungen und Heiligungen oder Opferungen, noch ergänzten (2 Mos. 33, 4; Richter 2, 4; Kap. 21, 2; 1 Sam. 7, 6 ꝛc.). — Das Verbum *ταλαιπωρεῖν* (im Neuen Testamente nur hier; das Adjekt. Röm. 7, 24; Offenb. 3, 17; das Substant. Röm. 3, 16; Jak. 5, 1) bezeichnet zunächst äußere Arbeitsnot, Mühe, Drangsal, dann das innere Gefühl des Elends über äußere und innere Not. Grotius hat es ohne Grund mit katholischen Theologen auf Kasteiungen bezogen. Die jüdischen Fasten und andere Kasteiungen als Symbole der Bußtrauer sind allerdings Vorbild, die christliche Bußtrauer aber soll sich nicht wieder in gesetzliche Symbolik verwandeln. — **Trauert und weinet.** S. Neh. 8, 9; Mark. 16, 10; Luk. 6, 25; Offenb. 18, 15. 19. Das Anlegen von Trauerkleidern oder Sitzen im Sack und Asche (Grotius) kann auch hier nur Vorbild eines neutestamentlichen innerlichen Leidtragens sein (2 Kor. 7, 10). — **Euer Lachen verkehre sich** (Jes. 65, 13; Luk. 6, 25). „Jakobus geht von der äußeren Kundgebung (*γέλως-πένθος*) auf den inneren Zustand (*χαρά-κατήφεια*) über" (Huther). — *Κατήφεια*, das Niederschlagen der Augen im eigentlichen und im figürlichen Sinne. Die Beschämung, Niedergeschlagenheit, *ἅπαξ λεγόμ.* (Luk. 18, 13). — **Demütiget euch vor dem Herrn.** Der Grundgedanke der alttestamentlichen Führungen und die alttestamentliche Grundregel des frommen Verhaltens und der ihm gegebenen Verheißung; darum in der Erniedrigung und Erhöhung Christi zur plerosis gekommen und im Leben der Gläubigen real darzustellen (Röm. 6, 4; Hiob 5, 11; Ezech. 21, 26; Matth. 23, 12: Luk. 14, 11; 1 Petri 5, 6; vgl. Sir. 2, 17). Wie das Demütigen sich innerlich in der Beugung der Buße vor Gott (*ἐνώπιον κυρίου*), äußerlich in dem geduldigen Ertragen der von ihm verordneten demütigenden Knechtschafts- und Niedrigkeitslage (*ὑπὸ τὴν χεῖρα τοῦ θεοῦ* 1 Petri 5, 6) bethätigen soll, so wird die Erhöhung auch von dem innern Bewußtsein der Erhabenheit, Freiheit und Herrlichkeit in der Gotteskindschaft ausgehen und sich äußerlich in der zukünftigen Herrlichkeit, die auch schon diesseits ihre Vorfeier hat, vollenden. Der Ausdruck *κύριος* mag nicht geradezu Christus heißen, wie Grotius will; er heißt aber auch nicht *θεός* im Gegensatz gegen Christus, wie Huther u. a. wollen. Jakobus will den lebendigen Offenbarungsgott eben in Christo erkannt sehen.

5. Die Erneuerung des Verhaltens gegen die Brüder (V. 11. 12). **Verunglimpfet einander nicht, Brüder.** Nach Huther soll diese Ermahnung durch einen milderen Charakter als die vorhergehende, sowie durch den Gegensatz der Ansprache *ἀδελφοί* gegen das vorhergehende *μοιχαλίδες* ꝛc. verrathen, daß Jakobus sich hier wenigstens vorzugsweise an andere wende, nämlich an solche, „die durch das weltliche Treiben der andern sich das zu thun veranlaßt fühlten, wovon er hier abmahnt". Richtiger faßt Wiesinger den Übergang: „Der Zusammenhang ist: demütigen sie sich so vor Gott, so dürfen sie auch die Demut im Urteil über den Bruder nicht verleugnen. Er ermahnt daher, die Selbstüberhebung im Richten anderer von sich zu thun, die nach ihrem wahren Grunde ein anmaßendes Eingreifen in das Richteramt Gottes ist. Der Schluß entspricht dem Anfange: weltliche Hoffart die Quelle des Streits, demütige Unterwerfung unter Gott das Ende desselben." Doch setzt auch er hinzu: „er denkt hier mehr an die Unterdrückten." Es ist jedoch kein Grund vorhanden, hier schon einen bestimmten Übergang von einer Klasse zur andern anzunehmen. Afterreden und Richten war die Seele des fanatischen Treibens im Verhältnis zu den Brüdern. Auch Kap. 3, 1 redet er die Brüder an, obschon er die stärksten Worte folgen läßt. — Das Wort *καταλαλεῖν* hier und 1 Petri 2, 12; 3, 16. Es bezeichnet nicht nur die böse Nachrede (Afterreden nach Luther), sondern auch die böse Widerrede. — **Wer seinen Bruder.** Die Partizipien *καταλαλῶν* und *κρίνων* sind stärker als der Indikativ: wem

das eigen ist, daß er verunglimpft ꝛc. Nach Huther soll das *καταλαλεῖν* zwar immer das *κρίνειν* = aburteilen in sich schließen, aber nicht umgekehrt. So wäre ersteres der stärkere Begriff, wir halten letzteres dafür. Das *κρίνειν* schreitet von dem liebloſen und darum gehässigen und falschen Beurteilen des Nächsten zu dem gleichartigen Verurteilen fort. Wenn Wiesinger sagt: „an den Streit zwischen Juden- und Heidenchristen zu denken, bietet der Kontext nicht den mindesten Anlaß," so veranlaßt doch der Geist des ganzen Briefes, daran wohl zu denken, obschon das *ἀλλήλων* beweist, daß hier von den inneren Spaltungen des Judentums zunächst die Rede ist. Besonders aber sind wohl die Beschimpfungen und Beschuldigungen gemeint, welche die Juden als Judaisten und unfreie Judenchristen auf die gläubigen und gläubigeren Juden wälzten. Darauf besonders führt die Fortsetzung: wer seinen Bruder verunglimpft ꝛc., der verunglimpft das Gesetz. Mit Recht bemerkt Schneckenburger, die Bezeichnung des Geschmähten mit dem Brudernamen betone das besonders Verwerfliche der Schmähung. Indessen zeigt das Folgende, daß der Apostel mit diesem Ausdruck noch eine weitere Konsequenz beabsichtigt. Wie er Kap. 1, 25 und Kap. 2, 9 ff. unter dem *νόμος* das alttestamentliche Gesetz in seiner neutestamentlichen Erfüllung verstanden hat, so auch hier. Daher ist zwar der Gedanke Huthers richtig: durch das Schmähen und Verurteilen des Bruders wird das Gesetz als das Gesetz des christlichen Lebens und insbesondere der Liebe selber geschmäht und verurteilt, indem es dadurch als ein nicht zu Recht bestehendes zurückgewiesen wird, allein der Gedanke des Apostels ist doch wohl umfassender: die Verurteilung des Bruders von dem Standpunkte fanatischer Motive aus ist eine Verurteilung des wesentlichen *νόμος* nach seinem innern evangelischen Sinne selbst, besonders in seiner Tendenz: zu retten, nicht zu verdammen. Die Verurteilung des Bruders ist so in allen Fällen nicht bloß ohne das Gesetz und gegen das Gesetz, sondern sie fällt auch auf das Gesetz selbst. In dem Falle, wo die Juden die Christen richteten, war das ganz klar; sie richteten die ganze Offenbarung (Joh. 5, 45. 46), aber auch mit einem umgekehrten Richten des Christen über den Juden wurde der Herzpunkt des Gesetzes: die Verheißung der Gnade, gerichtet. Es ist eine Abschwächung des Gedankens, wenn de Wette in dem betreffenden Ausdruck nur eine uneigentliche pointirte Rede finden will, die Mißachtung des Gesetzes bezeichnend. Sicher nicht ganz falsch (wie Huther meint) verstehen Grotius, Baumgarten, Hottinger unter *νόμος* die christliche Lehre, und finden hier den Gedanken ausgesprochen, daß, wer seinem Nächsten willkürliche Gebote auferlegt, die christliche Lehre als eine mangelhafte bezeichne und sich insofern zum Richter über dieselbe aufwerfe. Denn gerade so macht es der Verurteilende; mit einem falschen Standpunkt, namentlich engherziger Satzung, stellt er sich richtend über das Wort der Offenbarung, das keinen Menschen lieblos beurteilt, keinen absolut verurteilt wissen will, am wenigsten den, der in ihm selber seinen Standpunkt genommen hat. — **Wenn du aber das Gesetz richtest.** D. h. wenn du dich verurteilend über dasselbe stellst. — **So bist du nicht des Gesetzes Thäter.** Obwohl du dich rühmest, ein Eiferer für dasselbe im höchsten Maße zu sein. — **Sondern Richter.** Es fragt sich, ob dies heißen soll: ein Richter, der von einem andern Standpunkte aus das Gesetz selber richtet und verurteilt, also ein gottesfeindlicher Widersacher des Gesetzes, Anomist in höchster Potenz (so daß bei *κριτής* der Genitiv *νόμου* zu ergänzen, wie Neander, Wiesinger u. a. wollen), oder ob *κριτής* den Richter schlechthin bezeichnen soll, der das Gesetz verwaltet, indem er die Menschen richtet. Diese Erklärung setzt Huther der vorigen gegenüber, mit dem Bemerken, durch jene entstehe eine Tautologie zwischen diesem Satz und dem vorigen, der Gegensatz: Thäter und Richter werde dadurch geschwächt und im folgenden sei nicht von einem Richten des Gesetzes, sondern des Menschen die Rede. Was nun die Tautologie anlangt, so entsteht eine solche nicht bei der ersten Erklärung, da wir hier die Steigerung des Gedankens haben: nicht Thäter, sondern Verurteiler des Gesetzes. Sodann ist der Gegensatz: Beobachter und Verächter des Gesetzes doch noch stärker als der andere: Thäter und Richter des Gesetzes. Endlich ist der Begriff: Verurteiler des Gesetzes, mit dem vorigen begründet. Übrigens ist das Verhältnis so, daß der Antirichter stets auch Pseudorichter ist, wie der Antichristus stets auch Pseudochristus. — **Einer ist der Gesetzgeber und Richter.** Er ist einer, worauf der Nachdruck liegt, nicht bloß im Gegensatz gegen alle Menschen, die das nicht sind, sondern auch in der Einheit des Gesetzgebers und Richters (Morus), welche keinen solchen Widerspruch zwischen dem Geist des Gesetzes und dem Geist des Gerichtes aufkommen läßt, wie er vorhanden sein müßte, wenn das Richten der Judaisten berechtigt wäre. Seine Macht zu richten hat sich nun aber entfaltet als das Vermögen zu retten oder selig zu machen in erster Linie, zu verderben

oder zu verdammen in zweiter Linie. Also das Folgende nicht weitere Aussage: der kann selig machen ꝛc., wie Luther übersetzt, sondern die Charakteristik: der, der es vermag. Damit ist wenigstens angedeutet, daß der Richter der Gott des Evangeliums ist, der nach dem Glauben oder Unglauben selig macht oder verdammt (Mark. 16, 16). — Als dieser *δυνάμενος* erweist er sich thatsächlich und legitimirt damit sein ausschließliches Richterrecht. — Bengel: Nostrum non est judicare, præsertim cum exequi non possimus. — **Wer aber bist du.** Nämlich ohnmächtig jener richterlichen Majestät und Macht Gottes gegenüber, dazu selber als Sünder des Gerichtes schuldig und der Gnade bedürftig (s. Röm. 14, 4). — **Der du richtest.** Eigentlich dich auf das Richten legst: *ὁ κρίνων*, mit dem Artikel, worauf Schneckenburger aufmerksam macht. Offenbar aber leitet dieses Wort auch den folgenden Ausspruch ein, nach welchem diesen Richtenden selbst ein großes Gericht bevorsteht.

6. Die Einkehr von ihrem unstäten, gewinnsüchtigen und eigenwilligen Vagiren durch die Welt unter dem Aufmerken auf den herannahenden Gerichtssturm (V. 13—15). **Wohlan nun, ihr, die ihr saget.** Nach Huther, welcher sich auf viele Vorgänger beziehen kann (Oecumenius, Beda, Semler, Pott, Hottinger ꝛc.) soll Jakobus hier nicht Gemeindeglieder im Auge haben, sondern die Reichen; nämlich nach der von ihm früher über die Reichen gegebenen Erklärung: reiche Juden. Gebser u. a. widersprechen dieser Auffassung; nach Wiesinger wird nur eine besondere Klasse der Leser angeredet. Im Grunde aber entzieht sich die Anrede des Apostels jeder bestimmten äußern Klassifizirung. Sein Brief ist an die zwölf Stämme gerichtet zu Handen der Judenchristen, d. h. an diese zunächst, aber an diese mit der Intention, daß sie mit dem Briefe missioniren sollen unter ihren Brüdern. Wie aber Jakobus den Judaismus als eine solidarische Schuld und Verkehrtheit, die auf dem ganzen Volke lastet, wenn auch auf den ungläubigen Juden zumeist, ansieht, so ergehen auch seine Ermahnungen und Warnungen durch die Judenchristen an alle. Aber allerdings so, daß der Schwerpunkt der Anrede immer weiter von den Judenchristen fortrückt zu den Juden. Was nun unsern Abschnitt anlangt, so zeichnet er zwar noch ein gewinnsüchtiges, geschäftliches jüdisches Umtreiben in der Welt, dessen sich neben den Juden auch die Judenchristen teilweise schuldig machen konnten; er bildet aber offenbar den Übergang zu dem folgenden prophetischen Weheruf über die Reichen, d. h. über den verstockten Teil des jüdischen Volks, besonders die Leiter desselben, ist also vorzugsweise schon an die Juden gerichtet. — Der Aufruf *ἄγε νῦν* (hier und Kap. 5, sonst nicht im Neuen Testamente), nach Theile = age audite, hat ohne Zweifel Bezug auf die Ankündigung des Gerichts, die Kap. 5 ganz klar, hier aber schon in dunkler, drohender Andeutung hervortritt. Der Apostel will seine ahnungsvolle, bekümmerte Aussicht auf das Gericht, was seinem Volke bevorsteht, seinen Lesern mitteilen. Nach Grotius soll es heißen: jam ego ad vos, nach de Wette soll es zur Ablegung des betreffenden Fehlers auffordern, nach Huther u. a. soll es schon hier das *κλαύσατε* Kap. 5 vorbereiten. — **Ihr, die ihr saget;** *οἱ λέγοντες*, die ihr gewohnt seid, so übermütig und weltsüchtig zu reden. — **Heute und morgen.** S. die kritische Note. Allerdings drückt das *καί* nach Theile eine stärkere Zuversicht aus als das *ἤ*; der Reiseplan der rastlosen Händler ist ganz exakt. Nach Wiesinger soll das „und morgen" die verschiedenen Reiseprojekte Verschiedener andeuten, nach Huther soll es die für die beabsichtigte Reise festgesetzte Zeit der Dauer bestimmen. Nach V. 14 ist aber morgen ebenfalls hinzugefügt, um die falsche Zuversicht in dem Projekt zu rügen. Morgen steht also für die unbestimmte weitere Zukunft, die auf den heutigen Tag folgt, nicht bloß für einen zweiten Tag; denn eine Strecke von zwei Tagereisen brachte damals nicht weit. — **Wollen wir reisen;** werden wir reisen, *πορευσόμεθα* mit falscher prophetischer Sicherheit ausgesprochen. — **In die und die Stadt.** Ein Demonstrativum statt des Namens der Stadt, doch mit dem Nebengedanken, daß bald die eine Stadt, bald die andere das Ziel ist. — **Und wollen daselbst schaffen ein Jahr.** Das *ποιεῖν* mit einer Zeitbestimmung mag zunächst den Aufenthalt an einem Orte bezeichnen; es deutet aber wohl zugleich an, daß die betreffende Zeit geschäftig ausgekauft wird (Apostelg. 15, 33; 20, 3 ꝛc.). Doch nehmen wir das Verbum schaffen für wirken im geschäftlichen Betrieb. Die Bestimmung: ein Jahr drückt wieder nicht nur die falsche Sicherheit der Berechnung aus, sondern auch das rastlose, unstäte Verhalten; alsdann, denken sie, geht's weiter oder zurück. — **Und wollen machen Geschäfte.** Das rastlos folgende *καί*, wie das rastlos folgende Futurum sind ebenfalls malerische Ausdrücke, welche die maßlos falsche Sicherheit zeichnen. Bengel: Polysyndeton exprimit libidinem animi securi. Huther gibt seine Zustimmung zu der Bemerkung Kerns: „Vom Handeltreibenden ist hier nur beispielsweise die Rede, um das

auf das irdische Leben berechnete Treiben der Menschen, wie dasselbe in Gegensatz tritt mit dem Leben in Gott, zu charakterisiren." Ohne Zweifel ist es aber ein Beispiel, welches die sich schon entfaltende Hauptrichtung des damaligen Judaismus nach seiner weltlichen Seite bezeichnete; und offenbar hat der Apostel mit prophetischem Blick den Grundcharakter der dämonisch erregten Weltsucht seines Volkes, wie er sich in der Folgezeit immer mehr entwickelte, zum voraus dargestellt. — **Ja ihr, die ihr nicht wisset.** Das *οἵτινες* eigentlich: ihr, die ihr von solcher Art seid. — **Was morgen sein wird** (Spr. 3, 28; 27, 1). Der allgemeine Gedanke, daß der fleischlichen Sicherheit die Unwissenheit in betreff der Zukunft und die Flüchtigkeit des Lebens entgegentritt (Huther), hat hier doch auch eine prophetisch-historische Spitze. Also nicht bloß: ihr wisset ja als sterbliche Menschen nicht, ob ihr morgen noch leben werdet, sondern auch: ihr ahnt nicht, was euch mit unserm Volk in der nächsten Zeit bevorsteht. Man muß bedenken, daß ein apostolischer Greis diese Worte schrieb wenige Jahre vor jener großen Katastrophe, die nicht bloß in Jerusalem das höchste Elend und den Tod über viele Tausende brachte (und für den Jakobus gehörte auch Jerusalem und Judäa schon zu der Diaspora der zwölf Stämme im weiteren Sinne), sondern auch vorher schon in vielen Städten des römischen Reichs (Cäsarea, Scythopolis, Askalon, Damaskus, Alexandrien; Joseph. de bello Jud. II, 18, 1—8; 20, 2). — **Denn was ist euer Leben?** Welcher Art, *ποία*. Es ist nicht nur flüchtig und nichtig nach seiner physischen Art, es ist auch als das geistige Leben der Nation mit tödtlicher Krankheit und mit tödtlichem Verhängnis behaftet. — **Ein Dampf ja seid ihr.** Über das *γάρ*. s. die kritische Note. Die Lesart *ἐστέ* ist offenbar ein stärkerer Ausdruck als *ἐστί*, auf ihr Leben bezogen. „Sie selbst werden dadurch als ein Dampf bezeichnet, wie es Kap. 1, 10 gleichfalls von dem *πλούσιος* heißt, daß er wie die Blume des Grases vergehen wird" (Huther). Es fragt sich, ob die *ἀτμίς* Feuerdampf bezeichnen soll, wie Apostelg. 2, 19 in Verbindung mit *καπνοῦ*, oder Wasserdampf, also ein Nebelgebild, oder ob eine genauere Bestimmung gar nicht beabsichtigt ist. Wir möchten das erste annehmen: 1) wegen der naheliegenden Beziehung Apostelg 2, 19 und Joel 3, 1—5, 2) wegen der Hindeutung auf das Feuer, Kap. 5, 3, 3) wegen der größeren Flüchtigkeit des Rauchdampfes im Vergleich mit dem Wasserdampf, der sich in Wolkengebilden länger erhalten kann, und auch nicht eigentlich verschwindet, wenn er sich in Regen auflöst. Doch ist das eigentliche tertium comparationis allerdings die Flüchtigkeit des Dampfes, verwandt mit der Flüchtigkeit der Schattenbilder, Hiob 8, 9; Ps. 102, 12; 144, 4. In letzterer Stelle ist aber auch das Bild des Hauchs enthalten, wie Ps. 102, 4 das Bild des Rauchs. Auch möchte unsere Stelle zu der letzteren in näherer Beziehung stehen. — **Darauf auch** (wieder). Wenn man das *φαινομένη* betonte: in prächtiger Ausdehnung erscheinend, etwa wie eine Wolke im Lichtglanz, so könnte das *καί* übersetzt werden sogar: er nimmt nicht nur ab, er verschwindet sogar. Da jedoch die genannte Betonung beanstandet werden kann, so genügt die Erklärung des *καί* bei Huther: wie er erscheint, so verschwindet er wieder. So mußte bald darauf Israel als Nation in der Reihe der Nationen verschwinden. — **Anstatt daß ihr sagen solltet.** Diese Worte schließen sich an V. 13; die Parenthese V. 14 aber hat die Bedeutung einer verlängerten charakterisirenden Anrede. — **So der Herr will, werden wir leben.** S. die kritische Note. Nach der minder beglaubigten Recepta (*καὶ ζήσωμεν*), welcher die meisten Ausleger folgen, wird *καὶ ζήσωμεν* meist zum Vordersatz gezogen. Luther: So der Herr will und wir leben, werden wir dies oder das thun (Erasmus, Calvin, de Wette). Das zweite *καί* bezeichnet also dann den Nachsatz. Hier teilt sich der Vordersatz in die zwei hypothetischen Bestimmungen: so der Herr will und so wir leben. Nach Grotius u. a. wird das Ganze etwas anders gefaßt: so der Herr will, daß wir leben, dann wird auch das Weitere folgen, dann werden wir dies oder das thun; doch läuft dies auf die Fassung von Luther hinaus. Am unthunlichsten wird bei der Beibehaltung der Recepta das *καὶ ζήσωμεν* von Bornemann zum Nachsatz gemacht in dem Sinne: so laßt uns unsern Unterhalt suchen. Für die kritisch begründetere Lesart spricht auch der angemessenere Sinn. Nicht bloß das Thun ist abhängig von dem Willen des Herrn, sondern auch zu allererst das Leben. Also so der Herr will, werden wir leben und werden dann auch dies oder das thun (Wiesinger, Huther).

7. Die Rüge ihrer falschen Sicherheit und die Verwarnung ihres Gewissens (V. 16. 17). **Nun aber rühmet ihr euch.** Nun aber, d. h. anstatt so zu denken und so zu reden. Statt dessen rühmet ihr euch ꝛc., nach der vorläufigen Andeutung V. 15. — **Mit euren Vorspiegelungen.** Die *ἀλαζονεία* bezeichnet die Prahlerei oder das Großthun unter dem Gesichtspunkte der Täuschung und Betrügerei. — Hier ist aber mehr die objektive eitle, anmaßliche Selbstüber-

hebung als das Prahlen zu betonen. Der Satz: ihr rühmet euch eurer Prahlereien (de Wette) ist ziemlich tautologisch. Da das Rühmen ein freudiges Zeugen von dem Grunde der Zuversicht bezeichnet, so ist der Sinn dieser: ihr rühmet euch eines Friedensgrundes, der in jenen eitlen Vorspiegelungen oder Luftschlössern besteht, die ihrer Natur nach vielfacher Art sind. Huther bemerkt, das ἐν bezeichne nicht den Gegenstand des Rühmens, sondern den Grund; doch wird eigentlich bei diesem Rühmen der Grund zum Gegenstand gemacht. — **Alles Rühmen solcher Art.** D. h. auf Hochmut und Selbstverblendung gegründet; wogegen Jakobus auch wie Paulus ein heiliges Rühmen kennt (Kap. 1, 9), was sich eben in geradem Gegensatz nicht auf Selbstüberhebung in Gottvergessenheit und Gottverlassenheit, sondern auf Selbstübergebung oder Selbsterniedrigung in Gottvertrauen und Gottgelassenheit gründet. — **Dem nun, wer weiß Gutes zu thun.** Dies ist nicht etwa bloß eine moralische Sentenz, zur Warnung der Leser angewandt, sondern das abschließende Wort der Verwarnung an die Judaisten, worauf die Verkündigung des Gerichts für die auch nun noch sich Verstockenden folgt; der große Wendepunkt der Rede, wie die letzte Ansprache Christi an die Juden, Joh. 12, 35 (Matth. 23), oder des Paulus (Apostelg. 28, 23 ff.). Zunächst ist also zu beachten, daß der Hauptton nicht liegt auf dem καλόν, als dem Inbegriff des Guten, weil sonst der Artikel dabei stände (nach Wiesingers Bemerkung), sondern auf dem εἰδότι, womit καλόν ꝛc. zu verbinden ist. Wer also wider besseres Wissen das Gute unterläßt, und zwar das Thun des Guten, das er zu thun weiß, dem gereicht es zur Sünde. Allerdings ist hier nicht zunächst davon die Rede, daß die einzelne Unterlassungssünde auch eine Sünde sei, vielmehr wird das ganze Verhalten einer unbußfertigen religiösen Erkenntnis, der ganze Selbstwiderspruch eines heuchlerischen Orthodoxismus ohne Frucht als die Unterlassungssünde en gros bezeichnet. Wie nach Röm. 1, 21 die Sünde mit einer großen centralen Unterlassungssünde begonnen hat, so wird sie auch mit der großen allumfassenden Unterlassungssünde der Unbußfertigkeit besiegelt. In diesem Satz ist aber auch der gewöhnliche Lehrsatz von der einzelnen Unterlassungssünde enthalten. Was nun dieses Wissen des Guten anlangt, so fragt es sich nach Huther, ob Jakobus das Wissen meint, das er seinen Lesern soeben durch seine Ermahnungen beigebracht (Estius), namentlich durch die letzte (Grotius, de Wette ꝛc.); oder ob mit diesem Wissen ein in den Lesern bereits vorhandenes Wissen gemeint ist, wie Huther selbst annimmt, indem er bemerkt: „die Unsicherheit des menschlichen Lebens ist etwas so Handgreifliches, daß diejenigen, welche trotz derselben in ihrer Vermessenheit so reden, als fände sie nicht statt, als wäre ihr Leben nicht von Gott abhängig, wider ihr eignes Wissen nicht das, was sich geziemt, sondern das Unziemliche thun, und darum ist ihnen dieses um so mehr Sünde.“ Wir halten diesen Gegensatz für beirrend. Es wird sicher vorausgesetzt, daß die Leser schon vom Alten Testament her den Anfängen nach wußten, Gutes zu thun, daß sie durch das Evangelium in diesem Wissen bis zum vollen Bewußtsein des höchsten Gutesthuns gebracht waren; aber es wird auch ebenso bestimmt angenommen, daß dieses Wort des ganzen Briefes als ein letztes Ermahnungswort für sie von der höchsten und entscheidendsten Bedeutung ist. Also als ein Schlußwort mit Bezug auf ihr besseres Wissen von dem evangelischen Verhalten überhaupt, nicht bloß als eine Erinnerung an ihr bisheriges Wissen von ihrer Abhängigkeit von Gott, ist das Wort zu nehmen. Es fragt sich nun noch: was ist einem solchen Wissenden Sünde? das Wissen für sich allein, oder das Wissen in Verbindung mit dem Nichtthun? Ersteres wäre pikanter; es hätte etwa den Sinn: einem solchen gereicht sein israelitischer Vorzug selbst zum Verderben (Röm. 10); das Evangelium, das ihm zuerst verkündigt wurde, wird ihm ein Geruch des Todes zum Tode. Doch muß zwischen Sünde und Gericht der Sünde unterschieden werden, daher kann das bessere Wissen für sich nicht gemeint sein, sondern der Widerspruch des Wissens und Nichtthuns, wie er sich als Objekt der Polemik durch den ganzen Brief hindurchzieht. Dieser Widerspruch gereicht dem vollendeten ἀνὴρ δίψυχος zur Sünde, die ihm zugerechnet oder behalten wird, d. h. zum Gericht. Mit dieser großen Verwarnung ist das folgende Wort vom Gericht eingeleitet. Zu beachten ist die bestimmte Voraussicht des Jakobus, daß sich Israel der Mehrheit oder der Masse nach wider besseres Wissen oder mit bösem Bewußtsein wider das Thun der evangelischen Wahrheit verstocken werde, und daß alle judaistischen Verderbnisse seiner christlichen Leser, die er bekämpft, auch mit einer solchen bewußten Verkehrtheit im ganzen und großen zusammenhangen, wenn auch nicht in Bezug auf jeden einzelnen in jedem einzelnen Falle; und wenn auch für die gläubigen Juden die Solidarität des Gerichts aufgehoben ist.

**Dogmatisch-ethische Grundgedanken.**

1. Zu den wichtigsten Lebensfragen in der christlichen Ethik gehört ohne Zweifel die Frage nach dem Verhältnis, in welchem der Christ zu der ihn umgebenden Welt steht. Auch in ihrer Beantwortung ist Jakobus ganz homogen mit dem Herrn (vgl. Matth. 6, 24) und mit dem Apostel Paulus (vergl. Röm. 12, 2; 1 Kor. 7, 29—31; 2 Kor. 6, 14—18). Er will ebenso wenig, daß die Christen sich der Welt gleich stellen, als daß sie sich ganz von ihr abscheiden, aber er verlangt um so mehr, daß sie sich von ihr unterscheiden und zeigen sollen, daß sie durch ein ganz anderes Prinzip und einen viel höheren Geist als die Weltfreunde beherrscht werden. Wenn man dies unterläßt und im Gegenteil diejenige Freundschaft mit der Welt sucht, die mit einer harmonischen und selbständigen Entwickelung des christlichen Lebens nicht zu vereinigen ist, dann wird auch sicher die Folge davon sein, daß man sich endlich von Gott und seinem Dienste abziehen läßt. Daß Gott und die Welt in dem Herzen des Christen unmöglich sich vereinigen lassen, liegt in der Natur der Sache; vgl. Matth. 12, 30. Die Welt will ja, daß wir uns selbst, Gott, daß wir ihn lieben sollen; die Welt will Selbsterhebung, Gott Niedrigkeit und Demut. Der Freund Gottes und der Freund der Welt haben ganz verschiedene, entgegengesetzte Neigungen, Grundsätze und Absichten. Wie könnte auch das Unvereinbare auf die Dauer Gemeinschaft halten? Hier gilt das Wort Matth. 16, 26; Luk. 10, 38—42.

2. Auch bei Jakobus ist die γραφή höchste Autorität, ebenso wohl als bei den andern Schriftstellern des Neuen Bundes.

3. Keine Sünde in den Augen Gottes so abscheulich als der Hochmut. Man darf sich nur einen Augenblick vorstellen, mit welchem Blick ein heiliger Gott einen schuldigen Sünder ansehen muß, so wird alsbald deutlich werden, daß Selbsterhebung ihm gegenüber nicht nur frevelhaft, sondern fast lächerlich ist. Insofern kann man sagen, daß das parcere devictis et debellare superbos das Grundgesetz der Gottesregierung ist, unter dem Alten sowohl als unter dem Neuen Bunde. Zahllose Beispiele aus der Geschichte beweisen dann auch die Wahrheit dieses Wortes, das beständig im Evangelio gehört wird (vgl. Matth. 18, 4; Luk. 18, 14; 1 Petri 5, 5).

4. Was Jakobus hier (V. 7) über den Teufel sagt, ist zugleich eine Ergänzung seiner Lehre von dem Ursprung der Sünde (Kap. 1, 14. 15) und auch ein Korrektiv für diejenigen, welche die letztgenannte Stelle in pelagianischer Weise verflachen. „Auch die Heilige Schrift kennt und gebraucht das Scheltwort als Ausdruck höchster sittlicher Entrüstung.“ „Allein sie schimpft nicht, sie schimpft niemals.“ J. P. Lange, Kirchliche Anstandslehre, S. 10.

5. Wenn Jakobus schreibt: „Nahet euch zu Gott, so nahet er sich zu euch,“ dann will er in keinem Falle in Abrede stellen, daß die göttliche Gnade keine vorkommende, freie Gnade sei, noch lehren, daß der Sünder seinerseits sich erst zu Gott wenden müßte, ehe Gott sich in Gnaden zu ihm wenden könnte. Dieses würde mit der Natur der Sache streiten und auch mit 1 Joh. 4, 19. Aber er spricht hier zu Christen, denen Gott schon früher nahe getreten war (vgl. Jes. 65, 1), die aber jetzt durch ihre Fehltritte für eine Zeit von Gott abgewichen waren und erst zurückkehren mußten, wollten sie wiederum seine Gnade und Gemeinschaft genießen. Es bleibt ein für allemal unmöglich, durch Bekehrung Gottes Gunst zu verdienen, aber ebenso unmöglich, ohne solch eine aufrichtige Bekehrung, sie an sich selbst zu erfahren. Mit solch einer aufrichtigen Bekehrung nun ist jede Halbheit, jeder Zwiespalt zwischen dem äußeren und inneren Leben im Grunde der Sache unvereinbar (vgl. Luk. 11, 38—41).

6. Die wahre Freude wird aus der Trauer über die Sünde geboren. Der Mensch hat also hienieden zu wählen zwischen einem kurzen Schmerz, dem einst beständige Freude, oder einer kurzen Freude, welcher einst ewige Schmerzen folgen sollen (vgl. Matth. 5, 3. 4; Luk. 6, 21; 2 Kor. 7, 10).

7. Nichts ist trauriger und zugleich verderblicher, als daß auch Christen unter einander so oft sich einer elenden Sucht zu liebloser Verleumdung hingeben und das Wort des Herrn vergessen (Matth. 7, 1—6). Man denke hier an das voreilige Absprechen oder Richten, das oft entweder aus Unwissenheit oder aus schändlicher Leidenschaft entsteht; an die Tadelsucht, die nicht selten gegen eigene bessere Überzeugung die Fehler des Nächsten vergrößert und seine guten Seiten übersieht, in direktem Streit mit der apostolischen Vorschrift (1 Kor. 13, 4—7). An die Verleumdungssucht, Schmähsucht, Ohrenbläserei, Klatscherei ꝛc., über welche Laster verdient verglichen zu werden Reinhard, System der christl. Moral I, S. 681—693 der 4. Aufl. Mit Recht bemerkt er dort, daß auch parteiische und leidenschaftliche Recensenten sich nicht selten in hohem Grade dieser Laster

schuldig machen. Vergleiche auch Bayles Dissertation sur les libelles difamatoires, im 4. Bande seines Dictionnaire, und die treffende Skizze eines feinen Verleumders in den moralischen Vorlesungen von Gellert (S. 647 ff.). Wie wenig sich dieses alles mit den Pflichten der christlichen Bruderliebe vereinigen läßt, fällt von selbst ins Auge (vgl. 1 Kor. 4, 5; Eph. 4, 25; Kol. 3, 13). Über die Lehre vom Teufel und ihre spekulative und praktische Bedeutung vgl. J. A. Dorner, Christliche Glaubenslehre II (1880), § 85 und ff.

8. „Das Gesetz beschützt den Nächsten durch das Gebot der Bruderliebe: wer ihn dessen ungeachtet verletzend angreift, der vergreift sich an dem ihn schützenden Gesetz selbst, stellt sich über das Gesetz und wählt sich aus, was er davon beobachten oder nicht beobachten will; damit aber hört er auf, ein Thäter des Gesetzes zu sein" (v. Gerlach).

9. Auch im täglichen Leben muß der Christ zeigen, daß er sich in allen Dingen durch das Abhängigkeitsgefühl leiten läßt, das den tiefsten Grund alles religiösen und sittlichen Lebens ausmacht. Hierzu regt auch Jakobus seine Leser an in Übereinstimmung mit Salomo (Spr. 27, 1), mit Christo selbst (Matth. 6, 34) und mit dem Brief an die Hebräer (Kap. 6, 3). Manche sündhafte Handlung würde unterlassen, mancher übereilte Schritt nicht gethan werden, wenn das Wort: „so der Herr will und wir leben" nicht nur auf den Lippen, sondern tief im Herzen gefunden würde. Vergleiche die Abhandlung von Morus: De homine submittente se Deo, in den Opusculis II, pag. 123 sqq.

10. Kein ausgedehnteres Sündengebiet als das, auf welches uns Jakobus (V. 17) einen einzelnen Blick gestattet, das der Unterlassungssünden, und doch auch wiederum keines, auf welchem mancher sich weniger beunruhigt. Wie mancher stellt sich vollkommen zufrieden, wenn er, seiner Meinung nach, nur nichts mit Gedanken, Worten oder Werken *gethan* hat, was im Streit mit der Liebe zu Gott und dem Nächsten ist, hat sich aber noch nie selbst beschuldigt über das, was er, es sei unbewußt, es sei absichtlich, unterließ! Viele wenden selbst gegen solche einfache, schon für sich selbst sprechende Ermahnungen, wie die von V. 13 bis 16, heimlich ein, daß sie ja das alles schon lange wissen, ohne zu bedenken, daß *Wissen* ohne *Thun* in keiner Weise zu entschuldigen sein kann (vgl. Joh. 3, 17). — „Des Guten Unterlassung ist des Bösen Vollbringung. Wir können auch in dieser Weise Diebe und Mörder werden; z. B. der Priester und der Levit, welche an dem Unglücklichen vorübergingen, versündigten sich durch Unterlassung an dem fünften Gebot. Mit diesem Unterlassen des Guten steht auch die Lässigkeit zum Guten in Verbindung; man wird nach und nach immer lässiger, bis am Ende alle Lust zum Guten uns verläßt, und das ist der Tod, vor welchem wir uns hüten sollen. Bewahre dich deshalb auch vor dem Verschiebenwollen! Verschiebt man eine Sache, die man thun soll, so verliert sie in unsern Augen an Wichtigkeit, und bald denkt man gar nicht mehr daran. Solche Vernachlässigungen decken uns die Trägheit unsers Herzens, einen gar gefährlichen und bedenklichen Krankheitszustand, auf" (Diedebandt).

## Homiletische Andeutungen.

Die Freundschaft mit der Welt Feindschaft Gottes. — Das Verhältnis des Christen zu der ihn umgebenden Welt. — Über den geistlichen Ehebruch (vgl. Hos. 2, 1—19). — Nie soll die Schrift zu dem Christen ein einziges Wort vergebens sprechen (vgl. Joh. 10, 35 b.). — Der Geist, der in dem Christen wohnt, steht mit jedem Haß und Neid in entschiedenem Widerspruch. — Gott kann überschwänglich thun über alles, das wir bitten oder verstehen (Eph. 3, 20). — Gott widersteht dem Hoffärtigen, aber dem Demütigen gibt er Gnade: 1) Das *ist* nicht anders, laut der Stimme der Geschichte und der Erfahrung; 2) das *kann* nicht anders sein, wenn wir sehen, wie Gott und der Sünder einander gegenüber stehen; 3) das *soll* nicht anders sein, wenn Gott verherrlicht und der Sünder erhalten werden soll; 4) das *wird* nie anders sein und der Sünder darf es sich also wohl merken. — (V. 6. 7) Wie sich Gott dem demütigen Christen gegenüber und wie sich der demütige Christ seinem Gott gegenüber verhält. — Die Notwendigkeit einer beständig erneuerten Bekehrung zu Gott nach jeder neuen Abweichung. — Die höchste *Forderung* des christlichen Lebens: nahet euch zu Gott, und sein höchster *Trost*: er wird sich zu euch nahen. — Wie wenig die Reinigung der Hände ohne die Reinigung des Herzens bedeutet: Das Innere und das Äußere muß bei der Bekehrung unzertrennbar zusammengehen. — Der Anfang der Bekehrung, das Ende jeder sündlichen Freude. — Blieben wir nicht so weit von Gott entfernt, so würde auch Gott nicht so weit von uns bleiben. — Das Gebot der inneren Reinigung kann nie vollendet werden ohne das Gebet (Ps. 51, 12). — (V. 10. 11) Das christliche Leben eine Vereinigung der Demut und der Liebe. Wer wahrlich vor Gott sich selbst kennt und erniedrigt, wird ebenso wenig die Lust als den Mut haben, lieblos über den Bruder zu urteilen. — Die Sünde gegen den Bruder zugleich Sünde gegen Gott. — Die Verleumdung in frommen Gesellschaften und christlichen Kreisen: 1) Spuren, 2) Quellen, 3) Früchte dieses Lasters. — Wer von andern Böses spricht, benachteiligt dadurch 1) den Bruder,

welchen er verleumdet, 2) den Nächsten, der ihn anhört, 3) am allermeisten sich selbst. — Der Christ ist zwar berufen, ein Thäter des Wortes, nicht aber, um ein Richter des Gesetzes zu sein. — Wie Gott dem Übertreter des Gebotes der Liebe gegenüber steht 1) als der Gesetzgeber, 2) als der einzige Gesetzgeber, 3) als der einzige Gesetzgeber, der erhalten und verderben kann. — (V. 13 ff.) Über die Abhängigkeit von Gott auch in den Handlungen unsers täglichen Lebens. — Unterschied zwischen dem christlichen und dem weltlich gesinnten Kaufmanne. — Das christliche und das unchristliche Reisen. — Unsere Unbekanntschaft mit der Zukunft, 1) von ihrer beunruhigenden, aber auch 2) von ihrer wohlthätigen Seite. — „Was ist euer Leben?“ Verschiedene Antworten auf diese Frage von dem Standpunkte 1) der Erfahrung, 2) des Glaubens. — Das Leben ein Dampf, der aber als ein Opfergeruch emporsteigen soll. — Wie viel Ursache haben wir, nicht nur zu denken, sondern auch zu sagen: So der Herr will und wir leben! 1) Gründe dieser Stimmung: a. durch den Tod oder Mangel an Kraft werden wir nicht selten an der Ausführung der besten Pläne verhindert; b. oft sind die Pläne anderer mit den unsrigen streitig, oder die unsrigen mit denen anderer, und beide neutralisiren sich; c. oft wird uns die Gelegenheit und die Lust zur Ausführung unserer Pläne genommen, alles aber unter Gottes Leitung. 2) Früchte dieser Stimmung: sie wird uns a. bedachtsam machen bei dem Anordnen, b. dankbar bei dem Gelingen, c. zufrieden und unterworfen bei der Vereitelung auch unserer Lieblingspläne und Wünsche. — Memento mori (vgl. Ps. 90 u. 103). — Die Lebensaufgabe darf nie ohne den direkten Zusammenhang mit dem Tode betrachtet werden. — Erlaubter und unerlaubter Ruhm auf christlichem Standpunkte. — Die große Kluft zwischen Wissen, Wollen und Thun. — Die Größe der scheinbar kleinen Unterlassungssünden. — „Wer da weiß, Gutes zu thun ꝛc.“ Ausgedehnte Anwendbarkeit dieser Regel auf dem Gebiet der christlichen Philanthropie und Heidenmission.

Starke: Luther: Neidische Menschen sind nicht Tempel des Heiligen Geistes (Kap. 3, 14. 15; 2 Tim. 1, 7). — Die Hoffärtigen bekommen anstatt der Ehre, der sie nachjagen, Schimpf und Schande (Matth. 25, 33). — Je mehr Demut, desto mehr Gnade; sind in den Thälern einige Höhlen niedriger als die andern, so läuft darin das Wasser zusammen (Luk. 5, 8). — Die Demut des Herzens ist der gewisseste Weg, nicht nur von Menschen geliebt, sondern auch von Gott selbst geehret zu werden (Luk. 14, 11). — Hedinger: Mit Schlafen überwindet man den Feind nicht. Nimm das Schwert des Geistes, den Helm der Hoffnung, den Schild des Glaubens, alsdann bist du gerüstet zum Streit (Ephes. 6, 11). — Nichts Unreines kann sich mit Gott, dem allerreinsten Wesen, vereinigen (Jes. 1, 16). — Die Demut ist der sicherste Weg zur beständigen Hoheit (Matth. 23, 12). — Vom Nebenbruder übel reden, thut mehr Schaden als man meint; so viel Worte, so viel Wunden schlägt er ins Gewissen (Ps. 52, 4; 140, 12). — Nova Bibl. Tub.: Ein Frommer hält stets Wache über seine Zunge, daß sie nicht den Nächsten richte und wider denselben lästere (Röm. 14, 13). — Luther: Gott hat uns sein Gesetz gegeben, nicht daß wir es tadeln, sondern halten sollen (5 Mos. 7, 11). — Starke: Menschliche Gesetzgeber können die, so ihren Befehlen gehorchen, einigermaßen zwar glückselig, doch aber so wenig als sich selbst selig machen; Gott kann beides vollkommen. — Der Apostel verwirft nicht durchgehends den Handel, sondern er schilt nur diejenigen, die so gewinnsüchtig sind, daß sie Gottes dabei vergessen, die da meinen, es komme alles auf ihren Witz, Rennen und Laufen an, und nicht bedenken, daß sie ohne Gottes Gnade nichts thun können. Es ist das Handeln und Schachern den Juden vor und nach Christi Geburt eigen gewesen, sonderlich denen, die außer ihrem Lande Kanaan gelebt haben. Denn weil sie unter fremden Völkern an Ländereien kein Eigentum gehabt, so haben sie sich von allerhand Gewerbe nähren müssen, wie sie auch noch thun, wenn es nur in rechter Ordnung geschähe. — Nova Bibl. Tub.: Du elender Mensch, der du dir so große Anschläge machest, weißt du nicht, daß Gott morgen deine Seele von dir fordern kann? (Luk. 12, 19. 20). — Langii Op.: Nichts ist allgemeiner, als daß auch die gesundesten Körper, von allerhand Alter, ehe man sich es versieht, mit allerhand Krankheiten angegriffen werden (Hiob 14, 2). — Hedinger: Der Wille Gottes ist in allen leiblichen und geistlichen Verrichtungen der Christen einzige Richtschnur, wie bei Christo und Paulus (Joh. 4, 34; 1 Kor. 4, 19; Apostelg. 21, 13. 14). — Der Wille Gottes läßt auch das Böse zu, richtet es aber zum Besten seiner Kinder (1 Mos. 50, 20). — Eine böse Sache und ein trotziger Sinn voll eigenen Ruhmes ist gemeiniglich bei einander (Kap. 3, 14; Röm. 1, 30). — Langii Op.: Es entschuldigt keine Unwissenheit in solchen Dingen, zu deren Erkenntnis der Mensch wohl hätte gelangen können; wenn er aber etwas Besseres erkannt und sich doch dabei untreu und ungehorsam erwiesen hat, so wird dadurch seine Schuld so viel größer (Luk. 12, 47. 48).

(Zu V. 11) Stier: Das Urteilen im Herzen habe ich nötig, um vor dem Bösen mich selbst zu hüten und nur das Gute zu behalten; das Bestrafen und Ermahnen bin ich dem Bruder nach der Liebe schuldig, um ihn zu bessern und seiner Seele Gutes zu erzeigen. Aber ganz etwas anderes als dies ist schon das hochmütig zufahrende, zornige Zanken und Schelten, wenn ich mit jemandem von seiner Sünde rede; vollends das Ärgste, woraus überall noch größerer Unfriede kommt, ist das leider überall nicht seltene, wiewohl durchaus verbotene Afterreden, welches Luther im Katechismus weislich ins achte Gebot gesetzt hat. Da redet man ohne Beruf und Pflicht, aus Übermut, mit gehässigem Sinn von des einen vermeinter Sünde zu dem andern; da sagt man dem Nächsten hinter seinem Rücken Böses nach, als ein falscher Bruder, anstatt ihm aufrichtig ins Angesicht zu reden. So thaten zur Apostelzeit die Heiden gegen die Christen, wollten mutwillig ihre guten Werke nicht ansehen, sondern lieber von ihnen afterreden als von Übelthätern (1 Petri 2, 12). So thun die getauften

Heiden heutzutage noch gegen die Gottseligen, denen sie allerlei Übles nachreden und anhängen, daran sie lügen. Geschieht das auch unter solchen, die doch Brüder sein wollen, so zeuget wahrlich der Heilige Geist scharf dagegen und lehrt die Christen vielmehr ihrerseits, auch gegen die Weltkinder es nicht also zu machen. Bei solchem Afterreden ist niemals ein gutes Gewissen oder getroste Antwort auf die Fragen: Sagte ich das auch von ihm, wenn er dabei wäre? Warum sage ich es nicht zuerst ihm selber? Warum und wozu rede ich denn jetzt davon? — Da ist kein Gehorsam der Pflicht, noch Absicht der Liebe; da redet und richtet der eigene, vorwitzige, hochmütige Sinn, darum geht es auch dabei so bald in falsches Urteilen, oder gar in das, wenn auch die Sache richtig wäre, jedenfalls und durchaus verbotene Verurteilen, verdammende Richten.

(Zu V. 17.) Unnütze Knechte sind wir vor dem Höchsten, das ist gewiß, denn alle Tüchtigkeit kommt uns nur von ihm; aber eben, weil er uns tüchtig macht, sind wir schuldig, alles zu thun, was uns befohlen ist. Fleißig Gutes thun, wie wir wissen, nach Gottes Willen. Das setzt Jakobus zuletzt an die Stelle von jedem eigenwilligen Dies- oder Dasthun. Wenn wir uns in guten Werken trachtend nach dem ewigen Leben erfinden lassen, wahrlich dann ist unser kurzes Erdenleben mehr als ein Dampf, der verschwindet, geworden, dann ist es die Saatzeit für die große Ernte des wahrhaftigen Gewinns.

Jakobi (zu V. 15): So der Herr will und ich lebe. Es gibt allerdings nicht wenige Christen, welche die Vorschrift unsers Textes also buchstäblich nehmen, und sich zu versündigen meinen, wenn sie von zukünftigen Dingen reden und nicht jedesmal eines solchen frommen Beisatzes sich bedienen. Aber wenn hier der Glaube nahe an den Aberglauben grenzt und wir Spuren solchen Aberglaubens wirklich sogar bei vielen sonst aufgeklärten Christen finden, sinkt das bedeutungsvolle Wort: so der Herr will und ich lebe, nicht zur bloßen Redensart herab, wenn wir es bei jedem kleinen Anlasse im Munde führen? und ist nicht zu befürchten, daß eine bloße, blinde Gewohnheit werde aus dem, was immer nur im tiefsten, lebendigsten Gefühle von unserer Ohnmacht und der Macht Gottes von uns gesprochen werden sollte? Lasset uns auch hierauf anwenden das große Wort des Apostels Paulus: Das Reich Gottes steht nicht in Worten, sondern in Kraft (1 Kor. 4, 20).

Neander: So der Herr will und wir leben. Es erhellt, daß Jakobus, indem er dieses sagte, nicht darauf dringen wollte, daß man eine solche Bedingung immer wörtlich aussprechen sollte. Solche Redensarten hätten ja auch zur bloßen Form werden können, und diese Gemeinden waren vermöge ihrer ganzen Richtung wohl geneigt, alles zur bloßen Form zu machen. Jakobus gebraucht eben gern, wie wir schon wahrgenommen haben, etwas Besonderes statt eines allgemeinen Gedankens und so setzt er auch hier, statt den allgemeinen Gedanken von der Ungewißheit und Abhängigkeit des ganzen irdischen Lebens auszudrücken, solche Worte, die dazu geeignet waren, diesen allgemeinen Gedanken in der Anwendung auf den besonderen Fall zu bezeichnen.

Heubner (zu V. 15): Jakobus wird hier manchem als ein Pietist erscheinen, aber gerade an dem, was er sagt, kann man echte, aufrichtige Pietät erkennen. Der ist wahrhaft fromm, dessen Frömmigkeit sein ganzes Herz und sein ganzes Leben und Thun durchdringt. Auch das Irdische mit Gott treiben ist Charakter des Christen: „mit Gott" ist sein Wahlspruch bei allem (Kol. 3, 17). — Der Unternehmungsgeist ohne Religion ist allemal Hochmut. — Lisco (V. 7—10): All unser Thun ist zugleich Wirksamkeit Gottes. — (V. 11—17) Die Gefahr des Hochmuts: 1) Er verleitet uns, andere lieblos zu richten (V. 11. 12); 2) er verführt uns, der eigenen Kraft zu viel zuzutrauen (V. 13—17). — Das Unchristliche im Betriebe zeitlicher Geschäfte. — Porubszky (V. 4—6): Weltlich und geistlich. — (V. 6. 7) Seid Gott unterthänig. — (V. 7. 8) Die höchste Aufgabe des menschlichen Wollens. — (V. 8—10) Drei Stufen zur wahren Buße: 1) der Schmerz, 2) der Glaube, 3) die That. — (V. 11. 12) Unser Urteil über andere verurteilt uns selbst. — (V. 13—17) Über die Zuversicht bei unserm weltlichen Treiben. — Weineck (V. 13—15): Worin christliche Familien beim Rückblick auf ein scheidendes Jahr Beruhigung finden können. — Wolf (V. 13—16): Daß der Mensch wohl der Zerstörer seines Glückes, aber nicht der Erbauer desselben werden könne.

## IX. Siebente Erinnerung.

Strafrede und Verkündigung des bevorstehenden Gerichts an die Reichen, die eigentlichen Judaisten, ganz im prophetischen Ton gehalten. Aufforderung zur Buße oder zum Vorgefühl des Gerichts.

### Kap. 5, 1—6.

Wohlan nun, ihr Reichen, weinet bis zum Heulen über eure Trübsale, die über 1
euch heranziehen[1])! *Euer Reichtum verrottet [schon], und eure Kleider sind Mottenfraß 2
[vermottet] geworden. *Euer Gold und das Silber ist verrostet, und ihr Rost wird ein 3
Zeugnis wider euch sein und wird euer Gefleische [σάρκας, eure Fleischlichkeiten] fressen wie
Feuer. Ihr habt euch Schätze aufgehäuft in den letzten [jüngsten] Tagen. *Siehe, der 4
Lohn der Arbeiter, die eure Felder gemähet [abgeerntet] haben, der vorenthalten worden

[1]) Der Sinait. liest ἐπερχ. ὑμῖν.

ist, der schreiet auf von euch her, und das Rufen der Schnitter ist gekommen zu den Ohren
5 des Herrn der Heerschaaren. *Ihr habt hoch gelebt auf Erden, habt euch aus-
gelebt und habt fett gemacht [gemästet wie Fleisch] eure Herzen [wie[2]] am Schlachttage [selbst].
6 *Ihr habt verurteilt, habt getödtet den Gerechten. Er steht euch nicht [mehr hemmend
und rettend] im Wege.

### Exegetische Erläuterungen.

1. Inhalt: Aufforderung an die Judaisten zur Buße oder zum Vorgefühl des Gerichts (V. 1). — Ihr Zustand: die geistliche Selbstverblendung, die Verdorbenheit und Selbstauflösung ihres vermeintlichen Reichtums (V. 2. 3). — Ihre aus jener geistlichen Selbstverblendung hervorgegangenen positiven Verschuldungen. Ihre Verschuldungen gegen die Schnitter der israelitischen Ernte. Die ahnungslose Sicherheit ihres Wohllebens am Tage ihres Gerichts selbst. Die Schuld der Tödtung des Gerechten (V. 4—6).

2. Aufforderung an die Judaisten zur Buße oder zum Vorgefühl des Gerichts (V. 1). **Wohlan nun, ihr Reichen.** Was die Reichen anlangt, so beziehen wir uns auf die Einleitung, auf Kap. 1, 10 und Kap. 2, 6. 7. Das hier nicht äußerlich Reiche gemeint seien, sondern die Reichen im Sinne der alttestamentlichen (Ps. 73; Jes. 5), evangelischen (Matth. 19, 24; Offb. 3, 17) und symbolischen Ausdrucksweise, sollte man einem apostolischen Manne, geschweige einem Apostel, wohl zutrauen. Nach der gewöhnlichen Auffassung sollte man erwarten, entweder hätte der Brief die äußerlich Reichen aus der Kirche verdrängen müssen oder diese den Brief des Jakobus aus dem Kanon. So wie aber die Judenchristen selber verschollen sind, so hat man sich auch in der heidenchristlichen Kirche die großartige prophetische Bußpredigt des treuen christlichen Judenapostels allmählich auf den Begriff einer rigouröſen, moralischen Strafpredigt reduziren lassen. Das wiederholte ἄγε νῦν ist kein Beweis dafür, daß hier dieselben gemeint seien, wie Kap. 4, 13 (wie Huther annimmt). Individuen als solche sind überhaupt nicht gemeint; dort ist die Ansprache gerichtet an die Judaisten, die aufs gefährlichste stehen, hier aber an solche, die nach der letzten Verwarnung sich in der Selbsttäuschung, sie seien die theokratisch Reichen, verstocken. Die ganze prophetische Wehrede ist nach ihren Analogien im Alten Testament (Jes. 2, 22; Kap. 3; Kap. 9, 19 ꝛc.), nach der Rede Christi (Matth. 23) und nach der Apokalypse (Kap. 18) zu beurteilen. — **Weinet bis zum Heulen.** De Wette u. a. verstehen dies als eine Aufforderung zum Weinen der Buße; Huther schließt sich der Auslegung Calvins an, nach welcher hier keine Ermahnung zur Buße stattfindet, die Rede scheine ihm mehr zu sein: simplex denunciatio judicii dei, qua eos terrere voluit ab spe veniae. Wiesinger nimmt eine mittlere Stellung ein: die Absicht des Jakobus sei darum doch wie bei den alttestamentlichen Propheten keine andere, als wo möglich noch zur Umkehr zu bewegen. Wenn Huther einwendet, diese Absicht habe Jakobus nirgends angedeutet, so übersieht er Folgendes: 1) Daß auch die allerstärksten Gerichtsdrohungen des Alten Testaments in irgend einem Maße hypothetisch sind (s. das Buch Jonas, Jer. 18, 7 ꝛc.), 2) daß bei der bestimmtesten Voraussicht der Unausbleiblichkeit des Gerichts im ganzen doch die Möglichkeit der Erweckung und Rettung einzelner durch eine solche Drohung immer noch mit gesetzt ist, 3) daß die göttliche Vorausverkündigung eines solchen Gerichts zugleich ein Zeugnis der Wahrheit für die Folgezeit sein will, was andern Geschlechtern zur Warnung und zum Heile dienen soll. Noch auffallender wird die strenge Fassung Huthers, wenn er in betreff des Imperativs das Wort Semlers bestreitet: stilo prophetico imperat, ut rem certissimam demonstret, und behauptet, der Imperativ sei in seiner eigentlichen Bedeutung festzuhalten. Das wäre also ein Befehl, zu weinen ohne Hoffnung des Heils. Das Partizip ὀλολύζοντες (ὀλολύζειν öfter von dem Heulen unter dem herannahenden Gericht, Jes. 13, 6; 14, 31 ꝛc.) bezeichnet ein Weinen mit beständigem Heulen, d. h. bis zum Heulen sich steigernd. — **Über eure Trübsale.** Die verhängten Gerichtsleiden, welche der Apostel nicht bestimmt veranschaulicht, sondern weiterhin nach ihren Vorzeichen nur andeutet. — **Die über euch heranziehen.** Daß er zunächst den jüdischen Krieg und die Zerstörung Jerusalems, auf welche letztere Thomas von Aquino, Grotius, Michaelis u. a. das Wort deuten, im Sinne hat, ist wohl nicht zweifelhaft. Wenn Huther dazu bemerkt:

[2]) Das ὡς der Recepta, welches bei den Codd. A. B. Sinait., in der Vulg. und anderen Versionen sich nicht findet, von Codd. G. K. empfohlen, ist wahrscheinlich exegetisch.

Sie haben in der Hinsicht nicht Unrecht als diese (Zerstörung Jerusalems) und das letzte Gericht in der Vorstellung sich noch nicht geschieden hatten, so fehlt dafür jeder Beweis. Vielmehr werden die *ταλαιπωρίαι* als *ἐπερχόμεναι* dargestellt, als bereits heranziehend; dagegen thut hinsichtlich der Zukunft des Herrn noch ein recht geduldiges Warten not nach V. 7 ff., wenn sie auch im Lichte der christlichen Hoffnung (nicht der chiliastischen Berechnung) nahe ist. Das über euch, womit Luther u. a jenes Heranziehen der Trübsale näher bestimmen, ergibt sich zwar nicht aus dem buchstäblichen Ausdruck, wohl aber aus dem Zusammenhang; auch liegt in dem *ἐπί* dafür eine Andeutung.

3. Ihr Zustand: die geistliche Selbstverblendung, die Verdorbenheit und Selbstauflösung ihres vermeintlichen Reichtums (V. 2. 3). **Euer Reichtum verrottet.** Das Verbum *σήπω* (im Neuen Testamente ein *ἅπαξ λεγ.*): faul machen, durch Fäulnis zu Grunde richten, heißt im Passiv. und im Perfekt. II *σέσηπα* (wie hier): verfaulen, verwesen, faul sein, oder auch in faulichter Gährung sich befinden. Es hat aber auch die allgemeinere Bedeutung: verderben, sich auflösen (Sir. 14, 19). Es ist also nicht nötig, wegen dieses Verbums unter dem *πλοῦτος* mit Gebser u. a. frumenta zu verstehen. Eine Hauptfrage ist hier, ob mit diesem und dem folgenden Ausdruck die natürlichen, immanenten Gerichte der Sünde gemeint sind als Vorzeichen der herandrohenden positiven, oder die letzteren (Grotius, Bengel), so daß in prophetischer Weise das Zukünftige als bereits geschehen dargestellt würde (de Wette, Wiesinger, Huther u. a.). Offenbar aber ist ersteres gemeint, das Verrotten des Reichtums und der Mottenfraß der Kleider bezeichnen immanente, natürliche Verderbnisse. Aber hier, sowie bei den Propheten (Jes. 28, 1. 2; Kap. 33, 11. 12; Jer. 7 ꝛc.) und in der eschatologischen Rede Christi (Matth. 24, 28) sind diese natürlichen Verderbnisse als das Gericht der Selbstauflösung der Sünde in ihren Produkten die Vorzeichen des positiven Gerichts. Der Reichtum aber ist nicht, wie gewöhnlich geschieht, buchstäblich zu verstehen, sondern symbolisch. Dem prophetischen Begriff der Reichen entspricht der prophetische Begriff des Reichtums. Es ist also die veräußerlichte judaistische Gerechtigkeit mit allen ihren nationalen Glaubensprärogativen gemeint, allerdings zusammengefaßt mit dem äußerlichen, weltlichen Wohlstand und Wohlbehagen, mit dem sich eine solche Selbstgerechtigkeit nach außen ergänzt. Daß damals, als Jakobus diesen Brief schrieb, die jüdischen Verhältnisse das Ansehen eines geistlichen Wohlstandes (in Orthodoxie und Weltheiligkeit), sowie eines weltlichen Aufblühens unter der teilweisigen Herrschaft Herodes Agrippa des Zweiten hatten, ist aus der Geschichte bekannt (s. m. apostol. Zeitalter, Bd. I, S. 307, 312, 324). — **Und eure Kleider.** Ohne Zweifel im Sinne des prächtigen Gewandes Kap. 2, 2. — **Sie sind Mottenfraß geworden.** Von Motten zerfressen, *σητόβρωτος* (Hiob 13, 28); nicht bei den Klassikern vorkommend und sonst nicht im Neuen Testamente. — **Euer Gold und das Silber ist verrostet.** Das Verbum *κατιόω* im Neuen Testamente *ἅπαξ λεγ.* Gold und Silber nehmen keinen Rost an, daher bemerkt Hornejus, es sei populariter dictum, was Huther billigt. Pott erklärt die auffallende Aussage von dem Verblühen des Glanzes, andere anders. Nach Huther hat Jakobus in der lebendig konkreten Darstellung den Unterschied der Metalle nicht ängstlich berechnet. Dies wäre doch eine etwas starke Popularität des Ausdrucks. Wenn es Jes. 1, 22 heißt: dein Silber ist zu Schlacken geworden, so ist das gewiß nicht bloß populäre Rede; im Gegenteil soll das Widernatürliche pointirt werden, daß die Oberen Israels Abtrünnige und Diebesgesellen geworden sind. Also gerade eine widernatürliche Erscheinung will auch unser Apostel ausdrücken, natürlich in bildlicher Weise. So widernatürlich es ist, daß Gold und Silber von Rost gefressen werden, so widernatürlich ist es, daß die Herrlichkeit Israels ebenso verdorben ist, wie die den unedlen Metallen vergleichbare Herrlichkeit anderer Völker verdirbt. — **Und ihr Rost wird ein Zeugnis wider euch sein.** Nach Wiesinger, dem Huther beistimmt, ist dies so zu deuten: im Verderben ihrer Schätze (das durch ein äußeres Gericht herbeigeführt werden soll) schauen sie ihr eigenes. Allein der Verlust des äußeren Vermögens unter äußeren Verderbnissen ist doch keineswegs ein Zeugnis von innerem Verderben der Beraubten. Nach Oecumenius soll der Rost an diesen Schätzen wider ihre Hartherzigkeit zeugen; sie haben damit kein Wohlthun ausgeübt. Daran ist so viel richtig, daß jedenfalls von einem in ihren Verhältnissen immanenten Verderben die Rede ist; nur fehlt die Würdigung des bildlichen Sinnes: die Verrostung eures Goldes und Silbers, eurer Herrlichkeit, durch eure Oberen (s. Jes. 1, 22. 23) repräsentirt, wird ein Zeugnis dafür sein, daß die Nation in ihren Reichen überhaupt verdorben ist. Und so war's in der That. Die Oberen, die im Geistesleben

glänzen sollten wie blankes Silber und Gold, waren in Satzungen verrostet und rissen die Mehrheit des selbstgerechten Volks in ihr eigenes Verderben hinein. — **Und wird euer Gefleische.** Der Plural σάρκες wird verschieden erklärt. Nach Baumgarten steht das Wort einfach statt ὑμᾶς, nach Augusti soll es die wohlgemästeten Leiber bezeichnen, nach Huther die Fleischesteile des Leibes, und zwar im Gegensatz gegen die Knochen, mit Beziehung auf 2 Kön. 9, 36 und besonders Micha 3, 2. 3. Allein in den betreffenden Stellen ist nicht von einem fressenden Feuer die Rede; das Feuer kann ebenso gut Knochen fressen als Fleischesteile. Wir nehmen daher an, daß das Fleisch hier in vitiösem Sinne genannt ist wie 1 Mos. 6, 3; Jer. 17, 5 und Joh. 3, 6, und daß der Plural eben das Leben der Reichen in Fleischlichkeiten oder Äußerlichkeiten des religiösen, bürgerlichen und persönlichen Lebens, worin sie sich wohl gefallen, ausdrückt. Jener verzehrende Rost des abgestorbenen, todten und tödtlichen Satzungswesens frißt von dem Gold und Silber aus, mit dem sie sich schmücken, durch das Fleisch ihrer Gebräuche, Zeremonien, irdischen Güter hindurch bis auf das Mark ihres persönlichen, sinnlichen Daseins, bis zur Vernichtung ihres Lebens. Es ist ein Rost, der die verzehrende Energie des Feuers hat (Ps. 21, 22; Jes. 10, 16. 17 ꝛc.). Der mit dem Rost bezeichnete faule Stabilismus verwandelt sich im letzten Moment in das Feuer einer revolutionären Bewegung, in einen fanatischen, verzehrenden Brand des Aufruhrs (s. Offenb. 19, 20), oder kurz: der Absolutismus wird zur Revolution. Es ist die vollendete nationale Selbstauflösung, wie sie sich im jüdischen Kriege und in dem belagerten Jerusalem vollständig entwickelte. Es ist also einerseits weder bloß von verzehrendem Kummer und Mangel (Erasmus u. a.), noch anderseits schon von den eigentlichen positiven Gerichten, (Calvin, Grotius, Wiesinger, Huther u. a.) die Rede. Was den Zusatz: wie Feuer anlangt, so wird er von Wiesinger nach der Interpunktion von Cod. A. und Oecumenius, und nach Grotius und Knapp auf das Folgende bezogen: tanquam ignem opes istas congessistis, et quidem ipsis extremis temporibus. Wiesinger führt als Analogie Röm. 2, 5 an: θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργήν. Mit Recht bemerkt Huther dagegen, daß der Hauptaccent bei dem ἐθησαυρίσατε auf ἐσχάταις ἡμέραις liege. Dies genügt: die weitere Bemerkung, wonach dieses Feuer schon das positive Gericht bezeichnen soll, halten wir aus bereits angeführtem Grunde für unrichtig, doch weist dieses Feuer auf das positive Gericht hinüber. Gegen Wiesingers Konstruktion spricht noch das ὡς, sowie das allzu Kühne der Metapher: ihr habt euch gleichsam Feuer gesammelt, indem ihr euch eure Schätze sammeltet. — **Ihr habt euch Schätze aufgehäuft.** Das Verbum bedarf keiner bestimmten Angabe des Objekts, und die Ergänzung mit ὀργήν nach Röm. 2, 5 (Calvin u. a.) ist überflüssig und willkürlich. Außerdem sind die Schätze, wie Huther erinnert, vorher genannt. — **In den letzten Tagen.** Nicht etwa auf die letzten Tage, und die letzten Tage sind nicht die letzten Tage des Lebens, aber auch nicht die letzten Tage vor der Wiederkunft Christi (Huther). Es sind eben die letzten Tage vor dem nationalen Endgericht, das er schon V. 1 angedeutet, aber noch nicht beschrieben hat. Das Schätzesammeln geschieht in der Voraussicht auf eine lange, glückliche Zukunft; das an sich schon verwerfliche Schätzeaufhäufen in den letzten Tagen des Daseins, dicht vor dem Gericht, das nicht nur den Untergang der Schätze bringt, sondern auch des Daseins, hat vollends den Charakter einer furchtbaren Ahnungslosigkeit und wahnsinnartigen Selbstverblendung. Alle ihre geistlichen und weltlichen Schätze haben den Charakter des Nutzlosen, des Hinderlichen, gegenüber dem Gericht, und müssen als die Mittel ihrer Selbsttäuschung zerrinnen, um einer furchtbaren Enttäuschung Platz zu machen. So tritt die Andeutung des positiven Gerichts näher heran. Vorab aber weist der Apostel noch hin auf die entscheidenden Verschuldungen.

4. Ihre aus jener geistlichen Selbstverblendung hervorgegangenen positiven Verschuldungen. Ihre Verschuldung gegen die Schnitter der israelitischen Ernte. Die ahnungslose Sicherheit ihres Wohllebens am Tage ihres Gerichts selbst. Die Schuld der Tödtung des Gerechten (V. 4—6). **Siehe, der Lohn der Arbeiter.** Die erste entscheidende Schuld. Huther sagt: die Ungerechtigkeit gegen die, welche für sie arbeiten; Wiesinger: ein Fall statt vieler, und zwar ein Fall, der die schreiende Ungerechtigkeit dieser Reichen dicht vor Augen stellt als Übertretung des ausdrücklichen Verbots: 5 Mos. 24, 14. 15; 3 Mos. 19, 13; Mal. 3, 5. — Und das sollte die ganze Bedeutung der Stelle sein! Es ist aber erstlich undenkbar, daß sich jene umschweifenden, handeltreibenden Juden der Diaspora (Kap. 4, 13) plötzlich alle in große Gutsbesitzer verwandeln sollten. Und zweitens undenkbar, daß Jakobus den reichen jüdischen Gutsbesitzern in der Diaspora

ringsum sollte den Vorwurf machen können im buchstäblichen Sinne, daß sie den Arbeitern hätten ihren Lohn vorenthalten. Wir müssen also auch hier auf den symbolischen Sinn dringen. Und da fragt sich zuerst, was ist die Ernte Israels nach dem Ausdruck der Propheten (Jes. 9, 3; Joel 3, 18), dem Ausdruck des Täufers (Matth. 3, 12) und dem Worte Christi (Joh. 4, 35; Matth. 9, 38; vgl. Offenb. 14, 15. 16)? Es ist die Zeit, da die theokratische Saat Gottes in Israel zur Ernte Gottes gereift ist; einerseits zur Ernte des Gerichts, anderseits zur Ernte der Erlösung. Der letztere Begriff waltet nun hier vor. Die Ernte Israels war der gereifte Geistesertrag des Alten Bundes, wie er in dem Wirken Christi erschien; unter den Schnittern mag man füglich nach Joh. 4, 35 die Apostel, sowie die ersten Christen überhaupt verstehen. Ihnen blieben die Reichen in Israel den Lohn schuldig, indem sie ihr Zeugnis im Unglauben verwarfen. Und so schrien die Stimmen dieser Schnitter zu den Ohren des Herrn Zebaoth, d. h. außer dem Bilde: die Verschuldung an ihnen schrie zu Gott empor, und zwar zu ihm als dem Herrn der Heerschaaren, die schon im Begriff waren, heranzuziehen, um das Gericht Gottes über Israel zu vollziehen. — Die Arbeiter, ἐργάται (s. 1 Tim. 5, 18). Das ἀμᾶν, abmähen, ein ἅπαξ λεγ. im Neuen Testamente. Der Ausdruck deutet zugleich an, daß die ganze Segensernte Israels von diesen Arbeitern heimgebracht ist in die christliche Gemeinde und außerdem keine Ernte übrig. — **Der vorenthalten worden ist.** Wir konstruiren mit Huther: der vorenthaltene Lohn schreiet von euch her, ἀφ' ὑμῶν, wie es 1 Mos. 4, 10 heißt: die Stimme des Blutes schreiet von der Erde auf, weil damit das um Rache schreiende Unrecht auf die Seite der Übelthäter gestellt wird, nicht auf die Seite der Arbeiter; die gewöhnliche Konstruktion: der von euch vorenthalten ist, scheint weniger das ἀπό statt ὑπό gegen sich zu haben, als eben die Erwägung, daß das κράζει ein Schreien um Rache bezeichnet. Daher ist auch der Zusammenhang nicht dieser: der Mäher Lohn schreit, und dieses Schreien ist vor Gott gekommen (Theile), sondern dem Schreien des vorenthaltenen Lohnes (1 Mos. 18, 20; 19, 13) auf der einen Seite treten auf der andern Seite die βοαί der Erntenden oder Schnitter ergänzend gegenüber, zunächst als Klage- und Hülferufe (s. Hebr. 5, 7; Apostelg. 4, 24 ff.; Kap. 12, 5), am Ende auch als Rufe um gerechte Vergeltung (Offb. 6, 10. 11). Und diese sind gekommen noch mehr als jenes Schreien zu den Ohren des Herrn Zebaoth. Und das würde denn heißen: nicht nur der Unglaube der ungläubigen Juden, sondern auch der Notstand der gläubigen Christen veranlaßt den Herrn der Heerschaaren, seine Heerschaaren auszusenden zum Gericht; wie denn ja die Zerstörung Jerusalems nicht bloß eine richtende Heimsuchung war für das Judentum, sondern auch eine erlösende für die Christengemeinde. Das Schreien des Christenblutes um Gnade für die Feinde hat auch seine Begrenzung an der Verstockung der Ungläubigen; zudem ist zu unterscheiden zwischen den Schnittern selbst und den objektivirten βοαί derselben. Schwerlich wird aber durch den Ausdruck: der Herr Zebaoth, bloß die Macht Gottes als des Herrn der Himmelsschaaren betont (Wiesinger, Huther); er ist auch der Herr der irdischen Heerschaaren nach den Propheten (Jes. 6, 3; Kap. 18, 7; 24, 21; Amos 9, 4. 5), und so nach dem Worte Christi (Matth. 22, 7). — Die zweite Verschuldung (V. 5): **Ihr habt hoch gelebt auf Erden.** Das Verbum τρυφᾶν ist im Neuen Testamente ἅπαξ λεγ. Es umfaßt die Begriffe: weichlich, üppig, locker, lustig, herrlich und in Freuden leben; auch prunkvoll, auf großem Fuß leben. In der Sept. (Neh. 9, 25 und Jes. 66, 11) ist der Grundbegriff: sich ergötzen. Das Verbum σπαταλᾶν bezeichnet ein Schwelgen oder üppig leben, besonders in Essen und Trinken; in der Sept. aber (Ezech. 16, 49 und Amos 6, 4) waltet entschieden der Begriff des müßiggängerischen Behagens vor, und so wohl auch 1 Tim, 5, 6. Demnächst wäre in den beiden Ausdrücken wohl nicht der bestimmtere Gegensatz: deliciae et exquisita voluptas und luxuria atque prodigalitas (Hottinger), sondern der Gegensatz des positiven Wohllebens in Genuß und Sinnenlust, und des negativen Wohllebens in weichlichem, sorglosem Behagen ausgesprochen. Man könnte also auch übersetzen: ihr habt euch ergötzt und habt euch festgesetzt auf Erden, oder: ihr habt euch verweltlicht und verweichlicht, oder: ihr habt geprahlt und geprangt. Die umgekehrte Folge findet sich Luk. 16, 19: die tägliche Festkleidung bezeichnet den Müßiggänger, das Wohlleben die Schwelgerei. Huther weist treffend auf den Gegensatz dieses Wohllebens gegen das mühselige Leben der Arbeiter hin, ebenso auf den Gegensatz des Wohllebens auf Erden zu der Klage, welche zu dem Herrn im Himmel aufsteigt. Doch darf man in dem Wohlleben auf Erden die Hervorhebung des Gedankens nicht übersehen, daß die Erde, das irdische Wesen, bildlich gefaßt, die Basis

gewesen ist, worin ihr Wohlleben wurzelte, und den Hauptgegensatz gegen das Wohlleben bildet der Schlachttag. — **Und habt fett gemacht eure Herzen.** Das τρέφειν wird hier von mehreren Auslegern mit mästen übersetzt, da offenbar hier angedeutet werden soll, daß die Reichen ihr Herz wie ein thierisches Leben gehalten und gepflegt haben. Daher ist es auch unrichtig, wenn Huther sagt: „Luther: eure Herzen weiden, richtiger: sättigen." Der Ausdruck Luthers ist ganz treffend, und wir hätten ihn beibehalten, wäre nicht auch die andere Andeutung festzuhalten, daß ein Fettmachen des Herzens zugleich ein Verstocken des Herzens ist (παρδία πεπωρωμένη). Das Herz aber ist nicht Umschreibung des Leibes oder der Persönlichkeit selbst, sondern Bezeichnung des innern Lebens, des geistigen Lebenskerns (Apostelg. 14, 17). Daß παρδία nach Wiesinger an sich den Begriff der Genußlust einschließe, würde sich wohl am wenigsten mit Luk. 21, 34 beweisen lassen. — **Am Schlachttage.** Über den Ausfall des ὡς siehe die kritische Note. Auch ist das ἐν nicht in εἰς zu verwandeln. Also die Übersetzung: „als auf einen Schlachttag" (Luther, Wolf, Augusti) ist eine zwiefache Schwächung des Gedankens. Ganz aus dem Zusammenhang einer Gerichtsandrohung heraus geräth die Erklärung von Calvin, Grotius, Bengel ꝛc., der Schlachttag sei der Opfertag, wo es nach dem Schlachten hoch hergehe. Calvin: Quia solebant in sacrificiis solemnibus liberalius vesci, quam pro quotidiano more. Also: euer ganzes Leben ist wie ein Opferfesttag. Huther bemerkt mit Grund, daß der betreffende Ausdruck in diesem Sinne nicht vorkomme. De Wette findet in dem Ausdruck eine Vergleichung mit den Thieren, die noch am Schlachttage sorglos fressen. Huther meint, diese Vergleichung wäre unpassend, da die Thiere nicht gieriger fräßen wie sonst. Diese Widerlegung aber ist Mißverständnis. Fressen heißt an sich schon gierig essen; das einfache Fressen der Thiere am Schlachttage kann also wohl Bild sein für das ahnungslose Fressen und Saufen der Verstockten noch am Tage des Gerichts selbst. Die Analogie von 2 Petri 2, 12 könnte diese Auffassung nur verstärken. Auch wäre das eine Steigerung des Gedankens, daß, während die Thiere sonst geweidet und gemästet werden für den Schlachttag, diese sogar sich darauf gelegt hätten noch am Schlachttage selbst. Doch ist anzunehmen, daß mit diesem Vergleichungspunkt zugleich die allgemeine und höhere Bedeutung der ἡμέρα σφαγῆς als eines Gerichtstages festzuhalten ist (Jer. 12, 3; 25, 34). Auch an der letzteren Stelle sind die Begriffe: Gerichtstag und Schlachttag im eigentlicheren Sinne zusammengefaßt, ebenso Jes. 53, 7; Offb. 19, 17. 18. Der Tag aber, an welchem der Gerichtstag Israels angefangen hat, der sich zum Schlachttag über Israel entfaltet, ist der Tag der Kreuzigung Christi, mit welchem der Tag der Zerstörung Jerusalems einen einheitlichen Tag der Heimsuchung im symbolischen Sinne bildet. Die Aoriste also stehen nicht hier, weil das Verfahren der Reichen von dem künftigen Gerichtstage der Parusie Christi aus angesehen werden soll (Huther), sondern weil eben am Tage des Gerichts über Israel ihr fleischlicher Übermut, ihre Ahnungslosigkeit bei der dämonischen Ergötzung ihrer Herzen den Höhepunkt erreichte. Seitdem entwickelt sich ihr Schlachttag. Wie sie also in den letzten Tagen, in der Neige der alten Zeit, sich die Schätze der Satzungsgerechtigkeit gesammelt haben, so haben sie an dem letzten Tage, dem Tage des Gerichts, das Wohlleben ihrer Weltlust auf die Höhe getrieben. — Dies führt auf die dritte und höchste Verschuldung: **Ihr habt verurteilt, habt getödtet den Gerechten.** Die Bestreitung der Auslegung von Oecumenius, Beda, Grotius, wonach unter dem Gerechten Christus zu verstehen ist, seitens der neueren Exegese, ist nur ein Beweis, wie stark sie bei diesem Briefe aus dem Text gekommen ist. Man denke sich nur: Jakobus, der Zeuge Christi, ruft am Ende seiner Laufbahn den Verstockten des ganzen israelitischen Volkes zu: Ihr habt den Gerechten verurteilt und getödtet. Und darunter sollten sie nicht die Verwerfung und Kreuzigung Christi verstanden haben! Dagegen: was oder wen sonst? Nach Gebser und Huther steht das δίκαιον kollektiv für τοὺς δικαίους: unterdrückte, leidende Christen; wobei Huther bemerkt: „der Grund der Verfolgung liegt in dem δίκαιον selbst; der Singular ist in kollektivem, der Begriff in absolutem Sinne zu nehmen" (ähnlich Theile). Dann aber müßte doch Christus wenigstens als an der Spitze dieser Getödteten stehend gedacht werden. Wiesinger will (wie de Wette) das Wort sogar nur von fortgesetzter Verfolgung ad mortem usque verstehen, und meint, hier an Christum zu denken, sei so offenbar gegen allen Kontext unserer Stelle, daß es keiner Widerlegung bedürfe. Im Gegenteil bedarf es kaum eines Beweises. Wiesinger führt dagegen zuerst an, daß der Brief an die Diaspora geschrieben sei. Am Osterfeste aber, da Christus gekreuzigt wurde, war auch die Diaspora in Jerusalem vertreten, und im symbolischen Sinne war ganz Israel

schon Diaspora. Die wesentlichste Einwendung ist das Präsens οὐκ ἀντιτάσσεται ὑμῖν. Dieses Präsens ist in jedem Falle schwierig. Aber ist es bequemer, von dem Kollektivgerechten zu sagen, daß er von jenen Reichen getödtet worden sei und doch noch lebe, als dies zu sagen von Christo? Die Vulgata hat wohl die Beziehung auf Christum im Auge, wenn sie übersetzt: non restitit, ebenso Luther: er hat euch nicht widerstanden. Dies erlaubt das Präsens nicht. Aber auch die gewöhnliche Erklärung: ihr habt getödtet den Gerechten, er widersteht euch nicht, gibt einen sehr unklaren oder doch undeutlichen Gedanken. Fast wäre den Lesern noch leichter das Verständnis zuzutrauen: Christus widersteht euch nicht in seinen Gliedern, er erduldet noch willig in den Seinen alle Verfolgungen. Aber wäre dieser Gedanke ein passender Schluß für die große Drohrede an die Verstockten? Ebenso wenig ist es der Gedanke: die Gerechten widerstehen euch nicht. Wir begreifen daher die Konjektur Bentley's, statt οὐ sei ὁ κύριος zu lesen (s. Kap. 4, 6; 1 Petri 5, 5; Sprichw. 3, 34). Noch mehr die Erklärung Bensons, wonach der Satz als Frage gelesen werden soll. Wenn man das ἀντιτάσσεσθαι in dem vollsten medialen Sinne nehmen wollte, so würde die Frage heißen: bietet er nicht sein Kriegsheer wider euch auf (als Ausführer der Strafgerechtigkeit des Herrn Zebaoth)? oder erhebt er sich nicht wider euch zum Streit? Es begreift sich wenigstens leicht, wie eine vorwaltend asketische Betrachtungsweise diese Frageform hätte können fallen lassen. Doch sollte bei der Bedeutsamkeit der Sache die Frageform bestimmter markirt sein: zieht er nicht schon wider euch, im Kriegswetter wider euch heran? Auch konnte leicht durch eine solche Erklärung der Gedanke an das fortdauernde Leiden Christi in den Seinen verdunkelt erscheinen. Daher könnte man auf den Begriff der Empörung kommen, wie er Röm. 13, 2 vorliegt. Er empört sich nicht wider euch, d. h. die Empörer seid ihr. Auch zu undeutlich. Daher lesen wir: er steht euch nicht mehr im Wege, er hält euch nicht auf (auf dem Wege des Todes); er läßt euch das Maß voll machen (s. Matth. 23, 32—38). Und in diesen dunklen, vielsagenden Satz faßt sich die Ankündigung, daß das ihnen bevorstehende Gericht unvermeidlich sei, zusammen.

### Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Von jeglicher ebionitischen Einseitigkeit, als ob der Reichtum an sich etwas Sündhaftes, die Armut an sich etwas Verdienstliches sei, ist das Evangelium, ist auch Jakobus weit entfernt. Er gestattet den Besitz und den Gebrauch irdischer Schätze, doch aber — in majorem Dei gloriam. Wenn aber die Reichen so große Vorzüge vor andern genießen, so sind ihnen auch wieder doppelt schwere Verpflichtungen auferlegt; wofern sie jedoch diesen beharrlich sich entziehen und sich ihrer Schätze nur zur Erreichung selbstsüchtiger, mit dem Gesetz der Liebe streitiger Zwecke bedienen, dann haben sie mit dem höchsten Recht ein vae vobis divitibus zu erwarten (vergl. Luk. 6, 24; Matth. 6, 19—21).

2. Irdischer Reichtum ist kein absolutes, sondern ein relatives Hindernis am Eingang in das Reich Gottes; vgl. Mark. 10, 23—25. Die Geschichte mancher Reichen, die eines Nikodemus, Joseph von Arimathia z. B. lehrt, daß dieses Hindernis überwunden werden kann. Unmöglich aber ist dieses der Fall, wenn die Habsucht unumschränkt regiert, wenn sie nach allen Mitteln greift, durch welche nur immer das irdische Gut bewahrt oder vermehrt werde. Hier gilt die Warnung des Apostels: 1 Tim. 6, 17—19. Vergleiche ferner: Plutarchus, de cupiditate divitiarum, und das Wort des Seneca, de Benef. II, cap. 27: „concitatior est avaritia in magnarum opum congestus, sowie auch Sallust. in Catil., cap. X, § 4.“ Schon das üppige Leben im Reichtum und das Vertrauen auf seine Schätze, das mit liebloser Verachtung des Bruders gepaart ist, verdient nach der Lehre des Herrn selbst das Urteil (Luk. 16, 25). Und daß außer diesem Gerichte in der Ewigkeit, nicht selten auch schon hienieden, irdisches Leiden und äußere Not über solche Reiche kommt, dies bestätigt nicht nur die Geschichte von der Zerstörung Jerusalems, sondern auch zahllose andere Begebenheiten aus der Geschichte des Gottesreiches.

3. Die Messiasverwerfung, auf welche Jakobus (V. 6) deutlich anspielt, als das Werk der vornehmen Juden, war nicht nur als Mord eines Unschuldigen und Gerechten an sich schon eine ruchlose Freveltat (vergl. Apostelg. 3, 13—15), sondern auch die erste in einer Reihe von Missethaten, die an den Gliedern des Leibes verübt wurden, nachdem man sich am Haupte zuerst vergriffen hatte, bis daß sie endlich in den Greueln des jüdischen Bürgerkrieges ein Ende fanden und durch den Untergang der Stadt und durch die Vernichtung des Tempels gestraft wurden.

4. Es ist eine bestimmte, christliche Pflicht für alle, die mit irdischen Gütern gesegnet sind, die Bedürfnisse ihrer Untergeordneten

und Diener zu erforschen und möglichst zu befriedigen, und sich nicht als Herren, sondern als Haushalter des anvertrauten Kapitales zu betrachten (Luk. 16, 2; vgl. Kol. 4, 1). Wer diese Pflicht versäumt und die Armen unterdrückt, der hat schon, den Schriften des Alten Testamentes gemäß, Gottes erschreckliche Strafen zu fürchten. So z. B. Ps. 37; Spr. 14, 31; Pred. 5—7.

5. „Durch Wohlleben wird gleichsam der Mensch für die Höllenstrafen gemästet — ein Bild von den Opferthieren —, d. h. desto reifer für die Pein" (Heubner zu V. 5).

### Homiletische Andeutungen.

Reichtum kein unbedingter Vorzug, Armut kein unbedingtes Übel. — Wer am meisten auf Erden besitzt, hat auch am meisten zu verlieren in den Tagen allgemeiner Drangsale und Leiden. — Die irdischen Schätze sind der Natur der Sache nach ebenso vergänglich als ihre Besitzer. — Der wahre Christ ein omnia sua secum portans. — Die Geschichte des reichen Narren (Luk. 12, 16—20) ist die Geschichte vieler. — Wie arm ein Reicher und wie reich ein Armer sein kann. — Gottes reicher Segen in der Ernte durch menschliche Selbstsucht in einen Fluch verwandelt. — Es ist möglich, Böses zu verüben, nicht aber, es ungestraft zu thun. — Gott ist hoch über die Hohen erhaben, die den Armen unterdrücken (Pred. 5, 7). Der kurzen Freude des Weltlings folgen lange Schmerzen. — Der Mord des Gerechten die greulichste Offenbarung der äußersten Selbstsucht. — Die Zulassung des Bösen hienieden berechtigt noch nicht zu der Hoffnung auf Straflosigkeit. — (V. 4—6.) Eine dreifache Missethat des Reichen: 1) Unterdrückung des Armen (V. 4), 2) selbstsüchtiger Sinnengenuß (V. 5), 3) der Mord des Gerechten (V. 6). — Wie die Missethat der Messiasverwerfung noch auf allerlei Weise von vielen Reichen der Erde fortgesetzt wird. — Wie viel Ursache der Christ hat zu der Bitte von Agur (Spr. 30, 7—9). — Der Geiz eine Wurzel alles Bösen (1 Tim. 6, 10) und Götzendienstes (Kol. 3, 5).

Starke: Cramer: Wem Reichtum zufällt, der hänge das Herz nicht daran (Ps. 62, 11). — Ein Mensch kann sehr reich, aber auch dabei sehr gottlos sein (Ps. 73, 12). — Augustin: Magna pietas! thesaurizat pater filiis; immo magna vanitas! thesaurizat moriturus morituris. — Manche hinterlassen nicht einmal Kinder und wissen auch nicht, wem es werde zu teil werden (Luk. 12, 20), und dennoch sind sie vom Geize also besessen, daß sie keines Pfennigs mächtig sind. O unselige Reichen! — Quesnel: So gründen denn die Reichen ihre Hoffnung auf Dinge, die faulen und verderben. Thörichter Bau! (Matth. 7, 26. 27). — Langii Op.: Wären viele fromme Reichen, die über ihre zeitlichen Güter rechte Haushalter Gottes abgäben, so wäre der Not unter den Armen viel weniger (Luk. 8, 2. 3; 22, 35). — Hedinger: Viele sammeln zugleich mit dem Golde einen Schatz des Zornes und der göttlichen Rache (Röm. 2, 5). — Arbeiter um ihren verdienten Lohn bringen, ist eine himmelschreiende Sünde und zieht gewiß den Fluch und die allerschrecklichste Rache nach sich (1 Thess. 4, 6). — Der Name Gottes: Herr Zebaoth, ist den Gottlosen recht erschrecklich, den Frommen aber überaus tröstlich (Ps. 46, 11. 12). — Den Armen ihren wohlverdienten Lohn entziehen, ist ein Todtschlag (2 Mos. 1, 13. 14).

Stier (V. 6): Jakobus meint vornehmlich den Herrn, den Gerechten (vgl. Apostelg. 7, 52), und da er selbst den ehrenden Beinamen des Gerechten führte, lehnt er hier (implicite) diesen Beinamen demütig von sich ab. Dennoch wiederum — so wunderbar prophetisch wird hier die sichtlich den Briefsteller besonders ergreifende Eingebung des Geistes — muß er unwissend von seiner eigenen Person weissagen. Ein Schriftsteller, der bald nach den Aposteln gelebt (Hegesippus), erzählt uns ausführlich, gewiß in der Hauptsache zuverlässig, den Märtyrertod des Bruders des Herrn, Jakobus des Gerechten, kurz vor der Belagerung Jerusalems. Siehe weiter Einl. S. 14. — (V. 4.) Gewiß, Jakobi Wort muß in unserer Zeit viele treffen, und über manchem stolzen Palaste würde richtig die Überschrift stehen: Wehe dem, der sein Haus mit Sünden bauet und seine Gemächer mit Unrecht! — Wie die Geldaristokraten und Industriekönige jetziger Zeit, die weiter nichts als das sind in ihrem Geiz, die Gott den Herrn und unsern Heiland nicht kennen wollen, gegen die armen Arbeiter sich verhalten, — das schreiet überall vor unsern Ohren laut genug: wie sollte dies Rufen nicht auch gekommen sein vor die Ohren des Herrn Zebaoth? Dessen, der schon in Mosis Gesetze sagen ließ: du sollst den armen und dürftigen Tagelöhner nicht bedrängen, — auf daß er nicht wider dich den Herrn anrufe und sei dir Sünde (5 Mos. 24, 14. 15).

Jakobi: Es kommt auf das Maß des Reichtums nicht an, sondern auf das Maß der Versündigung, darauf, wie irdisches Gut, einerlei, ob viel oder wenig, erworben, und wie es genossen wird; und da kann einer, den wir keineswegs begütert nennen dürfen, ebenso gottlos und ungerecht verfahren, ebenso üppig und wollüstig sein, wie der wirklich Reiche. So wendet sich denn unser Text an alle Irdischgesinnte, an alle Weltmenschen, die nicht nach jener Regel wandeln, zu haben, als hätten sie nicht, und zu kaufen, als besäßen sie nicht (1 Kor. 7, 29 ff.).

Neander: Jakobus bezeichnet den Reichtum in dreifacher Beziehung: in aufgehäuften Feldfrüchten, in Kleidern, in Gold und Silber. Alles dieses will er sagen, häufen die Reichen ohne Nutzen auf. Wie ihre Schätze an Gold und Silber ungebraucht vom Rost zerfressen werden, wird dies ein Zeugnis gegen sie sein zum Gericht über sie, indem ihre Schuld daraus erhellt, daß sie, was sie zum Besten anderer gebrauchen sollten, so ungenutzt haben verderben lassen. Der Rost zernagt

ihr eigenes Fleisch, indem sie an ihre eigene Hinfälligkeit und das ihnen zuletzt drohende Strafgericht erinnert werden, wie sie, statt bleibende Schätze zu sammeln, das Feuer des göttlichen Strafgerichts in ihren dem Rost anheimfallenden Schätzen sich aufgesammelt haben.

Biedebandt: Ein Christ kann, sagt einer trefflich, nach dem Vorgange eines Abraham, David und anderer mehr, weltliche Güter besitzen, denn so wenig der Bettelstab in den Himmel, ebensowenig wird uns eine goldene Kette oder sammetner Pelz in die Hölle bringen. Christus sagt nicht: Ihr könnet nicht Gott und den Mammon haben, sondern spricht: Ihr könnet nicht Gott und dem Mammon dienen. Reichtümer, sagt Augustinus, sind Gaben Gottes, deshalb gut an sich selber. Daß man sie nicht böse schelte, werden sie auch den Guten verliehen, daß man sie nicht als höchste Güter preise, auch den Bösen; weshalb die Schrift nur das Stolzsein und Hoffen auf den ungewissen Reichtum verbietet. Doch obwohl Reichtum und Gerechtigkeit sich unter einander vertragen können, so muß doch derjenige, welcher mit weltlichen Gütern ist angesehen, allemal einen heiligen Argwohn in seiner Seele vor diesen Dingen fühlen. — Schätze sind Netze. — Der Mensch zündet selber das Feuer der Hölle an, wenn er das Feuer der Lüste in sich brennen läßt. — Der Arzt Sauvergne erzählt von einem Geizhalse, welcher sich an sein Sterbebett sein Gold bringen ließ und dessen letzter Seufzer die Worte waren: „mehr Gold, mehr Gold!"

Lisco: Die Gefahren des Reichtums. — Von dem zwiefachen (irdischen und himmlischen) Reichtum. — Porubszky: Der Weheruf über den Reichen: 1) Wie er zu verstehen sei; 2) wie er in unserer Zeit Bedeutung hat; 3) wann er endlich verstummen wird.

## X. Das Finalthema und der Schluß.

Erneute Anrede an die Brüder. Finalthema: sie sollen in langmütiger Geduld verharren bis auf die Zukunft des Herrn. Die Ermunterung dazu. Die Bedingungen dafür. Die schließliche Verheißung.

Kap. 5, 7—20.

So seid nun geduldig [so harret nun aus], Brüder, bis auf die Zukunft des Herrn. 7
Siehe, der Ackersmann harret auf die köstliche Frucht der Erde, indem er sich ihretwegen
geduldet, bis sie den Frühregen und Spätregen empfangen hat. *So seid auch ihr 8
geduldig, stärket eure Herzen, denn die Zukunft des Herrn ist nahe. *Seufzet nicht, ihr 9
Brüder[1]), wider einander, damit ihr nicht gerichtet[2]) werdet! Siehe, der[3]) Richter
steht vor den Thüren. *Nehmet zum Vorbilde, Brüder[4]), des Ungemachleidens und 10
der Geduld die Propheten, welche geredet haben kraft des[5]) Namens des Herrn. *Siehe, 11
wir preisen selig die Dulder, welche ausdauerten[6]). Die Standhaftigkeit Hiobs habt ihr
vernommen und das Ende [die Vollendung] des Herrn schauet an[7]). Denn sehr barmherzig ist der Herr[8]) und ein Mitleidiger. *Vor allen Dingen aber, meine Brüder, 12
verschwöret euch nicht, weder bei dem Himmel, noch bei der Erde, noch mit einer andern
Verschwörung. Es sei aber euer [der Sinait. ὁ λόγος] Ja ein Ja und euer Nein ein
Nein, damit ihr nicht unter das Gericht[9]) fallet. *Widerfährt jemand Leides unter euch, 13
so bete er; ist jemand wohlgemut, so singe er Loblieder. *Ist jemand krank unter euch, 14
der berufe zu sich die Ältesten der Kirche, und diese mögen über ihn beten, indem sie ihn
salben mit Öl in dem Namen des Herrn. *Und das Gebet des Glaubens wird dem 15
Kranken helfen, und der Herr wird ihn aufrichten, und wenn er auch Sünden vollbracht

[1]) Das ἀδελφοί nach Codd. A. B., Lachmann, Tischendorf vor ἀλλήλων zu setzen.
[2]) Statt der Recepta κατακριθῆτε lesen bei weitem die meisten Zeugen κριθῆτε.
[3]) In der Recepta fehlt nicht ὁ κριτής, wie Huther angibt, sondern der Artikel ὁ, der durch die meisten Zeugen festgestellt ist.
[4]) Das μου vor ἀδελφοί der Recepta fällt aus nach den bedeutendsten Zeugen. Ebenso muß ἀδελφοί vor κακοπαθείας stehen.
[5]) Die Präposition ἐν, des Cod. B., welche Lachmann aufgenommen, fehlt in A. G. K. 2c.
[6]) Lachmann statt ὑπομένοντας liest ὑπομείναντας nach A. B., Sinait., Vulg. 2c.
[7]) Das ἴδετε der Codd. A. B. G. 2c., Tischendorf scheint durch exegetisches Mißverständnis in die Recepta εἴδετε, welche Lachmann nach Cod. B. festhält, verwandelt zu sein.
[8]) Dieses ὁ κύριος hat Tischendorf nach G. K. 2c. ausfallen lassen. Es ist jedoch durch A. B. bezeugt (nur fehlt bei B. der Artikel), und wahrscheinlich fiel es aus, weil man es nach dem vorhergehenden κυρίου für überflüssig hielt (Huther).
[9]) Die Übersetzung Luthers: in Heuchelei, ist aus der minder (durch G. K. 2c.) beglaubigten Recepta, εἰς ὑπόκρισιν, hervorgegangen. Durch A. B., Vulg. 2c. ist ὑπὸ κρίσιν festgestellt.

16 hat, es wird ihm vergeben werden. *Bekennet also[1]) einander die Sünden[2]) und betet[3]) für einander, damit ihr geheilet werdet. Viel vermag das Gebet eines Gerechten, das 17 innerlichst wirksam [bewirktes Wirken] ist. *Elias war ein Mensch, gleichgestimmt wie wir, und er betete ein Gebet, daß es nicht regnen sollte, und es regnete nicht im 18 Lande drei Jahre und sechs Monate. *Und wiederum betete er, und der Himmel gab 19 Regen und die Erde brachte ihre Frucht hervor. *Meine[4]) Brüder, wenn jemand unter euch abgeirret wäre von der Wahrheit [der Sinait.: von dem Wege der Wahrheit] und es 20 bekehrete ihn einer, *der soll wissen, daß, wer einen Sünder bekehret von dem Irrwahn seines Weges, der wird eine[5]) Seele vom Tode erretten und wird zudecken eine Fülle von Sünden[6]).

### Exegetische Erläuterungen.

1. Inhalt: Schlußrede. Erneute Ansprache an die Brüder. Das Finalthema: sie sollen in langmütiger Geduld verharren bis auf die Zukunft des Herrn (V. 7—9). — Die Ermunterung dazu: Beispiele des geduldigen Leidens (V. 10. 11). — Die Bedingungen dafür: Vermeidung der Aufregungen. Heiligung der Stimmungen. Heilung der kranken Zustände. Befreiung des Gewissens durch das Bekenntnis der Sünde. Empfehlung der Fürbitte. Das Vorbild des Elias (V. 12—18). — Verheißungsvolles Schlußwort (V. 19. 20).

2. Erneute Ansprache an die Brüder. Das Finalthema: sie sollen in langmütiger Geduld verharren bis auf die Zukunft des Herrn (V. 7. 8). **So seid nun geduldig, Brüder.** Mit der Anrede *ἀδελφοί* wendet sich der Apostel wieder an den christlichen Teil seiner Leser zunächst, ohne doch die weitere Bestimmung der Anrede für alle bekehrungsfähigen Juden im Gegensatz gegen die vorhergehenden unverbesserlichen *πλούσιοι* auszuschließen. Das *μακροθυμεῖν*, eigentlich: großen Mut haben, großmütig sein, verzweigt sich in die Begriffe: langmütig oder nachsichtig sein, dem Fehlenden gegenüber, sowohl von der göttlichen als der menschlichen Langmut geltend, und geduldig sein in der Ertragung von Leiden, wohl aber mit dem Nebenbegriff des geduldig hoffenden Ausharrens bei anscheinender Gefahr, hier unter der Erfahrung des weltlichen und menschlichen Unrechts (Hebr. 6, 12). Daher ist auch Kol. 1, 11 die *μακροθυμία* von der *ὑπομονή* unterschieden. Und offenbar ist auch hier der Ausdruck statt *ὑπομένειν* Kap. 1, 12 gewählt, weil die Ausdauer der Judenchristen unter den Unbilden der alten Weltlage, von denen sich die Judaisten zur Revolution hinreißen lassen, betont werden soll. — **Bis auf die Zukunft des Herrn.** Der Herr ist Christus, wie Kap. 2, 1, und die *παρουσία* die eschatologische Zukunft desselben nach dem gesamten evangelischen und apostolischen Lehrbegriff (also nicht ein davon unterschiedenes Kommen Gottes zum Gericht nach Augusti, Theile, de Wette). Darin liegt aber kein Grund, diese *παρουσία* mit den V. 1 angekündigten Gerichten zu identifiziren, so wenig anderseits die Wiederkunft Christi bloß als das letzte, abschließende Ereignis seiner Epiphanie zu begreifen ist. Die Parusie Christi ist die Epiphanie Christi mit allen ihren vorangehenden Vermittlungen, universeller und individueller Art, deren größte die Zerstörung Jerusalems ist, als der Typus für alle folgenden Parusien. — **Siehe, der Ackersmann harret** (vgl. Kap. 3, 18; Jesus Sir. 6, 16; 2 Tim. 2, 6). — **Auf die köstliche Frucht der Erde.** Die wohl des Harrens wert ist. Darin ist der Landmann ein Symbol für den Gläubigen, wie schon darin, daß er das Samenkorn der Erde, der Unsichtbarkeit, dem scheinbaren Tode und Grabe anvertraut (siehe Joh. 12, 24). — **Indem er sich ihretwegen geduldet.** Das *μακροθυμεῖν* ist hier wohl der Ausdruck des beharrlichen Hoffens über der scheinbar begrabenen Saat. Was ihm diesen langanhaltenden, glaubensähnlichen Mut gibt, ist die Kostbarkeit der Frucht, die er in seiner Erwartung trotz ihrer Unsichtbarkeit vor Augen hat. Er rechnet auf sie. — **Bis sie empfangen hat.** D. h. die Frucht in ihrer Aussaat, nicht der Ackersmann

[1]) Das *οὖν* nach A. B. K., Lachmann.

[2]) Lachmann *τὰς ἁμαρτίας* nach A. B. 2c., Tischendorf *τὰ παραπτώματα* nach G. K. 2c.

[3]) *προσεύχεσθε.*

[4]) Das *μου*, welches Tischendorf nach G. 2c. ausfallen läßt, ist nach Codd. A. B. K. 2c. von Lachmann festgehalten.

[5]) Lachmann liest *ψυχὴν αὐτοῦ* nach Cod. A., Vulgata 2c. gegen die Mehrheit der Zeugen, B. G. K. 2c.

[6]) Die vorkommenden Unterschriften: Jakobus, Brief des Jakobus, Brief des heil. Jakobus.

(Morus). — **Den Frühregen und Spätregen.** D. h. nach dem morgenländischen Klima: den Herbstregen nach der Aussaat, den Frühlingsregen vor der Ernte (5 Mos. 11, 14; Jer. 5, 24 ꝛc.; siehe Winer: Witterung). — **So seid auch ihr geduldig.** Nämlich wie der Landmann. Daß die Aussaat bei ihnen bestellt worden, ist die Voraussetzung. Freilich ist ihre Geduld auf schwere Proben gestellt, daher: **stärket eure Herzen** (1 Thess. 3, 13; 1 Petri 5, 10). Daß dies mit der Zuflucht des Gebets zu dem Herrn, der die Stärke gibt, geschehen soll, ist hier vorausgesetzt, früher öfter hervorgehoben (Kap. 1, 5. 6 ꝛc.). — **Denn die Zukunft des Herrn ist nahe.** Eigentlich: sie ist in ihrem Herankommen schon nahe herangekommen. Es ist keine stabile Nähe, sondern eine stete Annäherung, und zwar nicht in dem Sinne einer chronologischen Bestimmung, sondern einer religiösen Spannung und Zuversicht, welche Zeit und Stunde nicht berechnet, oder vielmehr die Zeiten überschaut im Geiste des Herrn, vor welchem tausend Jahre sind wie ein einziger Tag (2 Petri 3, 8). In dem Sinne, wie es der Apostel sagt, konnte und kann zu allen Zeiten gesagt werden: die Zukunft des Herrn ist nahe. — **Seufzet nicht, ihr Brüder, wider einander.** Es ist kein Grund vorhanden, bloß an das Verhältnis der Christen unter einander zu denken (Huther). Es kommen hier wieder alle Zerklüftungen des israelitischen Wesens in Betracht. Wie der Apostel das Streiten gerügt hat, so will er hier auch die Quelle desselben verstopft wissen. Huther erkennt an, es sei ein gemitus accusatorius gemeint (nach Estius, Calvin), aber er bestreitet, daß damit auch eine provocatio ultionis gemeint sei (Theile u. a.). Das zweite läßt sich aber von dem ersten nicht scheiden, und zwar war der alttestamentliche gesetzliche Sinn auch in den Judenchristen dazu noch leicht geneigt im Gegensatz gegen die volle Treue in der neutestamentlichen Fürbitte. Versucht waren aber besonders die gläubigen Juden dazu unter den Bedrückungen und Aufreizungen der Reichen. Huther hebt mit Recht hervor, daß die Ungeduld in den Trübsalen leicht reizbar mache. — **Damit ihr nicht gerichtet werdet.** Nach Matth. 7, 1, weil auch das Widereinanderseufzen ein Richten ist. — **Siehe, der Richter steht vor den Thüren** (Matth. 24, 33). Vor der Thür. Nämlich Christus. Nach Theile ist dies eine Hinweisung darauf, daß der Richter die Bedrücker bestrafen oder die Bedrückten rächen werde, nach Huther ist es dagegen eine Warnung für die Leidenden, daß sie die Liebe nicht verleugnen sollen, und eine Verheißung naher Erlösung. Daß aber der Rechtstrieb in seiner Läuterung auch die gerechte Vergeltung des Bösen erwarten kann, also beides zusammen gehört, ist wohl sicher. Wiesinger treffend: um so ruhiger könnt ihr ihm das Gericht anheimstellen, und um so weniger solltet ihr euch selbst der Gefahr des Gerichts aussetzen (vg. Phil. 4, 5).

3. Die Ermunterung dazu. Beispiele des geduldigen Leidens (V. 10. 11). **Nehmet zum Vorbilde, Brüder.** Das ὑπόδειγμα Beispiel oder Vorbild = παράδειγμα, Vorstellung, verwandt mit ὑπογραμμός, Vorschrift und wohl auch Beglaubigung, und τύπος, was mit dem Vorbilde zugleich den Anfang oder die Grundlegung der Sache selbst bezeichnet. — **Des Ungemachleidens und der Geduld.** Κακοπάθεια, im Neuen Testamente ἅπαξ λεγ., mag zwar nicht gerade nach Hottinger heißen: Unrecht leiden, es heißt aber auch nicht eben leiden schlechthin, sondern Übel oder Ungemach leiden, wobei die Erinnerung an das Unrechtleiden leicht anklingt. — **Die Propheten, welche geredet haben kraft des Namens des Herrn** (s. Matth. 5, 12). Der Zusatz charakterisirt sie als Knechte des Herrn, welche Unrecht gelitten haben um seinetwillen. — Welche geredet haben. Im prägnanten Sinne, wie bei den Propheten öfter. Kraft des Namens des Herrn. Nach Huther wäre das τῷ = ἐν τῷ, was er auch für Matth. 7, 22 geltend macht. Doch ist dort der Sinn ein modifizirter, und auch hier wird der eigentümliche Ausdruck so zu erklären sein, daß der Name des Herrn, d. h. der Grundgedanke der alttestamentlichen Offenbarung, der Engel des Herrn, den Impuls zu ihrem Reden gegeben hat. — **Siehe, wir preisen selig** (Matth. 5, 10. 11). — Das Wort will nicht bloß ein subjektives Urteil des Jakobus sein, sondern eine Hinweisung auf das feststehende Urteil in der theokratischen, insbesondere aber der christlichen Gemeinde. Auch deswegen ist die Lesart τοὺς ὑπομείναντας vorzuziehen. Dazu gehören allerdings auch die genannten Propheten (Grotius ꝛc.), aber nicht diese allein, sondern außer ihnen besonders die gefeiertsten Dulder. Daher heißt es: die Geduld Hiobs habt ihr vernommen (Hes. 14, 14. 20; Tob. 2, 12—15). War auch seine Geduld anfangs durch die große Anfechtung erschüttert, so stellte sie sich doch allmählich fest bis zum Überwinden der Versuchung. Die Judenchristen hatten von ihm gehört nicht etwa nur durch die Vorlesungen in der Synagoge, der Name Hiob war unter ihnen volkstümlich gefeiert. — **Und das Ende des Herrn.** Wiederum das bei dem Jakobus überall so bedeutsame τέλος, welches in seiner Bedeutsamkeit

ganz verkannt wird, wenn die Stelle nach Huther, Wieſinger u. v. a. ſagen ſoll: der Ausgang, den der Herr gewährt hat (des Herrn Genitiv des cauſalen Subj.). Wir kehren alſo mit voller Entſchiedenheit zu der Auslegung von Auguſtin, Beda, Wetſtein ꝛc. zurück: das Ende des Herrn iſt die Vollendung Chriſti. Dagegen ſoll der Zuſammenhang ſtreiten. Dieſer aber redet im Plural von denen, die erduldet haben, nicht im Singular bloß von Hiob. Ferner der Schlußſatz des Verſes: **Denn ſehr barmherzig iſt der Herr und ein Mitleidiger.** Man meint dies nur auf das Erbarmen Gottes, welches den Ausgang Hiobs zum Beſten wendete, beziehen zu dürfen. Aber war denn die Reſtitution Hiobs nach der Idee des Buches bloß ein Akt des Erbarmens? Es entſpricht dagegen ganz der bibliſchen Idee, daß Chriſtus, der Herr, eben infolge ſeines Mitleids in ſein Leiden eingetreten iſt und darin eine ausharrende Geduld erwieſen hat (1 Petri 2, 21; 4, 1; Hebr. 2, 10); eine Idee, die ſchon im Buche Daniel ihre Vorausdarſtellung findet (Kap. 3, 25). Sodann will Huther es unwahrſcheinlich finden, daß Jakobus mit dem Beiſpiel Hiobs das Beiſpiel Chriſti unmittelbar ſollte verknüpft haben. Und doch hat er das Beiſpiel des Abraham mit dem der Rahab verknüpft. Dort war der motivirende Gegenſatz: Abraham, der Vater der gläubigen Juden, Rahab, ein verſunkenes Heidenweib; hier iſt der Gegenſatz: der große Dulder des Alten Teſtaments, der große Dulder des Neuen. Wir können es nur für eine Folge der Unterſchätzung unſers Briefes halten, daß man die ältere Deutung verlaſſen hat. Jakobus konnte doch ſchwerlich den Judenchriſten gegenüber den herrlichen Gewinn der Geduld im Leiden preiſen, ohne auch auf das Beiſpiel Chriſti hinzuweiſen (vgl. 1 Petri 2, 21 ff.). Faſt wie eine Verleugnung könnte ſich das in den Augen mancher Leſer ausgenommen haben. Und weshalb bedient er ſich eben des Ausdrucks τέλος, der für ihn eben auch die prinzipielle Vollendung, in der Regel die neuteſtamentliche, ausſpricht? Weshalb kommt er nicht mit dem Verbum ἠκούσατε aus und gebraucht im Gegenſatz dazu ſogar den Imperativ ἴδετε, auffordernd: ſchauet an die Vollendung des Herrn? Daß der Herr aber auch wie Hiob durch Leiden zur Herrlichkeit ging, und zwar im höchſten Sinne, dazu vermochte ihn ſein unendliches Mitleid, die Liebe, welche auch in der Geduld der Chriſten mit wirkſam ſein ſoll. In dieſem ἴδετε kulminirt denn auch wohl das miſſionariſche Wort des Apoſtels an die noch nicht gläubigen Juden: das Ende des Herrn, ſchauet es an; wogegen die gewöhnliche Erklärung: „und das Ende, das der Herr gab, ſehet (i. e. erkennet daraus, daß der Herr πολύσπλαγχνος ꝛc." Huther), iſt nicht nur matt, ſondern auch gezwungen. — Denn ſehr barmherzig iſt der Herr. Daß das ὅτι mit denn überſetzt wird, dafür, meint Huther, liege keine Veranlaſſung in dem Vorhergehenden, allein nichts iſt doch einfacher, als der Gedanke: ſchauet an das Ende der Leiden Chriſti, denn daß er gelitten hat, iſt nicht zu verwundern, es iſt eine Folge ſeines Erbarmens. Das πολύσπλαγχνος kommt ſonſt nicht vor; es iſt dem רַב חֶסֶד nachgebildet (Wieſinger), die Sept. hat dafür πολυέλεος, Paulus und Petrus εὔσπλαγχνος (Eph. 4, 32; 1 Petri 3, 8).

4. Die Bedingungen dieſer Geduld. Vermeidung der Aufregungen. Heiligung der Stimmungen. Heilung der kranken Zuſtände. Befreiung des Gewiſſens durch das Bekenntnis der Sünde. Empfehlung der Fürbitte. Das Vorbild des Elias (V. 12—18).

**Vor allen Dingen aber, meine Brüder, verſchwöret euch nicht.** Die Anſicht von Kern und Wieſinger, daß ſich hier der Zuſammenhang des Briefes auflöſe, oder daß die in dieſem Verſe enthaltene Warnung mit dem Vorhergehenden in keinem andern Zuſammenhang ſtehe, als der in dem Verhalten der Leſer lag, können wir nicht zugeben[1]). Der Grundgedanke, welcher dieſen Vers mit dem vorigen und den folgenden verbindet, iſt die Beſchwichtigung der fanatiſchen Aufregungen, welche unter den Juden immer mehr überhand nahmen und durch die Judaiſten auch die Gemeinden der Judenchriſten um die chriſtliche Faſſung zu bringen drohten. Daß der judaiſtiſche Eifer aber geneigt war, Verſchwörungen zu machen, beweiſt ſchon die Geſchichte der Verbündung von mehr als vierzig Männern gegen das Leben des Paulus (Apoſtelg. 23, 12—21); ohne Zweifel wurden ſie in der Folge gegen den Ausbruch des jüdiſchen Krieges hin immer häufiger. Wir haben in der Überſetzung ein doppelſinniges Wort gewählt, um dieſe Bezeichnung anzudeuten. Wir nehmen es freilich textlich in dem Sinne, nach welchem jedes Schwören mit hypothetiſcher Verwünſchung oder Einſetzung eines Pfandes ein Sichverſchwören iſt. S. den Matthäus, S. 80. Demgemäß hat auch Jakobus dieſes Schwören näher charakteriſirt wie Chriſtus (Matth. 5, 34 ff.), als ein Schwören beim Himmel, bei der Erde,

[1]) Über den Verſuch von Rauch, die Nicht-Authentie des Abſchnittes von Kap. 5, 12—20 zu erweiſen, ſ. Gebſer, S. 395.

oder mit sonst irgend einem mit hypothetischem Fluch verknüpften Eid (ὅρκος). Die griechische Konstruktion ὀμνύειν mit dem Akkusativ läßt das Unangemessene eines solchen Schwörens oder Anrufens eines kreatürlichen Objekts zum Zeugen oder Rächer noch bestimmter hervortreten als die hebräische des gleichen Verbums mit בְּ. Nach Oecumenius, de Wette, Neander u. v. a. wäre hier das Schwören schlechthin verboten, wie Matth. 5, 33 mit Beziehung auf den idealen Zustand der Gemeinde oder für denselben. Nach Calvin, Wiesinger u. v. a. dagegen wäre bloß das leichtsinnige Schwören im gemeinen Leben untersagt. Daran schließt sich Huther mit der Bemerkung, daß das Schwören bei dem Namen Gottes nicht erwähnt werde; hätte er dieses Schwören gemeint, so müßte er es um so gewisser ausdrücklich gesagt haben, als dieses nicht nur im alttestamentlichen Gesetze im Gegensatz gegen andere Eide geboten gewesen sei (5 Mos. 6, 13; 10, 20; Ps. 63, 12), sondern auch von den Propheten geweissagt worden sei als ein Zeichen des zukünftigen Bekehrtseins zu Gott (Jes. 65, 16; Jer. 12, 16; 23, 7. 8). Aus diesem Gegensatz eben ergibt sich aber auch, daß der Eid durch seine neutestamentliche Vollendung die Fluch- und Verwünschungsformeln abstreifen sollte, welche immer ein Einsetzen zum Pfande von Dingen, über die der Mensch nicht zu verfügen hatte, involvirten. Allerdings ist hier nicht sowohl diese Idealisirung des Eides selbst betont, als die völlige Beseitigung der mißbräuchlichen Eide in den wirklichen geselligen Verhältnissen. Diese Stellung des Jakobus zum willkürlichen Eide, wie seine weiterhin folgende Empfehlung der Salbung mit Öl beweist, daß er von essenischen Befangenheiten frei war, da die Essener ihre Novizen das Ordensgelübde mit einem starken Eide ablegen ließen, wenn sie auch für weiterhin alles Schwören verwarfen, und so ebenfalls die Salbung mit Öl. — **Es sei aber euer Ja ein Ja.** Die mit dem Verbot korrespondirende Ermahnung. Zwei Auslegungen stehen hier einander gegenüber: 1) euer Ja und euer Nein soll übereinstimmen mit dem Bewußtsein um die positiven oder negativen Thatsachen, also der Wahrheit gemäß sein (Theophylakt, Calvin u. v. a.); 2) euer Ja soll ein einfaches Ja sein, euer Nein ein einfaches Nein (Estius, Neander, Huther). Wir sind der Meinung, daß der Natur der Sache nach beide Momente zu verbinden sind (siehe den Matth., S. 81), daß aber die Wahl des Ausdrucks bei Matthäus mehr neben der thatsächlichen Wahrhaftigkeit den Nachdruck der Versicherung hervorhebt, bei Jakobus mehr die völlige Gelassenheit, womit sich die Seele mit der einfachen Aussage genug thut. — **Damit ihr nicht unter das Gericht.** Über die Lesart εἰς ὑπόκρισιν s. die kritischen Noten. Über den Ausdruck s. 2 Sam. 22, 39; Ps. 18, 39. Dem Zusammenhange und dem Ausdrucke gemäß ist ein Verwerfungsurteil gemeint, und zwar ist dieses nicht nur zu befahren wegen des formalen, frevelhaften Leichtsinns solcher Schwüre selbst (welcher allerdings auch zur Heuchelei führte), sondern auch wegen der meuterischen, verderblichen Akte oder Schritte, die sie vielfach besiegeln. — **Widerfährt jemand Leides unter euch.** Im Gegensatz gegen die sträfliche Besiegelung der Aufregungen durch jene Fluchschwüre sollen die Stimmungen beschwichtigt werden, und der Apostel gibt nun das Mittel an, wie? In jedem Falle durch religiöse Erhebung des Gemüts. Im Falle des Leids aber (denn der Ausdruck: leidet jemand unter euch, scheint uns zu schwach), soll die gedrückte Gemütsstimmung gehoben werden durch das Gebet; im Falle des Wohlbefindens soll das Gemüt vor Übermut bewahrt werden durch die Opferung des Wohlbefindens, die Danksagung, das Singen von Psalmen oder Lobliedern (ψάλλειν, 1 Kor. 14, 15). Vgl. Kap. 1. 9. 10. Nach Huther stände diese Ermahnung mit der vorigen in keinem nachweisbaren Zusammenhange. Der Zusammenhang aber ist offenbar die christliche Regulirung der Stimmungen. — **Ist jemand krank unter euch.** An dieser Stelle gipfelt sich die Frage, ob die Ausdrucksweise des Jakobus überall buchstäblich zu verstehen sei, oder ob sie durchweg einen symbolischen Charakter habe. Bei der buchstäblichen Auffassung sind mehrere Momente auffallend: 1) das Herbeirufen der Presbyter der Gemeinde in der Mehrheit, 2) die allgemeine Anordnung der Verbindung ihres Gebets mit der Salbung mit Öl, 3) ganz besonders die zuversichtliche Verheißung, das Gebet des Glaubens werde den Kranken wieder gesund machen, abgesehen davon, daß seine Wiederherstellung mit der Vergebung seiner Sünden verknüpft wird. Konnte der Apostel in allen Fällen, wo ein Kranker diese Vorschrift befolgte, die leibliche Genesung verheißen? — Dieses Bedenken drängt auch hier nach der symbolischen Auffassung der Stelle hin. Und das wäre diese: ist einer als Christ in seinem Christentum verwundet oder krank geworden, der suche seine Heilung bei dem Kern der Gemeinde, bei den Presbytern. Die mögen mit ihm und für ihn beten und ihn salben mit dem Öl des Geistes; sicher wird er in allen Fällen so wieder gesund werden und seine Verirrungen werden ihm vergeben werden. Dies Symbol, welches durch die Ignatianischen Briefe er-

läutert wird, wonach man sich an das Zentrum der Gemeinde, namentlich an den Bischof halten soll, mag in einer weit verbreiteten judenchristlichen Sitte, in der Wunderheilung der Kranken durch Gebet unter der Salbung mit Öl, seine Unterlage haben. Am weitesten ab von dem Gedanken des Apostels liegt die katholische Tradition der letzten Ölung; denn hier ist von einer Wunderheilung zur Genesung des Kranken die Rede, nicht von einer rituellen Vorbereitung desselben auf den Tod, ebensowenig wie Mark. 6, 13. Vgl. die Note bei Huther, S. 196. — **Der berufe zu sich.** Bei einer leiblichen Krankheit würde es sich von selbst verstehen, daß er dies durch andere zu thun habe. — **Die Ältesten der Kirche.** Es ist weder der Plural auf den Singular zu reduziren in dem Sinne: er berufe sich einen der Presbyter (Estius, Wolf), noch bestimmt zu konstatiren, daß die ἐκκλησία hier die einzelne Ortsgemeinde bezeichne, obschon letzteres wahrscheinlich ist. Die Hauptsache ist, daß ἡ ἐκκλησία als Ortsgemeinde von Anfang an die Gesamtkirche repräsentirt und daß also auch die Presbyter zunächst aus dem speziellsten kirchlichen Bezirk, aber auch aus einem Kreise darüber hinaus berufen werden konnten. — **Diese mögen über ihn beten.** D. h. nicht nur für ihn, auch nicht etwa bloß über seinem Lager stehend, sondern zu einer Heilswirkung auf ihn hin (Apostelg. 19, 13). — **Indem sie ihn salben mit Öl.** Daß das Öl hier als Heilmittel mitwirken solle, wird von den Auslegern vielfach vorausgesetzt mit Bezug auf die jüdische Sitte (Jer. 8, 22; 46, 11; Luk. 10, 34). Auch die Jünger des Herrn hatten ihre Wunderheilungen mit diesem Mittel verbunden nach Mark. 6, 13. S. den Markus, S. 56. Insoweit nun hier eine Methode apostolischer Heilungsweise, die auch wohl in den ersten Gemeinden vielfach verbreitet war, vorausgesetzt wird, ist ohne Zweifel auch an die organische Verbindung der Fürbitte mit dem Öl, d. h. der geistigen Wirkung mit einer vermittelnden körperlichen, zu denken. Diese Verbindung wird von Huther (gegen Meyer) ohne Grund aufgelöst, indem er bemerkt, das Öl habe an sich nur den Körper erquickt. Der Gedanke einer solchen Erquickung ist nicht klar; Hauptsache ist, daß beides verbunden sein sollte in einem Akt, der vollzogen wurde im Namen des Herrn (Christi). Dabei bemerkt Huther mit Recht, daß Jakobus das Salben selbst nicht angeordnet, sondern als Gebrauch vorausgesetzt habe. Angeordnet wird das damit verbundene Gebet und die Salbung als Salbung im Namen des Herrn, welche letztere Bestimmung nicht auf das Gebet allein (Gebser), oder auf beide Akte (de Wette), sondern auf den Akt der Salbung allein zu beziehen ist (Huther). Fassen wir die Anordnung buchstäblich, so sollte das Gebet die Wunderheilung vermitteln, diese dann aber durch die Salbung im Namen des Herrn (d. h. nicht nach seinem Befehl, sondern in der Kraft und in der Schranke seines Namens) vollzogen werden. Schneckenburger hat dazu die Bemerkung gemacht, die Presbyter hätten das χάρισμα ἰαμάτων (1 Kön. 12, 9) besessen. Huther nennt dies eine willkürliche Voraussetzung, und überdies sei von diesem χάρισμα hier nicht die Rede. Das χάρισμα ist aber durch alle Jahrhunderte die Vorbedingung einer amtlichen Wirksamkeit, und in der apostolischen Gemeinde stand es nicht so, daß das Presbyteramt das Charisma mit sich brachte; wer aber das entsprechende Charisma hatte, der wurde in der Regel als Presbyter eingeordnet (s. 1 Kor. 12, 9. 30). Auch der Zusammenhang der Wundergabe mit Gaben der natürlichen Erfahrung, welchen Pott in seiner Art hervorhebt: quia uti omnia prudentissimi eligebantur, sic forte etiam artis medicae peritissimi erant, wird ohne Grund von Huther beseitigt. — **Und das Gebet des Glaubens.** Es ist nicht der Glaube im allgemeinen Sinne gemeint, sondern der Wunderglaube als ein besonderes Charisma des christlichen Geistes (s. 1 Kor. 12, 9. 10). Das Gebet, welches den Charakterzug dieses Glaubens hat, nicht geradezu: welches der Glaube thut. Mit Recht setzen Grotius u. a. ein Einssein der fürbittenden Presbyter und des Kranken in diesem Glauben voraus, denn der Kranke hat ja in diesem Glauben die Presbyter berufen (vergl. die evangel. Geschichte) und ohne Grund wollen Wiesinger und Huther dieses Gebet auf den Akt der Presbyter, für sich allein betrachtet, beschränken. — **Wird dem Kranken helfen.** Wird ihn rettend gesund machen. Lyra, Schnekkenburger u. a. verstehen dies von der leiblichen und geistlichen Heilung, de Wette, Wiesinger u. a. lediglich von der leiblichen, weil die Vergebung der Sünden erst weiterhin folge. Wir glauben aber trotzdem die Einheit beider Momente nicht aufgeben zu sollen, da ohne Zweifel im folgenden von der Möglichkeit besonderer Verschuldungen die Rede ist, und da, wie schon bemerkt wurde, die konkrete, apostolische, geistleibliche Heilung hier wohl durchweg ein Symbol geistig-sozialer Heilung von den Verwundungen oder Ansteckungen des judaistischen Unwesens ist. — **Und der Herr** (Christus) **wird ihn aufrichten.** Nämlich wie es seine Weise ist, aufzurichten, geistleiblich, und zwar nicht bloß

vom Krankenlager, sondern auch von der Krankheit. Dieses ἐγείρειν ist aber nicht bloß die Kausalität des vorhergehenden σώζειν, es stellt auch die positive Lebenserhebung in Aussicht, die durch das σώζειν als die Befreiung von der Todesgefahr vermittelt worden ist. — **Und wenn er auch Sünden.** Damit ist ein gesteigerter Notstand ausgesprochen. Angenommen, daß er selbst (κἄν) Sünden gethan hat als πεποιηκώς, als ein solcher, auf dem nun noch jene Sünden (im Plural) lasten als Schuld. Daß diese Sünden die betreffende Krankheit veranlaßt haben (Huther), ist weniger angedeutet, als daß sie die Krankheit recht schwer und schwer heilbar gemacht haben; was dann wieder besonders im geistigen Sinne möchte zu verstehen sein. — **Es wird ihm vergeben werden.** Nämlich daß er Sünde gethan. „Selbst in dem Falle" (Huther). Vergeben werden, nicht bloß im sozialen Sinne (von den Presbytern, Hammond), nicht bloß in Bezug auf sein inneres Leben; auch in seiner Lebensstellung wird die Fortwirkung, der Fluch seiner Schuld aufgehoben werden. Huther will das κἄν zum Vorigen ziehen: der Herr wird ihn aufrichten, selbst wenn er Sünden gethan hat — (denn) es wird ihm vergeben werden. Sprachlich soll das κἄν dafür sprechen (s. dagegen 1 Joh. 2, 1), sachlich aber würde die Stelle durch diese Konstruktion bedeutend geschwächt. Die Allgemeinheit oder Unbedingtheit der hier ausgesprochenen Zusicherung neuer Gesundheit ist vielfach aufgefallen. Am stärksten hat Hottinger dies ausgesprochen: si certus et constans talium precum fuisset eventus, nemo umquam mortuus esset. Grotius hat die Bedingung supplirt: nisi nempe aliter ei suppeditat ad salutem æternam. Huther aber behauptet gegen Wieſinger, es seien gar keine Restriktionen zu machen; er glaubt aber, die Schwierigkeit sei dadurch erledigt, daß Jakobus sich die παρουσία des Herrn als unmittelbar nahe gedacht habe; der Tod der Gläubigen sei ihm also nicht als etwas Notwendiges erschienen, sondern nur als ein Übel, das durch die gläubige Fürbitte wohl abgewendet werden könne. So hätte also ein zweiter grober Irrtum den ersten paralysirt oder verdeckt. Wir sind vielmehr der Meinung, daß eben diese Schwierigkeit wie der ganze Charakter des Briefes uns auch hier auf die symbolische Auffassung hintreibt. Jakobus setzt die Salbung der Kranken unter Gebet als eine in den judenchristlichen Gemeinden vielfach verbreitete Heilungsweise voraus. Diese Sitte, deren Spuren sich auch im alten Judentum finden (s. Wieſinger, S. 204[1]) macht er nun zum Symbol für die geistliche Kur, die er den von dem Geiste des Judaismus und revolutionären Chiliasmus Infizirten zu ihrer geistlichen Heilung verordnet. Für diese Auffassung spricht auch der folgende Vers. — **Bekennet also einander die Sünden.** Die Aufforderung ist an alle gerichtet; es ist die Verallgemeinerung des vorigen Satzes. Es ist richtig, wenn Cajetanus bemerkt: nec hic est sermo de confessione sacramentali; es liegt aber in dem Satze zugleich, daß Jakobus eine solche confessio nicht kennt, sonst würde er gesagt haben: bekennet eure Sünden den Presbytern, nachdem er eben von diesen geredet. Was die Sünden anlangt, die hier gemeint sind, so will Huther das Wort im allgemeinen beziehen auf die Sünden, sofern sie Verletzungen des göttlichen Gebotes sind, gegen Wolf, der das Wort bezogen hat auf die Sünden, welche einer gegen den andern begangen hat (Matth. 18, 15). Nach Bengel soll besonders der Beleidiger bekennen, der Beleidigte die Fürbitte leisten. Die nähere Bestimmung der Sünden aber, welche hier wenigstens vorzugsweise gemeint sind, ergibt sich aus dem ganzen Briefe; es sind eben die Sünden des judaisirenden Wesens, welche sie so vielfach geistlich krank und matt gemacht haben. Der Gedanke aber hat auch die allgemeinere Geltung, daß das Bekenntnis bewußter, bestimmter Vergehungen eine Gewissensentlastung und eine Förderung der Fürbitte bei denen, welche auf diese Weise in das christliche Mitgefühl der Schuld hineingezogen werden, zugleich ist, und auf diese Weise die Vorbedingung der Sündenvergebung ist, sowie der geistlichen und vielfach selbst der leiblichen Heilung. Eine erhebliche Lesart sagt: παραπτώματα. Wie mancher keimende Wahnsinn und Selbstmord, wie manche Herzensmattigkeit und Beschwerde, welche zugleich in den Gliedern wurmt, auf dem Leibe lastet, sollte durch diese Wechsel-

[1]) Das Öl ist im Orient, wo es weit edler als bei uns ist, ein übliches und bei vielen Krankheiten sehr brauchbares Mittel, indem man die Glieder damit einrieb oder die Wunden durch aufgegossenes Öl erweichte. Vgl. Jes. 1, 6; Mark. 6, 13; Luk. 10, 34; Joseph., De bello jud. I, 33, 5; Besonders war der Balsam von Gilead als äußeres Heilmittel beliebt (Jer. 8, 22; 46, 11). So empfehlen auch die griechischen und römischen Ärzte Umschläge von Wein und Öl, oder Essig und Öl (Galen, De comp. medic. 2; Plin. H. N. 31, 47 ꝛc.). Auch Tertullian ad Scapulam berichtet, daß der Christ Proculus den Kaiser Severus durch Öl geheilt habe. Vergleiche auch Scheviith. 8: Qui capite dolet, aut quem invasit scabies, unguat se oleo etc. (Gebser, S. 403).

wirkung von Bekenntnis und Fürbitte gehoben werden! Indes hat Jakobus besonders die damaligen Schäden Israels im Auge. Das Bekenntnis soll wechselseitig sein und so auch die Fürbitte. — **Damit ihr geheilet werdet.** Diese Heilung wird geistlich gedeutet von Grotius u. a., geistlich und leiblich von Schnekenburger u. a., lediglich leiblich von de Wette, Huther u. a. Da hier die Sündenvergebung nicht vorab genannt ist, so involvirt die Verheißung der Heilung offenbar auch die geistliche Seite; vorwaltend ist aber wohl der Gedanke: damit ihr theokratisch wieder gesund werdet. „Zu bemerken ist, daß das Gebet der Presbyter die gemeinsame Fürbitte der Gemeindeglieder für einander nicht ausschließt und daß dieser eine nicht geringere Wirksamkeit beigelegt wird als jenem" (Huther). — **Viel vermag das Gebet.** Ein Wort von der Macht der rechten Fürbitte, welches zu dem vorher angegebenen Verhalten sowohl zu dem wechselseitigen Bekennen der Sünden, als zu der wechselseitigen Fürbitte ermuntern soll. Die große Wirkung solcher Fürbitte wird durch die Voranstellung des *πολύ* ꝛc., wie durch die gnomische, asyndetische Form des Satzes noch mehr betont. — **Eines Gerechten.** Eines צַדִּיק im theokratischen Sinne, d. h. nicht eines „Rechtbeschaffenen" nach Hofmannscher Ausdrucksweise, denn Rechtbeschaffenheit bezeichnet einen ontologischen, passiven Zustand, während bei dem theokratischen Gerechten alles auf die Aktualität, den lebendigen Glauben an den lebendigen Gott und sein Lebenswort ankommt. Die Spezies dieser Gerechten ist im Alten und im Neuen Testamente die gleiche; es sind die Männer des lebendigen, thatkräftigen Glaubens (Röm. 4), obwohl der neutestamentliche Gerechte mit der objektiven prinzipiellen *τελείωσις* auch die subjektive voraus hat. Daher kann hier auch Elias den Christen zum Muster eines rechten Beters vorgestellt werden. — **Das innerlich wirksam ist.** Der Zusatz *ἐνεργουμένη* zu *δέησις* macht nicht geringe Schwierigkeit, wie das Auseinandergehen der Ausleger beweist. Eine Hauptfrage ist, ob das Wort mehr adjektivisch zu *δέησις* gezogen werden soll, wie die meisten Ausleger thun, oder als reine Partizipialbestimmung zu dem Verbum *ἰσχύει*, wie Pott, de Wette und Huther wollen, wobei sie den Sinn aber verschieden fassen. Pott: Vieles vermag das Gebet zu bewirken, oder vieles vermag und bewirkt das Gebet. De Wette: Wenn es sich in Wirksamkeit setzt. Huther: In seiner Wirksamkeit, oder indem es wirkt. Alles das wäre nun ziemlich tautologisch, wenn man nicht etwa eine theurgische Wirksamkeit darunter verstehen wollte, was aber unstatthaft wäre. Die adjektivische Fassung kann passivisch gefaßt werden, oder aktivisch, oder im eigentlichsten Sinne medial, gewissermaßen als Hithpael. Passivisch kann man das Gebet betrachten als mitbeseelt von dem Gebet dessen, für den gebetet wird (Oecumenius), als getrieben von dem Heiligen Geist, begeistert (Michaelis), als vom Glauben durchdrungen (Carpzow), als vom Werktrieb beseelt und begleitet (Calvin, Gebser). Aktivisch betrachtet fällt der Begriff des Wortes mehr oder minder mit *ἐνεργής* oder *ἐνεργός* zusammen (s. Luk. 22, 44 *ἐκτενής*). So Luther: wenn es ernstlich ist, die Vulgata: assidua. Ähnlich v. a. Dagegen bemerkt Huther, diese Fassung sei gegen den neutestamentlichen Sprachgebrauch, Wiesinger hingegen beruft sich darauf, daß dieser Sprachgebrauch sonst nachweisbar sei, und verweist auf die Belege bei Wahl. Wir halten dafür, daß das neutestamentliche Medium *ἐνεργέομαι* Röm. 7, 5; 2 Kor. 1, 6; 4, 12; Gal. 5, 6; Ephes. 3, 20; Kol. 1, 29; 1 Thess. 2, 13; 2 Thess. 2, 7 der hebräischen und christlichen Vorstellung gemäß ein passiv-aktives, d. h. durch einen erfahrenen Trieb erregtes Wirken bezeichne. Dies gilt in malam partem von den Leidenschaften in den Gliedern (Röm. 7, 5), von dem Geheimnis der Bosheit (2 Thess. 2, 7), in bonam partem von der subjektiven *σωτηρία* (2 Kor. 1, 6), von der subjektiven *πίστις* (Gal. 5, 6), von der Lebenskraft in den Gläubigen (Ephes. 3, 20), von der Wirksamkeit Christi in den Gläubigen (Kol. 1, 29), von dem menschlich angeeigneten Gotteswort (1 Thess. 2, 13); in beiden Beziehungen von Tod und Leben (2 Kor. 4, 12). Von Gott selber dagegen wird das Aktivum gebraucht Ephes. 1, 11; Phil. 2, 13; Gal. 2, 8; 1 Kor. 12, 6; von seinem Geist 1 Kor. 12, 11. Ebenso vom Satan Ephes. 2, 2. Aus diesem bestimmt unterschiedenen Sprachgebrauch folgt, daß wir auch die Bezeichnung der *δέησις* mit *ἐνεργουμένη* als die Bezeichnung eines bewirkt Wirkenden, eines getriebenen Treibens zu verstehen haben. Der Gedanke ist ohne Zweifel die mit der vollen Hingebung an den göttlichen Impuls zugleich gesetzte volle Spannung des betenden Geistes. Und insofern klingt auch der Begriff des wunderkräftigen Betens hier an, welches die *ἐνεργήματα* bewirkt (Vgl. Phil. 2, 12. 13). — **Elias war ein Mensch, gleichgestimmt.** Das *ὁμοιοπαθής* mag nicht gerade die Leidensfähigkeit oder die wirklichen Leiden des Elias (Laurentius, Schneckenburger) ausdrücken, doch ist auch wohl der Ausdruck: von gleicher Beschaffenheit und Natur (Wie-

finger, Huther) dem Sinne desselben nicht ganz adäquat. In der Stelle Apostelg. 14, 15 ist doch auch die Bedingtheit und Abhängigkeit der menschlichen Natur gegenüber dem göttlichen Wesen betont. Vollends kann Weish. Sal. 7, 3 die Erde nicht sowohl als gleichartige, denn als gleichbedingte gemeint sein. Mit der gleichen Stimmung oder Affizirbarkeit ist denn auch wohl die Leidensfähigkeit und Versuchbarkeit des Elias wenigstens angedeutet. — **Und er betete ein Gebet.** Analog der hebräischen Verstärkung des Ausdrucks durch die Hinzufügung des Infinitivs zum Indikativ des Verbums, oder auch durch die Verbindung des letzteren mit dem Substantiv (1 Mos. 2, 17: מוֹת תָּמוּת). Da Huther selber bemerkt, diese Form diene zur Heraushebung des Verbalbegriffs, so ist nicht einzusehen, wie er die Erklärung von Wieſinger u. a. bestreiten kann, es werde hervorgehoben, daß das Gebet des Elias ein ernstliches gewesen. — **Daß es nicht regnen sollte.** Das βρέχειν unpersönlich. — **Und es regnete nicht im Lande.** Bei dem alttestamentlichen Kolorit des Briefes darf man wohl ἐπὶ τῆς γῆς mit Grotius u. a. übersetzen: im Lande, wogegen Huther die Übersetzung Luthers: auf Erden, festhalten will. Schneckenburger vergleicht den gewichtvollen Ausdruck mit 1 Mos. 1, 3: fiat lux et facta est lux. Nur ist doch der Unterschied, daß hier nicht von einem Machtspruch die Rede ist. — **Und der Himmel gab Regen.** Personifizirende, lebendige Ausdrucksweise, auch an den prophetischen Styl erinnernd (Hos. 2, 21. 22). — **Und die Erde brachte ihre Frucht hervor.** Das war das eigentliche nächste Ziel des Gebets. Das Verbum βλαστάνω transitiv: sie ließ aufsprossen. Eine Nutzanwendung der Geschichte, welche 1 Kön. 17, 1; Kap. 18, 1. 42 ff. erzählt wird. Auf das erste Gebet des Elias, welches nicht berichtet wird, konnte Jakobus mit Grund aus der Thatsache der zuversichtlichen Verkündigung der Dürre schließen, und wahrscheinlich war ihm darin die Tradition schon vorangegangen. Eine Ergänzung solcher Art ist doch wohl von einer Abweichung (Huther) zu unterscheiden. Die zweite scheinbare Differenz liegt darin, daß es 1 Kön. 18, 1 heißt, im dritten Jahre habe Elias die Wiederkehr des Regens verkündigt und vermittelt, während in unserer Stelle gesagt ist, drei Jahre und sechs Monate habe es nicht geregnet auf Erden. Da dieselbe Zeitdauer Luk. 4, 25 angegeben ist, ebenso im Traktat Jalcut Schimoni, so scheint die letztere Zeitbestimmung konstante jüdische Tradition gewesen zu sein. Die Ausgleichung liegt offenbar darin, daß in dem Bericht 1 Kön. 18 die eigentliche Notzeit nach ihrer Dauer angegeben wird. Nun aber ist es natürlich, daß die Notzeit erst ein Jahr nach der Verkündigung der Dürre, d. h. nach dem Ausbleiben des Frühregens und Spätregens, eintrat. In diesem ersten Jahre lebte man noch von der Ernte des vorigen Jahres. Die jüdische Tradition hat also ein Jahr zu der im ersten Buch der Könige ungefähr angegebenen Zeit addirt, um den ganzen Zeitraum zwischen dem ersten und dem zweiten Wort des Elias zu bestimmen. Etwas undeutlich und anders hat Benson die Differenz so gelöst: accuratior serioris traditionis computatio, ducitur a tempore non pluviæ primum cessantis, sed ultimum ante siccitatem cadentis, quam dimidio fere anno distare in promptu est. So wäre also nicht das erste Jahr der Dürre hinzugerechnet zu der Notzeit von etwa $2\frac{1}{2}$ Jahren, sondern das halbe Jahr von dem zuerst ausbleibenden Regen bis zu dem früheren, zuletzt gefallenen Regen. Wieſinger hat die Berechnung Bensons hinlänglich gefunden. Huther besteht auf der Abweichung, da die Dürre nach der Darstellung des Jakobus gleich nach dem Gebet des Elias begonnen habe. Daß aber die Dürre nicht gleich auch den Notstand herbeiführte, ist auch in der Geschichte selbst angedeutet (1 Kön. 17, 7; Kap. 18, 5). Viel wichtiger ist die Frage, weshalb Jakobus gerade dieses Beispiel der Gebetserhörung aus der Geschichte Israels hervorhebt. Das Hauptgewicht scheint nun jedenfalls zu liegen auf der Fürbitte des Erbarmens, die ein um so erwecklicheres Beispiel war, je mehr die Leser den Elias als Strafprediger kannten. Auch auf das geistliche Leben Israels war jetzt seit langer Zeit eine Dürre gefallen; die Leser wurden also ermuntert, mit Eliasglauben einen Regen der Gnade zu erflehen über ihr Volk. Die vorangehende Anführung des ersten Gebetes des Propheten aber dient dazu, die Erhörlichkeit des Gebets noch mehr zu veranschaulichen, und wohl auch die Unabhängigkeit der wahren Beter in Israel von den bösen Stimmungen der Volksmasse, ihre Erhabenheit über dieselbe. Im allgemeinen aber waren die Gebete des Elias gegen den Abfall in Israel gerichtet, und gegen den neuen Abfall, der eben in der Verstockung gegen das Evangelium besteht (s. Kap. 4, 4; Röm. 11, 1—5), sollte auch jetzt der Eifer der gläubigen Beter gerichtet sein.

5. Verheißungsvolles Schlußwort (V. 19. 20). **Brüder, wenn jemand von euch abgeirrt wäre.** „Damit ist nicht eine einzelne praktische Verirrung gemeint, sondern eine

Entfremdung von dem christlichen Lebensprinzip, ein innerer Abfall von dem λόγος ἀληθείας, aus welchem der Christ gezeugt ist (Kap. 1, 18), der sich im sündlichen Lebenswandel kundgibt. Vergl. Luk. 1, 16. 17; V. 20" (Huther). Die Verirrung ist aber sicher nach dem ganzen Briefe noch konkreter zu bestimmen als Verirrung in judaistisches und chiliastisches Wesen und schwärmerisch-aufrührisches Gelüsten. — **Und es bekehrete ihn einer.** Zu der Wahrheit, von der er abgewichen ist in Gefahr des Abfalls. — **Der soll wissen.** Der Bekehrende nämlich soll's wissen, was seine That bedeutet, welch ein Segen darauf ruht. Das Wort ist der Form nach eine hypothetische Verkündigung oder Verheißung für den, welcher etwa sich so erfinden läßt, dem Inhalt nach aber eine allgemeine Sentenz, oder eine sententiöse Aufmunterung an alle, verbunden mit einer Preisverheißung für die, welche ihr entsprechen. Daher ist auch das ἐπιστρέψας nach ὅτι wiederholt. — **Wer einen Sünder bekehrt.** Der Sünder ist hier der von der Wahrheit durch Irrwahn Abgewichene, von der praktischen Seite gefaßt. Das sollen die Leser wissen, daß alle die ganz oder halb Abfälligen von der Wahrheit Sünder sind nach dem emphatischen, theokratischen Begriff: dem Todesbann Verfallene. Dieses Gewicht des Wortes ist zu beachten. Huther bemerkt: Nicht mehr von dem Abgeirrten sei die Rede, sondern von dem ganzen genus, zu welchem der von der Wahrheit abgeirrte Christ als species gehörte. Beide Begriffe jedoch, der Irrwahn oder der dogmatische Abfall und das praktische Verderben sind auf theokratischem Grunde nicht von einander abzulösen; auch ist die erstere Art der letzteren nicht wohl als species zu subsumiren, obwohl bald die praktische, bald die theoretische Form des Verderbens vorwalten kann. — **Der wird eine Seele vom Tode erretten.** Vom Tode, wie Kap. 1, 15 und überall im Neuen Testamente von der Verdammnis nach ihrer subjektiven Seite, wie sie der Persönlichkeit selbst immanent ist, und zwar nach dieser subjektiven Seite negativ bestimmt, wie sie Verlust des wahren Lebens, der wahren Lebensbestimmung und Lebensregion ist; eine sittliche Auflösung des ontologischen Lebens, sich ewig selbst erzeugend, so wie anderseits das wahre Leben Leben gebiert — Eine Seele. Das nackte innere Dasein der Persönlichkeit selbst, der Mensch in seiner ganzen Leidensfähigkeit, Seligkeitsfähigkeit und Hülfsbedürftigkeit. Die Seele wird er retten. Die Bekehrung des Abfälligen ist die Bekehrung eines Sünders; diese hat zur Folge seine Errettung vom Tode, weil er auf dem Todeswege begriffen ist und eingeholt und zurückgebracht wird vor dem letzten Hinfallen an den Tod. Daß dabei die göttliche Erlösung als das Heil, zu dem er bekehrt wird, und die göttliche Mitwirkung des Wortes und Heiligen Geistes als das Rettungsmittel, womit er bekehrt wird, vorausgesetzt wird, bedarf keiner besonderen Erinnerung mehr. Es handelt sich also bei dem Glaubenskampf der gläubigen Leser mit ihren halbgläubigen und ungläubigen Brüdern nicht um dogmatische Synagogenstreitigkeiten, sondern rein und rund um die Rettung armer Seelen vom ewigen Tode. Und auch nicht darum allein, sondern neben der Rettung vieler einzelnen auch um die Aufhebung eines allgemeinen Fluches. — **Und wird bedecken eine Fülle von Sünden.** D. h. die Abwendung eines allgemeineren Verderbens wird durch die treue Errettung vieler einzelnen vermittelt. Dieses Bedecken der Sünden (vergl. 1 Petri 4, 8; Spr. 10, 12), καλύπτειν, bezieht sich ohne Zweifel im weiteren Sinne auf das hebräische בִּסָּה zurück: bedecken, die Sünden bedecken, zudecken, d. h. vergeben, Psalm 32, 1 und a. St. Da aber dieses unmittelbare Zudecken der Sünde Gott angehört, so ist hier wohl eher an das mittelbare Zudecken, כִּפֶּר, zu denken, was besonders auch von verschiedenen Sühnungsmitteln oder Sühnungsmittlern gebraucht wird; nicht nur von dem Deckel der Bundeslade, von dem Opfer, von dem Hohenpriester, sondern auch von den zu sühnenden Sünden selbst (2 Mos. 30, 15; Jes. 47, 11), besonders auch von dem Fürbittenden (2 Mos. 32, 30). Die letztere Stelle scheint uns besonders wichtig. Moses versöhnte sein Volk nicht als Opfer, nicht als Hoherpriester, sondern durch die Fürbitte, d. h. durch subjektive Vermittelung der objektiven Sühne. Diese objektive Sühne ist also hier ebenso vorausgesetzt, wie mit dem vorigen Ausdruck: er wird erretten, die objektive Erlösung. Die gläubigen Juden sollten als Fürbitter für ihr armes Volk eintreten, ihm zu einem Mittel werden, die rechte Sühnung desselben herbeizuführen. Nicht als causa meritoria, aber als causa organica haben die Gläubigen Anteil an dem Versöhnungswerke des Herrn, wie an seinem Leiden und seiner Fürbitte. Doch sind die Ausleger nicht einig darüber, ob hier von den Sünden der Bekehrer oder der Bekehrten die Rede sei. Erasmus u. a. verstehen das Wort so: er wird durch sein gutes Werk Vergebung seiner Sünden bei Gott erlangen. Es war eine Ansicht der Juden (Joma f. 87): quicumque multos ad justitiam adducit, per ejus manus non

perpetratur peccatum. Augusti: er wird Vergebung erlangen von Seiten der Menschen; man wird seiner eigenen Vergehungen nicht gedenken. Mit besserem Recht beziehen die meisten Ausleger das Wort auf die Sünden der Bekehrten. Doch sind auch die Sünden der zu Bekehrenden nicht lediglich in ihrer Vereinzelung gemeint, und nicht einmal bloß ihre persönlichen Schulden. *Πλῆθος* bezeichnet eine Fülle, einen ganzen Haufen als Einheit, und die *ἁμαρτίαι* sind die sühnungsbedürftigen Verschuldungen. Es wird also auf die gesamte Nationalschuld Israels hingedeutet. Bestimmter genannt als *τὸ πλῆθος* und durch weitere Bestimmungen dargestellt wird sie allerdings nicht, da Jakobus nach Kap. 5, 1 die augenblickliche Rettung des ganzen Israel nicht mehr hoffen konnte, sondern ebenso wie Paulus ein großes Verstockungsgericht erkannte. Doch handelte es sich noch darum, in der Barmherzigkeit mit dem Gericht zu ringen und eine Fülle von Seelen zu retten, von Sünden zu sühnen. Da aber eine gemeinsame, volkstümliche Schuld fort und fort sich selbst vermehrt und diese Fluchwirkung nur durch die Versöhnung gebrochen wird, so bemerkt Huther ohne Grund: „damit sind nicht sowohl die Sünden, welche der *ἁμαρτωλός* sonst noch thun würde und die nun durch seine Bekehrung verhütet werden (Pott: multa futura impediet), sondern die ganze Menge der Sünden, die er vor seiner Bekehrung begangen hat, gemeint.“ Diese Restriktion verkennt die progressive Natur der Schuld, abgesehen davon, daß hier nicht mehr lediglich von den Sünden des einzelnen Bekehrten die Rede ist. Es zeigt sich überhaupt hier am Schluß, wie sonst hin und wieder, daß die herkömmliche Auslegung dem großartigen Standpunkt und Gesichtspunkt des Jakobus durchweg nicht entsprochen hat. De Wette nimmt Anstoß an dem starken Begriff *πλῆθος*, da ja doch nur von Verirrung die Rede sei, nicht von lasterhaftem Leben, und er sucht sich das nun durch Folgerungen zurechtzulegen; Stolz erinnert, daß durch die Besserung des Sünders seine vergangenen Fehler in Vergessenheit gebracht werden; selbst Wiesinger und Huther restringiren die Bedeutung der Stelle zwiefach: es soll nur von den vielen Sünden dieses einzelnen, vorhingedachten Bekehrten die Rede sein, und nur davon, daß der Bekehrer durch die Bekehrung desselben Anlaß wird, daß ihm die göttliche Sündenvergebung zu teil wird. Unsere Stelle erinnert aber an die Stellung des Paulus zu seinem Volke (Röm. 9, 3; Kap. 11, 14). Und wie Jakobus nach der Apostelgeschichte für die Rettung seines Volks mit besonderer Treue wirkte und nach der Tradition auch fürbittend vor Gott stand, so bietet er hier am Schluß auch den ganzen gläubigen Teil seines Volks zur Fürbitte und zum Rettungswerk für das Heil der Gesamtheit auf, damit viele einzelne Seelen vom Tode gerettet und eine Fülle der Sünden gesühnt werden. Daß er das menschliche Retten und Sühnen dabei nur als ein Medium der Zurückführung des Volks zu dem wahren Erlöser und Versöhner versteht, ergibt sich aus dem ganzen Briefe; doch liegt für ihn ein besonderes Gewicht darauf, daß die Brüder das Ihrige dazu thun müssen. Es versteht sich, daß seine Worte in ihrer sententiösen Gestalt auch hier so gefaßt sind, daß sie eine allgemeine, ewig giltige apostolische Bedeutung haben; es war aber die Aufgabe des Auslegers, die allzu viel verkannte und versäumte konkrete, großartige historische Beziehung des Briefes durchweg hervorzuheben, und so auch hier am Schluß.

### Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Die langmütige Geduld, die von dem Jünger des Herrn gefordert wird, ist eine Pflicht von so weitem Umfange, daß ihre Ausübung wenigstens in manchen Umständen für menschliche Kräfte zu schwer sein würde, wenn die Kraft des Glaubens und der Hoffnung nicht gestärkt würden durch einen Blick auf die nahe Zukunft des Herrn. Darum muß das Wort: „die Zukunft des Herrn ist nahe“ auch uns beständig vor Augen stehen. Waren die Christen in dem apostolischen Zeitalter vielleicht gar zu sehr geneigt, an eine sehr nahe bevorstehende Parusie des Herrn zu denken, so ist für unser christliches Bewußtsein diese große Schlußbegebenheit oft zu viel in den Schatten gestellt, und an deren Stelle tritt meistens eine nur individuelle Hoffnung auf die Seligkeit alsbald nach dem Sterben. Je mehr wir wieder lernen, zu denen zu gehören, welche die Erscheinung des Herrn lieb haben (2 Tim. 4, 8), in dem apostolischen Sinne des Wortes, um so leichter wird uns, im Blick auf diese allein befriedigende Endentwickelung des Dramas der Geschichte, die Ausübung der christlichen Geduld und Standhaftigkeit fallen. Vgl. eine Abhandlung von Dr. C. Palmer, Über die Stellung der Christen zur Zukunft, in „Altes und Neues“, Erbauungsblatt für evangelische Christen, I (1869), S. 375 u. ff.

2. Auch für Jakobus, wie für den Herrn selbst (Matth. 13 und anderswo), hält das Reich der Natur Spiegel und Bilder des Reiches der Gnade vor. Von dem arbeitenden

und geduldig erharrenden Landmanne ist für den Jünger des Herrn nicht wenig zu lernen.

3. Die Glaubenshelden des Alten Testamentes sind auch bei Jakobus die Vorbilder für den Christen in seiner Laufbahn, ganz wie im Hebräerbriefe (Kap. 11, 12). Wirklich gilt die Regel, daß der Weg durch Leiden zur Herrlichkeit führt, nicht weniger unter dem Neuen als unter dem Alten Bunde (vgl. Luk. 24, 26; Apostelg. 14, 22).

4. Gleichwie im Beginne (Kap. 1, 12), so hat Jakobus auch am Ende (Kap. 5, 11) seines Briefes einen Makarismus, ebenso wie der Herr mit ähnlichen Seligpreisungen seine Unterweisung begann (Matth. 5, 3) und beschloß (Joh. 20, 29). Die Vorhaltung des Vorbildes Hiobs ist darum um so merkwürdiger, da es hier die einzige Stelle in den Schriften des Neuen Testaments ist, in welcher auf diese Geschichte hingewiesen wird.

5. Die Warnung vor leichtsinnigem Schwören hängt mit der vorhergehenden Bemerkung über Standhaftigkeit und Geduld innig und natürlich zusammen. Wer ungeduldig und unzufrieden ist, der wird sich in seiner Heftigkeit auch leicht verfluchen und schwören; wer dagegen seine Seele mit Geduld fasset, wird auch in dieser Hinsicht seinen Mund behüten und seine Lippen bewahren. Schon aus dem Zusammenhang erhellt genugsam, daß Jakobus in keiner Weise unbedingt jedwedes Schwören verbietet, sondern lediglich solche Eide, die man schwört, wenn man nicht geduldig ist wie Hiob (Kap. 2, 10), sondern im Gegenteil gleich Hiob (Kap. 3, 1) seinen Tag verflucht. Ebenso wie der Herr (Matth. 23, 16—22) verurteilt er das leichtfertige Schwören und führt davon einzelne Beispiele an. Hätte er auch den Eid bei Gott gänzlich verbieten wollen, dann würde er ohne Zweifel diesen ersten und gewichtigsten Eid vor jedem andern bezeichnet haben. Da indessen das Schwören bei dem Namen des Herrn durch das Gesetz vorgeschrieben war (4 Mos. 6, 13 b. 10, 20) und durch die Propheten als ein Kennzeichen des wahren Dieners des Herrn angegeben (Jes. 65, 16; Jer. 12, 16; 16, 14. 15), ist es a priori höchst unwahrscheinlich, daß Jakobus, der ganz und gar von dem Geist des Alten Testaments durchdrungen war, auch dieses habe verbieten wollen. Um der Sünden willen bleibt das Schwören bei dem Namen des Herrn in einer unvollkommenen Gesellschaft fortwährend erlaubt und zuweilen notwendig, obwohl es gewiß das Ideal des Reiches Gottes ist, daß durchaus kein Eid mehr nötig und das Ja und Nein ebenso zuverlässig sei als ein Eid. Insofern kann man sagen, daß der Christ, welcher durch die bürgerliche Obrigkeit veranlaßt wird, einen Eid abzulegen, dazu nur infolge seines Aufenthaltes hienieden mitten in einer sündigen und argen Welt genötigt ist. Von dem Eide kann in gewisser Hinsicht gelten, was Paulus von dem Gesetze sagt, daß dieses *τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη* (Gal. 3, 19). Vgl. Lange im Bibelwerk zu Matth. 5, 33—37, und über die hebr. Eidesformeln im ganzen Rüetschi in Herzogs R.-E. III, S. 713 u. ff.

6. Der wahre christliche Glaube zeichnet sich durch einen geziemenden Gleichmut in guten und bösen Tagen aus, wie Jakobus dies Kap. 5, 13 vorschreibt, worin unter anderem Paulus ein Vorbild gibt (Phil. 4, 10—20). Der Mensch ohne Christus verzweifelt sehr leicht unter dem Leiden und wird ebenso leicht übermütig im Glück. Der wahre Christ wird im Leiden seinen Trost suchen im Gebet, und sein Glück so genießen, daß Gott dadurch verherrlicht werde.

7. Das Besuchen und Trösten der Kranken gehört zu den natürlichsten und wichtigsten Teilen der cura pastoralis. Nähere Vorschriften hierüber sehe man in den Werken über pastorale und praktische Theologie von Hüffell, Harms, Nitzsch, Palmer u. a. Über die wahre christliche Stimmung auf dem Krankenbette vergleiche man einen Aufsatz von N. Beets, der Christ auf dem Krankenbette, aus dem Holländischen übersetzt in dem Jahrbuch des rheinisch-westfälischen Schriftvereins (1862, S. 1 ff.). — Lic. Kreidig, Über Haus- und Krankenbesuche der Geistlichen, in „Halte was du hast." Zeitschr. für Pastoraltheol. III (1880, S. 449 u. ff.).

8. Nur wenn man am Wortlaute hängen bleibt (V. 14—16), ist es möglich, hier die letzte Ölung und die Ohrenbeichte in dem Sinne der römisch-katholischen Kirche vorgeschrieben zu finden. Siehe die exeg. Erläut. z. d. St. Jakobus spricht deutlich von wunderbarer Genesung und von einem Schuldbekenntnis der Brüder unter einander, wenn man etwas gegen einen andern gefehlt hatte. Anderseits besteht auch ein Ultraprotestantismus und Antiromanismus, der den Gebrauch dieser beiden Gnadenmittel für völlig überflüssig achtet und fast verbietet, worin ebenfalls kein Segen liegt. Die Abnahme der Wundergabe ist sicherlich kein Beweis für die Zunahme des Glaubens, und das gänzliche Unterlassen des gegenseitigen Schuldbekenntnisses ein trauriges Zeichen von dem Mangel an Demut und brüderlicher Liebe. Vergl. Herzogs Real.-Enc. unter Ölung. — Mom-

bert, An Account of extreme Unction, in de „Princeton Review“, 1865, April.

9. Es kann sehr abergläubisch und lieblos sein, wenn man einen direkten Zusammenhang zwischen einer bestimmten Sünde und einer bestimmten Krankheit annimmt; vgl. Joh. 9, 3. Dagegen ist es aber auch höchst oberflächlich, jeden Zusammenhang zwischen Sünde und Krankheiten zu leugnen. Wären keine Sünden in der Welt, dann würde es gewiß auch keine Plagen geben. Darum thut der Kranke wohl daran, wenn er auf dem Krankenbette zuvörderst an seine eigenen Sünden denkt und Vergebung dieser Sünden zu erlangen trachtet. Vergebung der Sünde und Genesung von einer Krankheit hängen in vielen Hinsichten enger zusammen, als die meisten vermuten, und werden darum beide dem Reichsbürger in der Gottesstadt verheißen (Jes. 33, 24).

10. Die Pflicht der brüderlichen Ermahnung gefallener Glaubensgenossen (V. 19. 20), die der Apostel so nachdrücklich ans Herz legt, hat auch der Herr und die Apostel anderswo anbefohlen (vgl. Matth. 18, 15—18; 1 Thess. 5, 14; 2 Thess. 3, 13—16; Hebr. 10, 24). Auch bei heidnischen Moralisten findet man vortreffliche Anweisungen, wie man bei freundschaftlichen Bestrafungen dieser Art zu Werk zu gehen habe. Siehe z. B. Plutarchus, de discrim. amici et adulatoris, pag. 244—276, edit. Reisk.; Cicero, de amicitia, cap. 24. 25. Einen treffenden Beweis für den Segen, der auf dieser Liebesarbeit zur Rettung einer fast verlornen Seele ruhen kann, und für die Art und Weise, in welcher diese Pflicht erfüllt werden muß, findet man in der bekannten Legende: „Johannes und der Räuberhauptmann“, mitgeteilt durch Clem. Alex., quis dives salvus, cap. 42. Aber schon Jakobus selbst ist in diesem ganzen Briefe ein Vorbild für den innigen, christlichen Eifer, um Sünder von dem Irrtum ihres Weges zu bekehren und Seelen vom Tode zu helfen. Die christliche Philanthropie und spezielle Seelsorge sieht durch sein Wort sich ein weites Feld und eine herrliche Aussicht eröffnet. Nicht mit Unrecht sagt deshalb Zwingli zum Schluß unseres Briefes: „Insigni doctrina veluti colophone epistolam absolvit“, und Herder: „der Beschluß, die stärkste Versicherung, ist wie ein Siegel aufs Testament.“

### Homiletische Andeutungen.

(Zu V. 7—12.) Die christliche Langmut in ihrem himmelweiten Unterschiede von stoischer Gefühllosigkeit. — Die Zukunft des Herrn der Trost der Frommen, der Schrecken der Gottlosen. — Was der Christ, insonderheit der Diener am Evangelio, vom Landmanne lernen kann. — „Siehe, ein Ackersmann ꝛc.“, treffender Text für Missionsreden; das Warten auf den Herrn muß, wie das des Landmannes, 1) ein verlangendes, 2) ein geduldiges, 3) ein thätiges, 4) ein hoffendes Warten sein. — Wie die Regenzeiten im Reiche der Natur und der Gnade dem Erntetage vorhergehen. — Christen müssen unter dem Druck nicht gegen einander seufzen, sondern um so mehr zu Gott dem Herrn beten. — Die Zeugen der Wahrheit zugleich die Vorbilder ihrer Bekenner. — Die Glückseligkeit derer, die erdulden: 1) Der Wert, den sie besitzt; 2) der Preis, für den sie erlangt wird. — Das Ende seiner Wege ist für die Seinen Segen. — Der erlaubte und unerlaubte Gebrauch des Eides. — Die christliche Wahrheitsliebe einer unheiligen Welt gegenüber.

Starke: Ein Christ erwartet mit Geduld die Ernte der verheißenen ewigen Güter, da indessen der Früh- und Spätregen der Gnade Jesu Christi sein oft mattes Herz befeuchtet und erquicket. — Hedinger: Hoffnung streuet den Samen und schläft ruhig auf dem Kissen göttlicher Vorsorge bis zur Zeit der Ernte, d. i. der gnädigen Erhörung (V. 7; Ps. 28, 7). — Quesnel: O Sünder, wie viel Bosheiten begehst du hinter der Thür, im Verborgenen! Siehe aber, der Richter ist vor der Thür (Jes. 29, 15). — Cramer: Wir sind nicht besser, denn unsere Väter (1 Kön. 1. 9, 4), darum lehren uns die Propheten, Patriarchen, Christus und die Apostel nicht nur mit Worten, sondern auch mit der That, daß wir Geduld üben sollen (Klagel. 3, 26). — Langii Op.: Das Leiden und die Geduld stehen fein zusammen, denn die Leiden, die man um Gottes und um des Gewissens willen über sich nimmt, unterscheiden sich durch die Geduld am meisten von andern Leiden (1 Kor. 4, 12). — Osiander: Die Tugenden der Heiligen werden uns in der Schrift vorgehalten, nicht, daß wir uns darüber nur verwundern, sondern daß wir es ihnen nachthun sollen (Hebr. 13, 7). — Gott hat auch außer dem jüdischen Volk die Seinigen gehabt, die ihm im Geist und in der Wahrheit gedient haben. Die Kirche Gottes ist also nicht an ein besonderes Volk und Sekte gebunden (Hiob 1, 1). — Der Sünden der Gläubigen will Gott nicht gedenken (Jes. 43, 25), sondern allezeit des Guten, das sie gethan haben (Matth. 25, 30). — Mit dem Eidschwören soll man nicht leichtfertiger Weise umgehen, auch nicht eine Gewohnheit daraus machen; aber es wird in der Welt nichts weniger, denn dieses bedacht, das doch so hoch in acht zu nehmen.

Stier: Die ganze Weltzeit mit den Jahrtausenden der Menschheit auf Erden ist eine große Saat zur letzten Ernte, wo die Erde dem Himmel ihre Frucht geben soll, nachdem sie den Samen von ihm empfangen. Wenn die Ernte kommt, dann werden wir die Wege Gottes verstehen. Scheint uns jetzt manches darin dunkel und verworren, laßt uns nur abwarten die Zeit der Reife! Dasselbe gilt jedem einzelnen für seines Lebens Gnadenzeit, das gilt im schönsten Sinne dem wahren Christen, der wirklich für die Ewigkeit lebt. —

Durch die ganze wahre Christenheit gehet, in den Herzen aller Heiligen lebt eine beständige Vergegenwärtigung des Endes, und das ist ganz richtig; unser jetziges kühles Bedenken und Betrachten, welches den jüngsten Tag ungewiß weit hinausrücket, ist vielmehr nur eine Folge des lauen Glaubens, der erkalteten Liebe. — (Zu V. 10.) Wir lernen aus diesem Wort, wie hier von Jakobus, daß der Mann Hiob wirklich gelebt hat, wie Noah, Daniel und alle Propheten, daß die Geschichte seines Leidens kein Lehrgedicht ist, sondern wirkliche Geschichte. Damals hatten die meisten von derselben freilich nur gehört, denn das Lesen war noch mehr eine Sache der Gelehrten, und auch die hatten selten alle Bücher der Schrift. Haben wir jetzt wohl das Buch Hiob recht gelesen? — „Ein Wort, ein Mann" — mit dem Sprichwort ist es leider so ziemlich zu Ende, und das Worthalten hat entsetzlich abgenommen unter den Menschen, weil die Leichtfertigkeit zugenommen hat. Möchte es doch wenigstens überall heißen: „ein Christ ein Wort."

Jakobi: Auch unter uns besteht noch der Gebrauch des Schwörens, und um den Mißbrauch zu verhüten, hat die christliche Obrigkeit den Eid unter ihre Aufsicht und gleichsam unter ihre Obhut genommen. Aber daß der Eid von der Obrigkeit noch so häufig gefordert werden muß, daß die meisten unter uns, wenn sie dazu aufgefordert werden, so leichtsinnig und gedankenlos schwören, ja wohl gar um irgend eines kleinen Vorteils willen zum Eide sich hinzudrängen, daß auch im gemeinen Leben noch so viele Schwüre und schwurähnliche Redensarten gehört werden und das einfache Ja, das einfache Nein ohne solche Bekräftigung in manchen Dingen und bei manchen Menschen seine Kraft und Geltung fast verloren hat, das ist ein trauriges, bedenkliches Zeichen eingerissener Unwahrhaftigkeit und Unzuverlässigkeit.

Biedebandt: Geduld im Hinblick auf die selige Zukunft, die seiner wartet, Befestigung des Herzens gegen die Versuchung zu Ungeduld und Murren, sonderlich zu einem rachsüchtigen Seufzen wider den Unterdrücker, das ist Aufgabe derer, die Nachfolger sind Jesu Christi und der heiligen Gottesmenschen, deren Leben in Geduld und nicht getäuschter Hoffnung auch Zeugnis gibt von dem Gott, welcher die Seinen nicht verläßt. —

L. Conrady: So seid nun geduldig! Eine Betrachtung.

Neander: Was andern ein Eid ist, soll dem Christen jedes Wort sein, und daher wird es unter echten Christen keines Eides bedürfen, da jedem sein Wort heilig ist und alle zu einander gegenseitig das Vertrauen haben, daß das Wort eines jeden unter ihnen so viel gelten werde. So sollte es in einer echt christlichen Gemeinde sein, in der alle einander gegenseitig als echte Christen bekannt wären.

Heubner (zu V. 7. 8): Eine Stelle für die ecclesia pressa, militans. — (Zu V. 10.) Die Beispiele haben in Leiden eine ganz vorzügliche Kraft, zu stärken. Sie zeigen uns 1) die Möglichkeit der Ausdauer, des Sieges durch Gottes Kraft, 2) die Herrlichkeit, die Belohnung solcher, die ausgekämpft haben. — Lisco (zu V. 7. 11): Was mahnt uns Christen zur Geduld in Trübsal? — (V. 12.) Schwöret nicht leichtsinnig! — Porubszky (zu V. 7—9): Die Zukunft des Herrn im Lichte unserer Zeit. — (Zu V. 10. 11): Unser Gewinn aus den Leiden Christi (!!). — C. Conrady: Christus unser Vorbild im Leiden. — Der alt- und der neutestamentliche Hirt (?). — Über Versuchung und Anfechtung im allgemeinen. H. Martensen (a. a. O. II, S. 374 ff.). — (Zu V. 12.) Die Wahrhaftigkeit aus Gottesfurcht.

V. 7. 8 Text zur Erntefeier. Wolf: Daß uns der Wert der himmlischen Hoffnung bei jeder irdischen Erntefeier von neuem fühlbar werden muß. — V. 7—11 Epistel am 24. Sonntage nach Trinitatis im Großherzogtum Hessen und anderwärts. — Gerok; Drei bewährte Hausmittel in böser Zeit. — Böckel: Ermunterung zur würdigen Ertragung unverschuldeter Leiden. — Die Macht des guten Beispiels.

Zu V. 13—20. Freude und Schmerz müssen beide durch die Religion geheiligt werden. — Die Kraft des Gebets unter dem Leiden. — Christliche Freude im Herrn. — Der Christ auf dem Krankenbette. — Der Kranke soll den Ältesten der Gemeinde zu sich rufen lassen und nicht immer fordern, daß dieser ungerufen vor ihm erscheine. — Über die Wundergabe in der ersten christlichen Gemeinde. Ursachen ihres Verschwindens. — Pflicht und Segen des gegenseitigen Sündenbekenntnisses. — Die confessio auricularis eine Karrikatur der brüderlichen Konfession zur Zeit des Jakobus. — Vergebung der Sünden auch für den Kranken ein Hauptbedürfnis. — Fürbitte für andere eine Pflicht der christlichen Liebe. 1) Wie viel gehört dazu! 2) wie viel fehlt daran! — Elias ein Lehrer des Gebets. Wir finden in ihm einen Gerechten, 1) der betet, 2) der ernstlich betet, 3) dessen ernstliches Gebet viel vermag. — Wer selbst errettet ist, soll auch andere zu gewinnen trachten. — Der wahre Christ 1) kann, 2) soll, 3) wird Seelen vom Tode erretten. — Die rettende Bruderliebe: 1) Wie viel sie kostet, 2) wie reich sie lohnt.

Starke: Quesnel: Der Nutzen geistlicher Gesänge ist größer, als man sich einbildet (Ps. 69, 31. 32). — Cramer: In Krankheiten soll das erste sein, daß wir uns zu Gott wenden und für uns bitten lassen, darnach sollen wir den Arzt fordern. Starke: Krankheiten sind eine Frucht der Sünden. Hast du, armer Mensch, die Tage deiner Gesundheit im Dienst der Sünden zugebracht, so wundere dich nicht, wenn dein Schöpfer nach der Geißel der Krankheit greift, dich auf bessere Gedanken zu bringen (3 Mos. 26, 15 ff.). — Wer andere beleidigt und geärgert hat, soll solches zu bekennen sich nicht schämen. — Hedinger: Der Gerechten Gebet vermag viel, aber doch nicht alles. Denn Gott findet oft die Erhörung seinem Willen nicht gemäß, noch dem Menschen heilsam, und ist dieses auch oft eine große, aber gemeiniglich unerkannte Wohlthat, daß Gott ein Gebet nicht erhört (2 Kor. 12, 8. 9). — Starke: Gott ist so gütig, daß er seine Macht nicht allemal für sich allein behält, sondern auch seine Kinder

manchmal mit derselben ausrüstet (Ph. 4, 13). — Quesnel: Fruchtbare Zeiten gibt Gott und werden durchs Gebet erhalten (Apostelg. 14, 17). — Starke: So viel köstlicher das Heil der Seelen als des Leibes, so viel lieber ist es Gott, wenn wir mehr im geistlichen als im leiblichen unserm Nächsten zu Hülfe kommen (Hebr. 3, 13). — Hedinger: Sei nicht barmherziger gegen deines Nächsten Ochsen und Haus, als gegen seine teure Seele. Jenen ziehst du aus dem Brunnen, dieses löschest du, wenn es brennt, hingegen die Seele bleibt von dir unberathen durch brüderliche Bestrafung, sie falle gleich in die Hölle und brenne mitten in den greulichsten Sündenflammen. Wer Gott liebt, befördert auch des verlorenen Nächsten Heil und leitet die Blinden auf ebener Bahn (1 Thess. 5, 14). — Langii Op.: Lehrer müssen das, was allen Christen obliegt, zuerst und am meisten beobachten, nämlich die wahre Bekehrung ihrer Zuhörer (2 Tim. 2, 24). — Zuhörern ist es eine große Ehre, wenn sie von Gott gewürdigt werden, gleichfalls geistliche Väter geistlicher Kinder zu werden (1 Thess. 5, 11). — Ist über die, welche andere verderben, das Wehe ausgerufen (Matth. 18, 7), was für einen Gnadenlohn werden dann die bekommen, welche Werkzeuge Gottes zu anderer Bekehrung gewesen sind! (Dan. 12, 3). — Selig ist, der sich gern weisen und von seinem Irrtum bald abbringen läßt. Wer da meinet, der andere habe ihm nichts zu sagen, beraubt sich selbst des Segens, der ihm durch andere angedeihen kann.

Stier: Der Gesang des Menschen ist an sich etwas Gutes und Edles. Derselbe Gott, der den Vögeln unter dem Himmel die den Schöpfer unbewußt lobende Stimme verlieh, gab dem Menschen das Singen. Wir denken daran, wie Luther z. B. mit Recht die Kunst und Gabe des Gesanges hochpreist. Wem sie verliehen, der freue sich des, wem sie mangelt, der suche sie wo möglich zu erwecken, denn es ist eine im allgemeinen zur menschlichen Natur gehörige gute Gabe des Schöpfers. — O daß unsere jetzigen Presbyterien aus lauter solchen Männern beständen, die auch mehr können als nur die Rechnungen besorgen! — Jeder Christ sollte dem andern ein Priester sein können, der Beichte hört und Absolution erteilt — (V. 19. 20.) Die größte Not und das größte Werk des Glaubens. — Der Herr allein kann helfen, retten, selig machen die Seelen. Aber er thut und wirkt es durch Werkzeuge seiner Macht, Gefäße seiner Gnade. Darum scheut sich die Schrift auch sonst nicht, so kühn uns armen Sündern das Seligmachen der Mitsünder beizulegen. Der Apostel trachtet, unter seinem Volke etliche selig zu machen (Röm. 11, 14). Dem Bischof Timotheus verheißt er: Wo du thust, was dir gebühret, wirst du dich selbst selig machen und die dich hören (1 Tim. 4, 16). Desgleichen weiß er von einem Weibe, das seinen Mann, einem Manne, der sein Weib selig machen könnte (1 Kor. 7, 16). — Ja, Brüder, wir können einander selig machen, einander vom Tode zum Leben verhelfen: das ist selbst eine große, die größte und köstlichste Verheißung der reichen Gnade für unsere arme Seele.

Jakobi: Unter unsern christlichen Brüdern eines andern Bekenntnisses, von denen wir uns um der Freiheit und um des Gewissens willen vor drei hundert Jahren getrennt haben, da ist der von dem Apostel in unserm Texte empfohlene Gebrauch des Salbens mit Öl beibehalten worden, und ein gottesfürchtiger Kranker hat dort keine Ruhe, bis er diese letzte Salbung von Priesters Hand empfangen hat. Wenn wir nun darin ein völliges Mißverstehen dieser Schriftworte und einen bedauerlichen Aberglauben erblicken müssen, sind wir dann nicht auf ähnlichem Abwege, so lange unter uns noch die traurige Unsitte besteht, das Abendmahl in einem so bewußtlosen Zustande zu feiern und den Genuß desselben unmittelbar vor dem Sterben für notwendig zu halten, nachdem man vorher oft Jahre lang den Tisch des Herrn unbesucht gelassen hat?

Neander: Mehr als einen zur Buße über eine einzelne Sünde anregen und dadurch zur Erlangung der Vergebung einer Sünde ihm den Weg bahnen ist es, ihn von der ganzen sündigen Lebensrichtung abzuziehen und das Wesen eines neuen, göttlichen Lebens in ihm wieder herzustellen. Dadurch werden viele Sünden, in die seine frühere Richtung ihn stürzte, wieder gut gemacht.

Biedebandt: Betet für einander. Von solchem Verhalten steht im Katechismus der Weltfreundschaft nichts. Ach, wie viel gottlose Freundschaft! Solche ist wie in einander gewachsene Dornenhecken, die sich gleichsam verbunden haben, zu stechen und zu ritzen. O schädliches Windekraut! So lange die Seele gebunden ist, ist auch das Gebet gebunden. — Geduld in Leiden kommt aus der Hoffnung auf Freuden.

Von Gerlach (zu V. 13): Leid wie Freude ist dem Christen leicht gefährlich; jede starke Gemütsbewegung benutzt der Teufel, um ihn von Gott abzuziehen. Gebet und Lobgesang sind wie Waffen gegen ihn. — Heubner (zu V. 13): Der Wert des geistlichen Gesanges gegen weltliche Lieder. — (V. 15.) Die Seele des Gebets ist der Glaube, ohne denselben ist es matt und todt. — Das Gebet gehört zu den herrlichsten Äußerungen unsers freien Willens. — Auch wir können, wie Elia, das Irdische uns erbitten. — (Zu V. 19. 20). Der unendliche Wert einer menschlichen Seele. — Lisco (zu V. 13—18): Vom Mißbrauch und rechten Gebrauch des Namens Gottes. — Etliche christliche Lebensregeln. — Das Gebet 1) in allen Lebenslagen, 2) insbesondere bei Kranken vermag sehr viel. — (Zu V. 19. 20.) Liebevolle Sorgfalt für die Bekehrung der Sünder. — Das selige Geschäft, Seelen zu erretten: 1) Was uns dazu treiben soll; 2) wie wir es anfangen müssen; 3) welchen Segen es mit sich bringt. — Porubsky: Der wahre Frohsinn. — Der Glaube macht gesund. — Von der Frucht des Gebets. — Die Sünderbekehrung das rühmlichste Glaubenswerk.

Druck von Velhagen & Klasing in Bielefeld.

Theologisch-homiletisches

# Bibelwerk.

# Die Heilige Schrift

Alten und Neuen Testaments

mit Rücksicht auf das theologisch-homiletische Bedürfnis des pastoralen Amtes in Verbindung mit namhaften evangelischen Theologen

bearbeitet und herausgegeben

von

**J. P. Lange.**

---

Des

## Neuen Testamentes

Vierzehnter Teil:

**Die Briefe Petri und der Brief Judä.**

Vierte, verbesserte Auflage.

**Bielefeld und Leipzig.**
Verlag von Velhagen & Klasing.
1890.

Die

# Briefe Petri

und der

# Brief Judä.

Theologisch-homiletisch bearbeitet

von

**G. F. C. Fronmüller,**
weiland Dr. der Philosophie, Pfarrer in Kemnath.

Vierte, verbesserte Auflage,

besorgt von

**Lic. theol. L. Füller,**
Pfarrer.

**Bielefeld und Leipzig.**
Verlag von Velhagen & Klasing.
1890.

Das Übersetzungsrecht wird von Verfasser und Verlegern vorbehalten.

# Vorwort zur vierten Auflage.

Als ich auf den Wunsch des Herrn Verlegers bei Besorgung der vierten Auflage des Kommentars zu den Briefen Petri und Judä an die Stelle des heimgegangenen Verfassers Dr. Fronmüller trat, war es mir klar, daß es sich nicht um eine Um- oder Neubearbeitung, sondern lediglich um eine Revision desselben handeln könne. Der Kommentar behält den Namen seines ursprünglichen Verfassers und muß also im Wesentlichen bleiben, wie er aus der Feder desselben hervorging. Wo darum in einzelnen Fragen, wie z. B. über den juden- oder heidenchristlichen Leserkreis der Briefe, oder in der Erklärung einzelner schwieriger Stellen meine Auffassung von der des Verfassers abwich, da blieb es bei der von dem Verfasser aufgestellten. Dagegen ergänzte und berichtigte ich unter Vergleichung und Berücksichtigung der seit dem Erscheinen der vorigen Auflage neu erschienenen Kommentare, sowie der Ergebnisse der Textkritik, was zu ergänzen und zu berichtigen war und erlaubte mir nur an wenigen Stellen, wie z. B. 1 Petri 2, 7 ff.: 2 Petri 2, 1. 10 f.: Judä 5, eingreifendere Änderungen.

Möge das Werk auch in dieser neuen Auflage freundliche Aufnahme finden.

Merkendorf, im Dezember 1889.

Füller.

# Vorwort zur vierten Auflage.

Als ich auf den Wunsch des Herrn Verlegers bei Besorgung der vierten Auflage des Kommentars zu den Briefen Petri und Judä an die Stelle des heimgegangenen Verfassers Dr. Fronmüller trat, war es mir klar, daß es sich nicht um eine Um- oder Neubearbeitung, sondern lediglich um eine Revision desselben handeln könne. Der Kommentar behält den Namen seines ursprünglichen Verfassers und muß also im Wesentlichen bleiben, wie er aus der Feder desselben hervorging. Wo darum in einzelnen Fragen, wie z. B. über den juden- oder heidenchristlichen Leserkreis der Briefe, oder in der Erklärung einzelner schwieriger Stellen meine Auffassung von der des Verfassers abwich, da blieb es bei der von dem Verfasser aufgestellten. Dagegen ergänzte und berichtigte ich unter Vergleichung und Berücksichtigung der seit dem Erscheinen der vorigen Auflage neu erschienenen Kommentare, sowie der Ergebnisse der Textkritik, was zu ergänzen und zu berichtigen war und erlaubte mir nur an wenigen Stellen, wie z. B. 1 Petri 2, 7 ff.: 2 Petri 2, 1. 10 f.: Judä 5, eingreifendere Änderungen.

Möge das Werk auch in dieser neuen Auflage freundliche Aufnahme finden.

Merkendorf, im Dezember 1889.

Füller.

# Der erste Brief Petri.

## Einleitung.

### § 1.

### Leben und Charakterbild des Apostels.

Simon Petrus, Sohn des Jonas (Matth. 16, 17; Joh. 1, 42 und 21, 16), Bruder des Andreas (Matth. 10, 2; Joh. 1, 41), stammte aus dem Flecken Bethsaida, am Ufer des galiläischen Meeres (Joh. 1, 44), wo damals die Sehnsucht nach der Erscheinung des Messias in manchen empfänglichen Gemütern lebte. Er besaß zu Kapernaum ein Haus (Matth. 8, 14; Luk. 4, 38) und lebte dort in der Ehe, indem er das Fischerhandwerk trieb (Matth. 4, 18; Mark. 1, 16; Luk. 5, 2). Sein Bruder Andreas, ein Schüler Johannis des Täufers, der dem Worte glaubte: Siehe, das ist Gottes Lamm, und in die Nachfolge Jesu eintrat, teilte ihm die herrliche Entdeckung mit, die er gemacht hatte, und führte ihn zu Jesu. Bei der ersten Bekanntschaft mit dem Herzenskündiger erhält er den Beinamen Kephas, Petrus, Felsenmann (Joh. 1, 42). Es liegt hierin teils eine Bezeichnung seiner Naturbegabung, teils eine Weissagung auf das, was er auf Grund von jener durch die Gnade erst werden sollte. Seine feurige Gemütsart, seine rasche Entschlossenheit und durchgreifende Thatkraft, sein kecker Mut und seine rückhaltslose Offenheit sollten gereinigt, verklärt und befestigt werden durch die Liebe zu Jesu und die Kraft des Heiligen Geistes. So erst konnte er ein Felsengrund für die Kirche Christi werden (Matth. 16, 18). Nach mehrfachen Begegnungen und Vorbereitungen zieht ihn der Herr in seine bleibende Nachfolge. Jener Wundersegen, wobei dem Petrus beides, seine Unwürdigkeit und des Herrn Erhabenheit und Heiligkeit zum klaren Bewußtsein gekommen war, mußte den Ausschlag dazu geben (Luk. 5, 1 ff.). Sein Beruf zum Apostelamte wird uns Matth. 4, 18—20; Luk. 5, 10. 11 erzählt. In den vier Verzeichnissen, worin die Namen der zwölf Apostel angeführt werden, nimmt er jedesmal die erste Stelle ein (Matth. 10, 2; Mark. 3, 16; Luk. 6, 14; Apostg. 1, 13). Bei seiner vollen Hingebung an den Herrn und seinem tieferen Blick in dessen Gottessohnschaft steht er nicht bloß mit Johannes und Jakobus in einem näheren Freundschaftsverhältnisse zu ihm (Mark. 5, 37; Matth. 26, 37), sondern es wird ihm ein besonderer Vorzug vor den andern Aposteln beigelegt (Matth. 16, 18. 19). Er erscheint überall als der Erste unter den Aposteln, doch nur als der Erste unter Gleichen, nicht *über*, sondern *neben* ihnen stehend (vergl. Matth. 18, 18; Joh. 20, 21; Luk. 8, 45; 9, 32; Joh. 1, 42; 21, 15; Apostg. 1, 15; 2, 14; 8, 14; 10, 5; 15, 7). Er genoß unter den übrigen Jüngern das Ansehen des Sprechers (Matth. 16, 16; 26, 33; 17, 24), ohne daß damit ein äußerer Vorrang für ihn begründet gewesen wäre, denn alle Gläubigen sollten sich als Brüder und Glieder an dem *einen* Haupt Christo ansehen (Matth. 23, 8; Joh. 13, 14). Wichtige und charakteristische Momente in seinem Leben sind außer den angeführten folgende: das Wandeln auf dem Meere, wo er klar erkennen mußte, was es um seine Kraft sei, auf die er soviel

gehalten (Matth. 14, 29 ff.); sein Anstoß an dem Leidenswege Jesu, wobei er sich herausnahm, den Herrn zu meistern und ihm einen Verweis zu erteilen, indem das Wort von den Schlüsseln des Himmelreichs ihm noch in den Ohren klang (Matth. 16, 22. 19); ferner sein Wunsch, auf dem Berg der Verklärung Hütten zu bauen (Matth. 17, 4); der gläubige Gehorsam bei einer Anweisung, die der Vernunft stracks zuwiderlief aus Anlaß der Tempelsteuer (Matth. 17, 27); seine Frage nach dem Lohne bei der Nachfolge Jesu (Matth. 19, 27); seine Weigerung, sich von seinem Herrn die Füße waschen zu lassen, wobei er bald hastig auf das andere Extrem fällt: Herr, nicht die Füße allein, sondern auch die Hände und das Haupt (Joh. 13, 8 ff.). Das Versprechen, mit dem geliebten Meister ins Gefängnis und in den Tod zu gehen; die Beteurung, lieber zu sterben, als ihn zu verleugnen (Matth. 26, 35), hervorgegangen aus dem Vertrauen auf eigene Kraft und Nichtbeachtung der Worte Jesu, und dann der schwere Fall in dreimaliger Verleugnung (Matth. 26, 31—35. 58. 69 ff.). Die eigenwillige Verteidigung seines Meisters mit dem Schwerte (Joh. 18, 10. 11). Die thränenreiche Reue auf den Blick Jesu (Matth. 26, 75; Mark. 14, 72). Das Hinauseilen nach dem Grabe des Auferstandenen, der ihm vor den andern erschienen war (Luk. 24, 34; 1 Kor. 15, 5). Sein Liebeseifer, in welchem er den anderen zuvorkommt, um den Herrn am Ufer des Sees zu begrüßen (Joh. 21, 7), wo ihm Jesus sein Schicksal vorherverkündigt (Joh. 21, 18 ff.). Seine Antwort auf die Frage des Herrn: Hast du mich lieb? und die Wiedereinsetzung in das Hirtenamt mit den Worten: Weide meine Lämmer, weide meine Schafe (Joh. 21, 15 ff.).

In der Apostelgeschichte erscheint er in den ersten zwölf Kapiteln als das Hauptorgan der Gemeinde in Jerusalem (Apostg. 1, 15; 2, 14). Er führt am ersten Pfingstfest im Namen der übrigen Apostel das Wort und hält eine mächtige Bußpredigt, die als ein feuriger Pfeil 3000 Hörern durchs Herz dringt. Durch wunderbare Thaten (Kap. 3, 4; 5, 15; 9, 34. 40), wie durch die siegreiche Kraft des Wortes vermehrt er die Zahl der Bekenner. Er achtet es für Freude, Christi Schmach zu leiden, und läßt sich weder durch Drohungen, noch durch Mißhandlung im Bekenntnis des Namens Jesu irre machen (Kap. 4, 8; 5, 29). Mit Johannes trägt er das Evangelium nach Samaria (Kap. 8, 14) und nach den Küstenstrichen des Mittelmeeres (Kap. 10, 23). Er ist der erste Apostel, der infolge einer ihm zu teil gewordenen Erleuchtung Heiden in die christliche Gemeinschaft aufnimmt (Kap. 10, 34). Er verteidigt diese Maßregel gegen die Vorwürfe der Judenchristen und schützt die Heidenchristen vor dem schweren Joch des mosaischen Gesetzes (Kap. 11, 1 ff.; 15, 7 ff.). Ließ er sich durch die Macht des Augenblicks zu einer Handlungsweise fortreißen, welche diesen Grundsätzen widersprach (Gal. 2, 12), so war dies nur ein vorübergehendes Schwanken, von dem er durch die Zurechtweisung des Apostels Paulus zurechtgebracht wird. Nach Jakobus d. A. Enthauptung wird Petrus von Herodes Agrippa ins Gefängnis geworfen, aber wunderbar durch einen Engel befreit (Kap. 12, 1 ff.). Nach kurzer Abwesenheit (Kap. 12, 17), nachdem sein Feind gestorben war, tritt er wieder in Jerusalem auf (Kap. 15, 7), und erklärt zur Schlichtung des Zwiespaltes zwischen Juden- und Heidenchristen, daß Beschneidung und Gesetzesbeobachtung von den Gläubigen als zur Rechtfertigung und zur Seligkeit notwendig nicht gefordert werden dürfen. Dies fällt in das Jahr 50 n. Chr. Da die Apostelgeschichte später bei der Erzählung der Verhandlungen zu Jerusalem seiner nicht mehr erwähnt, so können wir schließen, sein späterer Wirkungskreis werde ihn von dort abberufen haben. In die Zeit von 52 bis 54 fällt sein Aufenthalt in Antiochia und die schon berührte Begebenheit (Gal. 2, 11—14). Daß Petrus verschiedene Reisen zur Verbreitung des Reiches Gottes machte, erhellt aus 1 Kor. 9, 5. Nach einer alten Überlieferung bei Origenes, die aber vielleicht nur durch die Überschrift seines ersten Briefes veranlaßt ist, soll er in Pontus, Galatien, Kappadozien, Kleinasien und Bithynien den zerstreuten Juden das Evangelium gepredigt haben. Eine Zeitlang scheint er im parthi-

schen Reich seinen Wirkungskreis gehabt zu haben, da er von seiner Miterwählten in Babylon grüßen läßt (1 Petr. 5, 13), was wahrscheinlich nicht von Rom, sondern von dem chaldäischen Babylon zu verstehen ist. Dort waren viele Juden zerstreut, und das Christentum wurde frühe in diesen Gegenden verbreitet. Nach Dionysius von Korinth in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts, ferner nach Irenäus und Eusebius war Petrus mit Paulus zusammen in Rom und stiftete mit ihm die dortige Christengemeinde; beide haben, wie Eusebius erzählt, gemeinschaftlich den Märtyrertod daselbst erlitten; Petrus wurde mit dem Kopfe nach unten gekreuzigt. Als Todesjahr wird das 14. Regierungsjahr Neros von Mitte Oktober 67 bis Mitte Oktober 68 angegeben. Auch Tertullian und Lactanz berichten die gemeinschaftliche Hinrichtung der beiden Apostel, deren Gräber man schon zu Ende des zweiten Jahrhunderts in Rom zeigte. Siehe Winer, Petrus. Der älteste Zeuge für den Aufenthalt des Apostels zu Rom ist Papias, der sich auf den Johannes beruft. Euseb. h. eccl. 3, 39; 2, 15. Diesen frühen Zeugnissen gegenüber lassen wir uns durch die Kritiker (Spanheim, Baur, Schwegler, Lipsius u. a.) nicht beirren, welche den Aufenthalt Petri in Rom bestreiten. Was den Wirkungskreis des Apostels betrifft, so ist noch hervorzuheben, daß, wie wir aus Gal. 2, 9 sehen, auf dem Apostelkonzil zu Jerusalem sich Paulus und die Säulen unter den Urapostеln die Hände darauf gaben, daß Paulus die Mission unter den Heiden, sie dagegen die Mission unter den Juden als ihren eigentlichen Beruf erkennen und betreiben wollen. Von Petrus besonders wird gesagt, er sei mit dem Evangelium der Beschneidung betraut gewesen (Gal. 2, 7. 8), wozu die in ihm stark ausgeprägte nationale Eigentümlichkeit ihn besonders befähigen mochte. Von ihm, als Apostel der Beschneidung, läßt sich daher zum voraus erwarten, daß er sich viel auf dem Boden des Alten Testaments bewegen, daß er sein Zeugnis von Christo und dem Heil in ihm in das Licht der Verheißung des Alten Testamentes stellen und die Einheit der beiden Testamente betonen werde. Als unmittelbarer Jünger des Herrn, als Zeuge seiner ganzen Amtswirksamkeit und seiner Schicksale, als bevorzugter Apostel, wird er auf die Reden seines geliebten Herrn, an dem er mit feuriger Hingebung hing, vielfach Bezug nehmen. Wir werden sehen, ob und wie diese Voraussetzungen sich bestätigen.

## § 2.

### Zweck des Briefes.

„Wenn du dermaleinst dich bekehrest, so stärke deine Brüder" (Luk. 22, 32). Diesem Worte seines Herrn folgend, schrieb Petrus an die Fremdlinge in der Zerstreuung. Er gibt selbst den Zweck seines Schreibens in den Worten an: „Ich habe euch mit wenigem geschrieben, zu ermahnen und zu bezeugen, daß das die wahrhaftige Gnade Gottes sei, in welche ihr zu stehen gekommen seid" (Kap. 5, 12). Es waren schon bekehrte, gläubige Christen; diese bedurften keines erst grundlegenden, sondern eines aufbauenden, bestätigenden Zeugnisses (ἐπιμαρτυρεῖν), des Trostes unter ihren Bedrängnissen und der Ermunterung zu einem heiligen Wandel. Es war eine Sichtungszeit der Gläubigen teils schon hereingebrochen, teils im Anzuge; man hörte schon das Brüllen des Löwen, der die Gläubigen zu verschlingen drohte. Darum ermahnt der Apostel zum Wachen und Nüchternsein, zu rechter Bereitschaft, zur Treue im Bekenntnis und Wandel, und läßt in die Leidensnächte, denen sie entgegengingen, das helle Licht der Hoffnung auf den nahenden Tag der Herrlichkeit hineinfallen. Unverwandt den Blick auf das himmlische Erbe und auf Christum gerichtet, sollen sie die Leiden dieser Zeit überwinden. Mit solchen wiederholten Ermunterungen ist das Zeugnis von Christo in reicher Fülle verwoben. Das Dogmatische und Ethische ist, wie sich im Folgenden zeigen wird, nicht in zwei Teile gesondert, sondern es steht in unmittelbarer Verbindung, und es findet öfters ein rascher, ja kühner Übergang von dem einen zum anderen statt. Vergl. Kap. 2, 21 ff.; 3, 18 ff.; 4, 1 ff.

## § 3.

### Inhalt des Briefes und Gliederung desselben.

Auf die Überschrift und den Trostgruß (V. 1. 2) folgt der grundlegende Eingang

(V. 3—12), Danksagung für die Heilsthaten, welche Gott an den Christen gethan hat. Die Hoffnung auf das himmlische Erbe, das ihnen durch Christum bereitet sei, müsse sie über alles Leid dieser Zeit erheben. Die Größe des Heils können sie daran ermessen, daß es Gegenstand des Sehnens und Forschens der Propheten gewesen sei, und daß selbst die seligen Himmelsgeister voll Verwunderung in dieses Geheimnis hineinblickten. Auf der Grundlage ihres Heilsbesitzes und ihrer Hoffnung bewegt sich nun der gesamte weitere Inhalt des Briefes. Mit Beziehung auf den Stand der Wiedergeburt, der bei den Gläubigen vorausgesetzt wird, tritt von Kap. 1, 13 die Paräneſe und Parakleſe als Haupttendenz hervor. Der erste Teil des Briefes umfaßt Kap. 1, 13—2, 10. Die allgemeine Ermahnung zu einer immer festeren Begründung in der Hoffnung und darum zum heiligen Wandel (Kap. 1, 14—16), zum Wandel in der Furcht Gottes (V. 17—21), zur Ausdauer in der Bruderliebe (Kap. 1, 22—25), welche auch wieder auf die Wiedergeburt gegründet wird (V. 23). Der gleiche Begriff beherrscht die folgende Ermunterung zum Wachstum in dem neuen Leben, darin sie stehen, und zur Entfernung alles dessen, was dieses Wachstum und insbesondere die Bruderliebe aufhält und zerstört (Kap. 2, 1—3). Da dieses Wachstum nicht nur individuell sein soll, sondern das Ziel davon die Bildung eines heiligen Gottesvolkes ist, so schließt sich hieran die Schilderung von der Herrlichkeit des Gottesbaues, zu dem sie sich mehr und mehr sollen erbauen lassen (Kap. 2, 4—10). — Mit Kap. 2, 11 geht der Apostel zum zweiten Teile über, der bis Kap. 4, 6 fortläuft. Er enthält spezielle Ermahnungen an die Christen, wie sie ihre damalige Lage mit sich brachte. Als Fremdlinge sollen sie sich um so mehr der Obrigkeit unterordnen (Kap. 2, 13—17). Das Gesinde soll selbstverleugnenden Gehorsam gegen die Herren beweisen im steten Blick auf das Vorbild Christi (V. 18—25). Die Weiber sollen in Einfachheit, Stille und Demut ihren Männern gehorsam sein (Kap. 3, 1—7); die Männer aber eine schonende, liebevolle Behandlung gegen die Weiber erzeigen (Kap. 3, 7). Nun folgt eine Ermahnung an alle zum liebevollen, brüderlichen Verhalten untereinander und dann zum geduldigen, sanftmütigen Verhalten gegen die Ungläubigen (Kap. 3, 8—4, 6). Sie wird motiviert hauptsächlich durch den Blick auf Christum, sein Leiden und seinen Tod, sein Hinabsteigen in die Unterwelt, seine Auferstehung und Himmelfahrt (Kap. 3, 17—22). Aus dem Leiden Christi für uns wird nicht bloß die Pflicht des geduldigen Leidens, sondern auch des Abgestorbenseins für die Sünde abgeleitet. Sie sollen den Leiden nicht dadurch zu entgehen suchen, daß sie das Lasterleben der Heiden mitmachen, sonst fallen sie mit ihnen dem Gericht Gottes anheim (Kap. 4, 1—6). — Der dritte Teil (Kap. 4, 7—5, 11) handelt zuerst von der inneren Vereinsstellung der Christen in der Welt, abgesehen von ihren Beziehungen zu den Ungläubigen. Er ermahnt im Blick auf das Ende zum Gebet, zur Bruderliebe und deren Erweisungen, zur Dienstfertigkeit und zur Gewissenhaftigkeit in Führung der anvertrauten Ämter. Dann im zweiten Abschnitt dieses Teils läßt der Apostel, zum Beweis, wie ihm dies die Hauptsache in seinem Schreiben war, eine neue Ermunterung zur Leidenswilligkeit folgen, jedoch von einem andern Gesichtspunkte aus, als Kap. 2, 21 ff.; 3, 14 ff. Sie sollen das Leiden so ansehen, daß es zur Nachfolge Christi notwendig gehöre, daß es ein Läuterungsfeuer und ein die Christengemeinde nach unerläßlichen Reichsgesetzen sichtendes Gericht sei (Kap. 4, 12—19). Im dritten Abschnitt wendet er sich insbesondere an die Ältesten; sie sollen die Herde Christi recht weiden und Vorbilder der Herde werden (Kap. 5, 1—4). Sodann an die Jüngeren; sie sollen sich den Ältesten unterordnen (V. 5), und endlich an alle, am Demutssinn festzuhalten und sich unter die Hand Gottes zu beugen, gläubig und wachsam zu sein und dem Teufel fest zu widerstehen (V. 5—9). Zum Schlusse steht eine Verheißung voll kräftigen Trostes, sodann eine Bemerkung über die Absicht des Schreibens, Grüße nebst Segenswunsch.

## § 4.
### Eigentümlichkeit des Briefes.

Luther bezeichnet mit Recht die Epistel St. Petri als der edelsten Bücher eines im N. T. Man gewahrt darin einen Gedankenreichtum, eine Würde, ein Feuer, eine Demut und Liebe, eine gläubige Hoffnung, eine Bereitschaft auf das Kommen Christi, wie sie ganz mit der Persönlichkeit des Apostels stimmt. Indem er das Christentum als die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie auffaßt (Kap. 1, 10—12) ganz in Übereinstimmung mit seinen Reden in der Apostelgeschichte 3, 18—25, indem er die Christen als solche anschaut, in welchen die Idee des theokratischen Volkes sich verwirkliche (1 Petr. 2, 9; V. 4. 5), und indem er in der Lehre von der Person und dem Werke Christi überall auf das Alte Testament zurückgeht, zeigt er sich als den Apostel der Beschneidung, der unter Israel zu wirken hatte, der das Evangelium vorzugsweise von der Seite seiner Einheit mit dem Alten Bunde betrachtet. In der vielfachen Beziehung auf die Aussprüche des Herrn, welche unten nachgewiesen werden wird, beurkundet er sich als einen Ohrenzeugen der Worte Jesu, an dem seine Seele mit voller Hingebung hing. Wenn man Paulus als Apostel des Glaubens, Johannes als Apostel der Liebe, Petrus als Apostel der Hoffnung bezeichnet, so kann dies leicht mißverstanden werden, es ist aber gegründet, wenn man die vorherrschende Richtung damit andeutet. Bei Petrus ist es von Weiß gut nachgewiesen worden, daß die Hoffnung bei ihm eine centrale Stellung einnimmt, daß sie seinen ganzen Gedankenkreis beherrscht und demselben ein eigenes, unterscheidendes Gepräge verleiht. Man vergleiche besonders Kap. 1, 3. 7. 9. 13; 3, 9—15; 4, 13; 5, 4. Wir sehen durch den ganzen Brief, wie sein Blick so fest auf das Kommen Christi und auf die Herrlichkeit, die der Gläubigen wartet, gerichtet ist. Es stimmt dies, wie es Weiß ansprechend entwickelt, sehr gut zu dem raschen, feurigen Charakter des Petrus. „Jene natürliche Neigung, den Blick hinauszurichten auf das Ziel der Vollendung, und dieselbe wenigstens ideell zu anticipieren, wurde durch die Wirkung des Heiligen Geistes in ihm verklärt und geläutert zur christlichen Hoffnung." — Was die Form der Darstellung betrifft, so ist sie bei aller Einfachheit sehr prägnant, kräftig und lebendig; die Sätze und Gedanken sind vielfach ineinander verschlungen, durch Partizipialsätze aneinander gereiht, die Übergänge oft rasch und abgebrochen, den Geist des Apostels abspiegelnd. Seine Lehrweise von Christo und von der Sünde ist nicht so entwickelt als die bei Paulus; es fehlen Grundanschauungen, welche diesem eigentümlich sind, z. B. von der Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christo, von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben an das Verdienst Jesu, aber die Keime und Ansätze dazu sind in dem Briefe nicht zu verkennen. Man vergleiche Schmid, Bibl. Theologie, und Weiß. Letzterer kommt durch eine genaue Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältnis zwischen den petrinischen und den paulinischen Briefen zu dem Resultat, die petrinische Lehrweise und Sprache sei durchaus unabhängig von Paulus und reich an ausschließlichen Eigentümlichkeiten, denn sie enthalte nicht weniger als sechzig ἅπαξ λεγόμενα. Was die Parallelen zwischen dem Römerbrief und dem ersten Petribrief betrifft, so erscheinen sie allerdings nicht zufällig; man werde annehmen müssen, daß einer den Brief des andern gelesen und in freier Weise benutzt habe, aber es sei wahrscheinlicher, daß Paulus den ersten Brief Petri gelesen habe, da er den Brief an die Römer schrieb, als umgekehrt. Die wichtigsten Stellen, die hier in Betracht kommen, sind: Röm. 12, 3—8, 1 Petri 4, 10; Röm. 12, 9—13, 1 Petri 1, 22; Röm. 12, 10, 1 Petri 2, 17; Röm. 12, 14 ff., 1 Petri 3, 8. 9—12; Röm. 13, 1—6, 1 Petri 2, 13. 14. 17; Röm. 13, 11. 12, 1 Petri 4, 7. 2. 9. Die Ursprünglichkeit sei auf seiten des Petrus. Ebenso verhalte es sich mit den Anklängen an den Epheserbrief. Man vergleiche 1 Petri 1, 3, Ephes. 1, 3; 1 Petri 2, 18—20, Ephes. 6, 5—9; 1 Petri 3, 1—7, Ephes. 5, 22—33; 1 Petri 1, 1, Ephes. 1, 4; 1 Petri 5, 3, Ephes. 1, 11; 1 Petri 1, 1, Ephes. 1, 18; 1 Petri 3, 5, Ephes. 1, 12; 1 Petri 1, 5, Ephes. 1, 19; 1 Petri 3, 22, Ephes. 1, 20. 21; 1 Petri 1, 14. 15, Ephes. 2, 3; 1 Petri

1, 18, Epheſ. 2, 12; 1 Petri 3, 18; Epheſ. 2, 18; 1 Petri 2, 5. 6, Epheſ. 2, 20—22; 1 Petri 2, 2, Epheſ. 2, 21; 1 Petri 1, 12, Epheſ. 3, 5. 10; 1 Petri 1, 15, Epheſ. 4, 1; 1 Petri 4, 10, Epheſ. 4, 7. 11. 12; 1 Petri 3, 19. 4, 6, Epheſ. 4, 8—10; 1 Petri 1, 14—19, Epheſ. 4, 17—24; 1 Petri 2, 12. 3, 16. 4, 14, Epheſ. 4, 25—32; 1 Petri 4, 3, Epheſ. 5, 5; 1 Petri 5, 5, Epheſ. 5, 21; 1 Petri 2, 18, Epheſ. 6, 5—9; 1 Petri 5, 8. 9, Epheſ. 6, 10—20. In allen den Stellen, ſagt Weiß, wo ein kritiſches Urteil möglich ſei, ſpreche alles für die Abhängigkeit des Epheſerbriefes. Dem widerſpricht Huther in der 3. Aufl. S. 19 ff., und auch in der deutſchen Zeitſchrift für chriſtliche Wiſſenſchaft und chriſtliches Leben wird dagegen Einſprache gethan, namentlich was den Brief an die Römer betrifft, und zu Röm. 12, 1; 1 Petri 2, 5 bemerkt, das pauliniſche Bild ſei klarer und einfacher, und erſcheine darum urſprünglicher. Eben das ſei Röm. 12, 3—8 (vergl. 1 Petri 4, 10) der Fall. Auch Röm. 12, 14—19 (vergl. 1 Petri 3, 8—12) und Röm. 13, 1—6 (vergl. 1 Petri 2, 13) ſprechen für die Urſprünglichkeit bei Paulus. Röm. 9, 33 erſcheine auch als urſprünglich (vergl. 1 Petri 2, 6). Das Problem iſt als nicht gelöſt anzuſehen. Im Brief Jakobi ſind es nur wenige Stellen, welche petriniſchen ähnlich ſind, wie Jak. 1, 2, 1 Petri 1, 6; Jak. 1, 10. 4, 6. 7. 10, 1 Petri 1, 24. 5, 5. Einige derſelben enthalten Citate aus dem Alten Teſtamente; nur die Stelle Jak. 4, 7. 10 macht ein Verwandtſchaftsverhältnis zu 1 Petri 5, 8 ff. wahrſcheinlich. Vielleicht hat Petrus den Brief des Jakobus geleſen und in freier Weiſe berückſichtigt.

## § 5.

### Leſer des Briefes.

Die Gläubigen, an welche das Sendſchreiben gerichtet iſt (Kap. 1, 1), waren beinahe durch die ganze Halbinſel Kleinaſiens zerſtreut. Die Kirchenväter nahmen an, daß unter den ἐκλεκτοῖς Judenchriſten zu verſtehen ſeien, mit Ausnahme des Auguſtin und Kaſſiodorus. Dieſe Anſicht blieb bis auf die neuere Zeit die herrſchende; nur fügten einzelne Ausleger die Modifikation hinzu, daß dieſe Gemeinden zum kleineren Teile mit Heidenchriſten vermiſcht geweſen ſeien. Dagegen ſuchte Steiger, dem auch Wieſinger folgt, in ſeinem Kommentar zu beweiſen, daß jedenfalls die Mehrzahl jener Gemeinden aus Heidenchriſten beſtand. Mit einleuchtenden Gründen verteidigt aber Weiß die Beſtimmung des Briefs für Judenchriſten; er macht mit Recht geltend: a. διασπορά Kap. 1, 1 ſei ein terminus technicus und bezeichne die Geſamtheit der außerhalb Paläſtina in den Heidenländern zerſtreut lebenden Juden (Jak 1, 1; 2 Makk. 1, 27; Judith 5, 19) und dürfe nicht metaphoriſch gefaßt werden; b. der Brief ſei ganz und gar von Anſchauungen, die dem Alten Teſtamente entnommen ſeien, durchzogen; es ſeien darin zahlreiche altteſtamentliche Bilder und termini technici, Anſpielungen auf die religiöſen Inſtitutionen und die Geſchichte des Alten Bundes. Man vergleiche Kap. 1, 10—12; 3, 5. 6; 3, 20. Petrus verflechte oft altteſtamentliche Citate in ſeine Rede, ohne ſie als ſolche zu bezeichnen, und zwar meiſt in einem Zuſammenhange, wo es weſentlich darauf ankam, ſie ſofort als Schriftworte zu erkennen (Kap. 1, 24; 2, 7. 9. 10 u. a. St.). Keine Schrift des Neuen Teſtamentes ſei ſo mit Citaten und Anſpielungen auf das Alte Teſtament durchwoben (er enthält in 105 Verſen 23 Citate, während der Epheſerbrief nur 7, der Galaterbrief 13 enthält). c. Dieſe Eigentümlichkeit ſtimme ganz damit zuſammen, daß Petrus den Beruf als Apoſtel der Beſchneidung hatte. Die aus dem Alten Teſtamente entnommene Redeweiſe habe ihn vorzugsweiſe den Judenchriſten empfehlen müſſen. Die Stellen, welche man für Heidenchriſten geltend mache, beweiſen gerade das Gegenteil, z. B. Kap. 3, 6; 1, 14. 18; 2, 9. 10. Siehe die Erklärung dieſer Stellen. Ebenſo verhalte es ſich mit Kap. 4, 3. Es wäre wunderlich, wenn Petrus ehemaligen Heiden vorwerfen würde, den Willen der Heiden gethan zu haben. Nur der Ausdruck ἀθέμιτοι εἰδωλολατρ. ſcheint auf Heiden zu gehen. Dies hat aber keinen Anſtand, wenn man annimmt, daß auch einzelne Heidenchriſten in jenen Gemeinden waren. Die Judenchriſten bildeten ohne Zweifel die Subſtanz, den Grundſtock jener Gemeinden (vergl. Apoſtg.

2, 9; 11, 19), bis nach der dritten Missionsreise des Apostels das heidenchristliche Element in jenen Teilen Kleinasiens bedeutender wurde. Weiß S. 115. 116. Die von Weiß vorgebrachten Gründe sind für mich so überzeugend, daß ich der von Huther und vielen anderen neueren Auslegern vertretenen Ansicht, der Brief sei an Heidenchristen gerichtet, nicht beitreten kann, wenn ich gleich zugeben muß, es könne nicht historisch nachgewiesen werden, daß jene Gemeinden bereits vor der Missionsreise des Apostels Paulus nach Kleinasien gestiftet worden seien, und wenn es gleich auffallend ist, daß in der Apostelgeschichte und in den paulinischen Briefen keine Andeutung davon gefunden wird, es habe beim Beginn der Wirksamkeit des Apostels Paulus in jenem Lande schon irgendwo eine christliche Gemeinde bestanden. Allein wieviel Dunkel liegt überhaupt auf den ersten Anfängen jener christlichen Gemeinden. Auch ist nicht zu übersehen, daß Petrus sich nicht an schon organisierte Gemeinden, sondern an einzelne zerstreute Fremdlinge wendet, bei welchen nur die ersten Ansätze zu einer Organisation sich fanden (Kap. 5, 1 ff.), wie denn auch der Charakter der Verfolgung auf eine frühe Zeit deutet.

## § 6.

### Echtheit des Briefes.

Daß der Brief jedenfalls vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist, sollte aus 1 Petri 4, 17 auch dem Befangensten einleuchten. Es erhellt dies auch aus der ganzen vorausgesetzten geschichtlichen Situation des Briefes. Wenn Petrus Kap. 1, 1 sich selbst als Verfasser und Kap. 5, 1 als Zeugen der Leiden Christi bezeichnet, so wird dies bestätigt durch die Verwandtschaft, welche zwischen unserm Brief und den petrinischen Reden in der Apostelgeschichte stattfindet (vergl. Apostg. 2, 32. 3, 18, 1 Petri 1, 10 ff.; Apostg. 4, 11, 1 Petri 2, 4), und durch das Zeugnis 2 Petri 3, 1, selbst wenn auch der zweite Brief nicht echt wäre. Das apostolische Bewußtsein des Verfassers spricht sich unwillkürlich aus in Stellen, wie Kap. 1, 8, in dem geschichtlichen Zeugnis von Jesu und der Anwendung desselben zum Vorbilde, Kap. 2, 21 ff.; 3, 18 ff. Wir haben oben gesehen, wie der Inhalt und die Darstellung dem Bilde des Apostels entsprechen. Guericke weist namentlich darauf hin, wie mit der dem Petrus eigenen Sensualität der Ton seines Sendschreibens übereinstimme. „Petrus kannte ja die Schwäche des menschlichen Herzens mehr als ein anderer aus eigener Erfahrung; daher ermahnt er so menschlich und evangelisch, so kräftig und milde; daher seine dringenden Hinweisungen auf die Beharrlichkeit des Glaubens in Demut und Geduld mit Hinblick auf das Vorbild und die Herrlichkeit Christi; daher sein ernstes Mahnen zu um so rüstigerer Wachsamkeit, je höher der Stand der Gläubigen sei; daher vor allem die rührenden, wiederholten Aufforderungen zur Demut." Ferner macht er aufmerksam auf die nur leise Hindeutung, daß er den Paulus für einen echten Apostel erkenne (Kap. 5, 12), auf das Fernehalten alles Persönlichen und aller grellen Absichtlichkeit in Vermittelung einer Harmonie mit dem Heidenapostel, endlich auf die Klarheit, Präcision und den Nachdruck der Rede. — Für die Echtheit sprechen auch die gewichtigsten äußeren Gründe. Eusebius bezeugt die Benutzung unseres Briefs durch Papias und Polykarp. Mehrere Stellen im Brief des letzteren an die Philipper bestätigen dies. Theodot, der Valentinianer, nach der Mitte des 2. Jahrhunderts, führt Stellen aus dem 1. Brief Petri an (Clem. Alex. *ἐκ τῶν Θεοδότου ἐπιτομαί*). Ausdrückliche Zeugnisse finden wir sodann für seine Echtheit bei Irenäus, Tertullian, Klemens von Alexandrien, Origenes. Er stand schon in der alten syrischen Peschito, und Eusebius rechnet ihn zu den Homologumenen. Es ist daher die willkürlichste Hyperkritik, wenn ihn die neue Tübinger Schule aus innern Gründen, weil er zu ihren Prämissen nicht paßt, verwirft. „Im ganzen christlichen Altertum findet sich niemand, der an der Echtheit des Briefes zweifelte, oder von Zweifeln an derselben auch nur gehört hätte." Olshausen.

## § 7.

### Abfassungszeit des Briefes.

Manche Umstände in dem Briefe weisen auf eine frühe Abfassungszeit hin. Die

Neuheit der Trübsale, unter denen die Gemeinden litten, die nicht sowohl in Verfolgungen, als in Lästerungen bestanden (Kap. 3, 16; 4, 12. 14); die Befremdung der Heiden, daß die Christen sich von ihrem Sündenleben lossagen (Kap. 4, 4); die Erwartung, daß die Heiden, wenn sie den guten Wandel der Christen genauer kennen lernen, von ihrer auf Unwissenheit beruhenden (Kap. 2, 15) Feindschaft ablassen werden (Kap. 2, 12; 3, 16). Ferner gehört hierher der unentwickelte Zustand der Gemeindeverfassung, in welcher, wie es scheint, das Presbyteramt noch mit dem freien Amt der Alten in der Gemeinde zusammenfloß, wie man daraus sieht, daß den πρεσβύτεροι (Kap. 5, 1) die νεώτεροι (V. 5) gegenübergestellt werden, und sonst kein kirchliches Amt erwähnt wird; das Vorherrschen der Judenchristen in jenen Gemeinden (siehe oben) und besonders auch der Mangel eines Gegensatzes zwischen gesetzlichem Wesen und wahrem Christentum außer der leisen Andeutung Kap. 5, 12. Weiß macht dafür besonders auch noch die ganze petrinische Lehranschauung, die eine Vorstufe der paulinischen bilde, und die eigentümliche Frische und Energie der Hoffnung auf die bevorstehende Parusie Christi geltend. Was die letztere betrifft, so spricht in Verbindung mit den andern Gründen für eine frühe Abfassung des Briefes der Umstand namentlich, daß noch keine Andeutung einer zweifachen Parusie vorkommt, wie wir sie bei Synoptikern und in der Offenbarung Johannis finden. Vergl. die dogm.-eth. Grundgedanken Nr. 1 zu dem Abschnitt 1 Petri 4, 7—11, und dieselben Nr. 2 zu 2 Petri 3, 1—9. Unter der Voraussetzung, daß Paulus den Brief Petri benutzt habe, und nicht umgekehrt Petrus die Briefe des Paulus, und in Erwägung, daß Silvanus noch im Jahre 53 sich in der Umgebung des Paulus befindet (Apostg. 18, 5; 2 Kor. 1, 19; 1 Thess. 1, 1; 2 Thess. 1, 1), nimmt dieser Gelehrte an, der Brief sei schwerlich vor dem Jahr 54 geschrieben. Da Paulus seine dritte Missionsreise in den Jahren 55—57 machte, wo er durch Galatien und Phrygien kam, und 2 Jahre in Ephesus blieb, wo er den Brief an die Galater schrieb, und da von dieser Zeit an das heidenchristliche Element die Oberhand bekam, so wäre die Abfassungszeit des Briefes in das Jahr 54 oder 55 zu setzen. Wenn man gegen diese Zeitbestimmung einwendet, wie Wiesinger thut: Wo sollen im Jahr 54 oder 55 die judenchristlichen Gemeinden von Pontus u. s. w. hergekommen sein? so ist nicht nur an Apostg. 2, 9 zu erinnern, sondern auch an Kap. 11, 19, wo von der weiten Zerstreuung derer die Rede ist, welche in der Trübsal, die sich über Stephanus erhob, geflohen sind. Von diesen konnten manche in jene Provinzen kommen, ob es gleich nicht ausdrücklich angegeben ist. Paulus hat auf seiner ersten und zweiten Missionsreise schon zwischen 45 und 51 jene Gegenden bereist. Von bereits konstituierten Gemeinden ist im ersten Brief Petri nicht die Rede, sondern von auserwählten Fremdlingen in der Zerstreuung. — Nimmt man dagegen mit den meisten Auslegern an, Petrus habe die Briefe Pauli gekannt und berücksichtigt, so fällt die Abfassung später, jedoch vor den Ausbruch der neronischen Christenverfolgung im Herbst 64, welche sonst in unserm Brief nicht unerwähnt geblieben wäre, also etwa in das Jahr 63 auf 64. Vergl. Thiersch, v. Hofmann, Keil u. a.

## § 8.

### Litteratur.

Hier sind besonders bemerkenswert: Luther, Auslegung der 1. Epistel St. Petri, 1523. — Calvini Commentarii in omnes N. T. epistolas. — Gerhardi comm. super priorem et posteriorem D. Petri epistolam, Jena 1641. — Calovii biblia illustrata. — W. Steiger, Der 1. Brief Petri, 1832. — Wiesinger in der Fortsetzung des Olshausenschen Kommentars die zwei Briefe Petri, 1862. — Brückner, Überarbeitung des de Wetteschen Kommentars, 3. Aufl., 1865. — Th. Schott, Kommentar über 1. und 2. Petri, 1861 und 1863. — Weiß, Der petrinische Lehrbegriff, 1855; ferner zwei Aufsätze in den Studien und Kritiken: die petrinische Frage, 1865. 4, und 1866. 2. Desselben Lehrbuch der bibl. Theol. des N. T., 3. Aufl., Berlin 1880. — Huther, Krit. exeget. Handbuch über den 1. und 2. Brief Petri, 4. Aufl., 1877. — v. Hof-

mann, Die Heil. Schrift Neuen Testaments, VII, 1. u. 2. Nördl. 1875. — C. F. Keil, Kommentar über 1. u. 2. Petri, Lpz. 1883. — Usteri, Wissenschaftl. und prakt. Komm. über 1. Petri, Zürich 1887. — Karl Burger in dem Kurzgefaßten Kommentar zum N. T. IV, Nördlingen 1888.

Von älteren praktischen Bearbeitungen des Briefes nennen wir außer Bengels Gnomon noch Roos: Kurze Erklärung der zwei Briefe Petri, 1798. — H. Riegers Betrachtungen über das Neue Testament. — Unter den Neueren: W. F. Besser, Die Briefe St. Petri in Bibelstunden ausgelegt, 1854. — R. Kögel, Zwanzig Predigten über den 1. Brief, 2. Aufl., Berlin 1872. — C. Ernst, Der 1. Brief Petri für die Gemeinde ausgelegt, Herborn 1878.

# Der erste Brief Petri.

## Kap. 1, 1—2.

Inhalt: Überschrift und Trostgruß.

Petrus, ein Apostel Jesu Christi, den auserwählten Fremdlingen in der Zerstreuung 1
in Pontus, Galatien, Kappadozien, Asien und Bithynien, *nach der Vorersehung Gottes 2
des Vaters in der Heiligung durch den Geist, zum Gehorsam und zur Besprengung mit dem Blute Jesu Christi. Gnade und Friede mehre sich euch immer reichlicher.

### Exegetische Erläuterungen.

1. Über den Namen **Petrus** siehe die Anmerkungen zu Matth. 16, 18.

2. **Apostel**, ein Abgesandter Jesu Christi, der im Namen seines Herrn redet und handelt. Was zu diesem Beruf notwendig gehöre, sehen wir aus der Rede des Petrus bei Gelegenheit der Apostelwahl, Apostg. 1, 21. 22. Es mußten Männer sein, welche sich während der ganzen Amtslaufbahn Christi zu ihm gehalten hatten, wie Jesus zu den Zwölfen sagt: Ihr seid von Anfang bei mir gewesen (Joh. 15, 27; vergl. Lukas 24, 48), welche daher namentlich Zeugen seiner Auferstehung und Himmelfahrt waren, Apostg. 2, 32; 3, 15; 5, 32; 10, 41. Sie sollten von den großen Erlösungsthatsachen Zeugnis ablegen, Gemeinden stiften, lehren und predigen, ermahnen und warnen, drohen und strafen, Fürbitte thun und Aufsicht führen, das Wort vom Kreuz zu Juden und Heiden tragen (Apostg. 10, 39; 4, 19; 2 Kor. 5, 20; Phil. 1, 7. 17; Kol. 2, 8). Dazu waren sie unmittelbar von dem Herrn erwählt und berufen, ausgesondert und gesendet und mit außerordentlichen Gaben des Geistes ausgerüstet (Apostg. 13, 10. 11; 5, 5. 11; 2, 4; Mark. 16, 17. 18; 1 Kor. 5, 5; Joh. 20, 22).

3. **Auserwählte** sind im Sinne des Petrus diejenigen, welche dem auserwählten Geschlecht (Kap. 2, 9) einverleibt sind, dem gereinigten Volk Gottes, den an Jesum gläubig gewordenen Abrahamskindern angehören. Der letzte Grund dieser Erwählung ist die freie Gnade, das Ziel die Seligkeit, die Bedingung der Bußglaube (Apostg. 3, 19; 2, 38. 21; 1 Petri 1, 4; 5, 10). In anderem Sinne kommt das Wort vor Matth. 22, 14; Ephes. 1, 4; Apostg. 9, 15.

4. **Fremdlinge**, παροικ. bezeichnet Leute, die sich auf kurze Zeit mit anderen an einem ihnen fremden Ort aufhalten, keine Bürger, sondern nur Beisitzer (vergl. 1 Mos. 47, 9; 3 Mos. 25, 23; Hebr. 11, 13). Nach Weiß ist es wegen des nachfolgenden Wortes im bildlichen Sinne zu fassen vom Pilgrimstande der Christen (vergl. 1, 17; 2, 11); einfacher ist jedoch die Erklärung: an die auserwählten Beisassen der Diaspora. Jene Zusammen-

fassung von eigentlichen und uneigentlichen Bestimmungen von so verwandtem Klange wäre nicht leicht verständlich ohne nähere Bestimmung: Judith 5, 20; 2 Makk. 1, 27.

5. **Zerstreuung** (Diaspora) war der gangbare Name für die außerhalb Palästinas unter den Heiden hin und her wohnenden Glieder des heiligen Volkes (vergl. Joh. 7, 35; Jak. 1, 1). Hieraus ergibt sich klar, welches der Leserkreis des Apostels ist; es sind gläubige Juden, an welche sich einzelne bekehrte Heiden anschlossen. Hier war das Feld, das dem Petrus anvertraut war (Gal. 2, 7), während dem Apostel Paulus seine Wirksamkeit unter den Heiden angewiesen war. Daß Petrus besonders den Juden in den hier genannten Ländern das Evangelium gepredigt habe, bezeugen Origenes, Hieronymus und Epiphanius. So verstehen es viele ältere Ausleger, Eusebius, Didymus, Oekumenius, nach ihnen Grotius, Calvin u. a. (siehe die Einleitung.)

6. **Pontus**, die nordöstlichste Provinz von Kleinasien; sie hat den Namen von dem nördlich angrenzenden Schwarzen Meer; dort hat vielleicht des Paulus Genosse Aquila den Grund zu einer Christengemeinde gelegt (Apostg. 18, 2). **Galatien**, westlich davon gelegen, hat seinen Namen von den Galliern, einem celtischen Volksstamm, der von seinen Sitzen am linken Rheinufer nach Thrazien und Griechenland, später nach Kleinasien gedrungen war. Das Christentum wurde dort durch Paulus gepflanzt (Apostg. 16, 6). Südlich von Pontus liegt **Kappadozien**; Juden von daher waren auf dem ersten Pfingstfeste und hörten die großen Thaten Gottes verkündigen. **Asien** ist hier die Provinz, welche unter den Römern die Küstenlandschaften Mysien, Lydien, Karien samt dem innern Phrygien befaßte. **Bithynien** die nordwestlichste Landschaft von Kleinasien.

7. **Nach der Vorersehung Gottes** ist mit **auserwählt** zu verbinden und bezeichnet kein bloßes Vorwissen und Vorerkennen, wovon ja auch kein Objekt angegeben ist, sondern zugleich ein reales Auszeichnen und Vorherbestimmen. So Kap. 1, 20; Apostg. 2, 23. Ehe der Welt Grund gelegt war, erkannte Gott die Seinigen und verordnete sie zum Ziel der Seligkeit (vergl. Joh. 10, 14; Apostg. 4, 28, Röm. 8, 29).

8. **In der Heiligung durch den Geist**. Dies geht auch, wie alles in V. 2, auf das Erwähltsein zurück. Die Ordnung, in welcher allein der Ratschluß der Erwählung bei uns zum Ziel kommen kann, besteht darin, daß wir durch den Geist Gottes geheiliget werden. Ebenso schreibt Paulus den Thessalonichern: Gott hat euch erwählt zur Seligkeit in der Heiligung des Geistes (2 Thess. 2, 13). Der Ausdruck umfaßt alle Gnadenwirkungen des Heil. Geistes von seinem ersten leisen Anklopfen bis zur Versieglung der Gnade. Die Zurückführung des Werkes unserer Seligkeit auf die heilige Dreieinigkeit, welche unverkennbar im Verse liegt, schließt die Beziehung des πνεῦμα auf den Menschengeist aus.

9. **Gehorsam** begreift im Sinne des Petrus beides in sich, daß man der geoffenbarten Wahrheit glaubt, und daß man thut, wozu sie uns verpflichtet. Der Gehorsam gegen die göttlichen Gebote setzt den Glauben an ihre Verbindlichkeit und an die Gerechtigkeit Gottes voraus, und der Glaube fordert den Gehorsam als seine Frucht, wie er seinem innersten Wesen nach eine That des Gehorsams ist. Petrus schaut gemäß seinem mehr alttestamentlichen Standpunkt beides zusammen (vergl. Kap. 2, 7. 8; 1, 14. 22; 3, 1; 4, 17; Apostg. 3, 22. 23; 5, 32); bei Paulus treten die Grundforderungen des Glaubens und des Gehorsams auseinander (Röm. 10, 5—9), ohne daß das sittliche Element des Glaubens verkannt wird (Röm. 10, 16. 21; 11, 30; 1, 5; 2, 8; 2 Thess. 1, 8; 2 Kor. 10, 5).

10. **Zur Besprengung mit dem Blute Christi.** Das Wort ῥαντισμός, entsprechend dem hebr. Zeitwort זָרַק und נָזָה kommt nur zweimal im Neuen Testamente vor, nämlich hier und Hebr. 12, 24. Mit Blut besprengt wurde der Brandopfer- und Räuchaltar, der Vorhang im Allerheiligsten und die Bundeslade (3 Mos. 1, 5; 5, 9; 4, 6. 7. 17. 18; 16, 14—19), zum Zeichen, daß die heiligen Geräte, an welche sich gleichsam das Gift der Sünde auch ansetzt, — „denn sie sind unrein, die umher wohnen" — einer Reinigung bedürfen. Beim Bundesopfer findet eine doppelte Besprengung statt, nämlich des Altars mit der einen Hälfte des Bluts und des Volks mit der andern (2 Mos. 24, 6—8; vergl. Hebr. 9, 18—20). Darin liegt nicht nur das, daß beide eine Reinigung nötig haben, sondern auch, daß der Altar und das Volk zusammengehören, und daß diesem die Vergebung der Sünden zugeeignet werde. Die Besprengung des Volkes geschah aber nicht, ehe es sich willig erklärt hatte, die Forderungen des göttlichen Gesetzes ohne Ausnahme sich gefallen zu lassen (2 Mos. 24, 3. 7), und was nicht zu übersehen ist, es mußte die Heiligung des unreinen Volks zur Gemeinschaft mit dem heiligen Gott vorangegangen sein (2 Mos. 19, 10). Wie nun dort im Alten Testament auf die Verpflichtung des geheiligten Volkes zum Gehorsam die Blutbesprengung folgt, so sind nach unsrer Stelle die Angehörigen des neutesta-

mentlichen Bundesvolks zum Gehorsam und zur Blutbesprengung erwählt. Nur durch den Gehorsam des Glaubens und bei dem festen Vorsatz, uns den Forderungen des göttlichen Gesetzes zu unterwerfen, bekommen wir Anteil an der versühnenden Kraft des Blutes Jesu. Stehen wir im Gnadenbunde mit Gott, und suchen wir darin redlich seinen Willen zu vollbringen, so will Gott uns immer aufs neue die Kraft des Blutes Jesu zueignen und damit die Fehler und Schwachheiten, die unserm Gehorsam anhängen, bedecken, sowie alle noch unterlaufenden Sünden, wenn wir sie bereuen und Gnade suchen, vergeben. Ob hier auf die Anschauung des Petrus die Worte, welche der Herr bei der Abendmahlseinsetzung sprach, wesentlich bestimmend einwirkten, wie Weiß (S. 273) als gewiß annimmt, lassen wir dahingestellt; die Beziehung aber auf die Bundesschließung im Alten Testament ist unbestreitbar.

11. **Gnade** ist hier nicht eine göttliche Eigenschaft, sondern eine Gabe, was aus der Zusammenstellung mit Friede erhellt (vergl. Kap. 4, 10; 5, 10; 3, 7; 1, 10. 13). Es ist die Gabe der Rechtfertigung und Heiligung, aus welcher der Friede in und mit Gott und sofort der Friede mit den Menschen fließt (vergl. Röm. 1, 7; 2 Joh. 3; Jud. 2). In letzterer Stelle, wie 2 Petri 1, 2, kommt auch das πληθυνθείη vor. Den beinahe gleichen Eingang hat in der griechischen Übersetzung der Septuag. der Brief Nebukadnezars, den er nach seiner Errettung geschrieben hat (Dan. 3, 31). Die Mehrung bezieht sich sowohl auf die Kraft, als auf das Gefühl und den Geschmack davon (vergl. Röm. 5, 5).

### Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Petrus beruft sich auf sein Apostelamt, nicht um dadurch einen Vorzug vor andern Lehrern zu begründen, sondern um an die Verantwortung zu erinnern, welche darauf ruhe, wenn man seinen Ermahnungen und Tröstungen das Ohr verschließe. Weil er ein Abgesandter Jesu Christi ist, so sollen wir ihn hören, als stünde Christus vor uns (vergl. Luk. 10, 16; 1 Thess. 4, 8). Einen Mitältesten unter den Ältesten nennt er sich Kap. 5, 1. — Eine unbefugte Anmaßung des Apostolats findet da statt, wo man keine unmittelbare Erwählung, Berufung und Ausrüstung von dem Herrn nachweisen kann, oder wo mit dem geistlichen Amte eine weltliche Oberherrschaft verbunden ist (vergl. Matth. 20, 25—28), und wo man Glauben und Gewissen der Menschen beherrschen will (vergl. 2 Kor. 1, 24; 1 Kor. 4, 1).

2. Die Apostel waren keine Statthalter und Stellvertreter Christi, wieviel weniger kann es der römische Papst sein.

3. Herrlicher Titel und Stand der wahren Christen, daß sie Auserwählte heißen. Es ist eine unaussprechliche Gnade, aus der Masse so vieler tausend Verlornen, aus der Gemeinschaft ihrer Schuld und Strafe, aus der Macht des Unglaubens, der Sünde und Verführung heraus erwählt zu sein. — Unterscheide Erwähltsein und Berufensein; bei der Berufung wird der Ratschluß der Erwählung offenbar. Das Ziel von dieser ist verschieden im Alten und Neuen Testamente.

4. Des Christen eigentliche Heimat ist der Himmel; hier unten weilen wir nur als Gäste und Fremdlinge, wie schon David bekennt: Ich bin beides, dein Pilgrim (hier unten) und dein Bürger (dort oben) Ps. 39, 13. Die Zeit der leidvollen Pilgrimschaft ist kurz gegen die ewige Herrlichkeit in der unvergänglichen Heimat (Kap. 1, 4; 5, 10; 2, 11; vergl. Hebr. 11, 13).

5. Der Gnadenruf Gottes hat seine besonderen Stunden und Zeiten sowohl bei Völkern als bei Individuen. Nach Apostg. 16, 6. 7 wehrte es der Geist dem Paulus und Timotheus, im prokonsularischen Asien und in Bithynien zu predigen, aber bald schlug die Gnadenstunde auch für diese zuerst übergangenen Provinzen. Bei seiner Wiederkehr aus Europa verkündigte Paulus zwei Jahre den Juden und Griechen in Asia das Wort des Herrn Jesu (Apostg. 19, 10). Von ihm oder von andern Knechten Christi muß auch in Bithynien eine Gemeinde gepflanzt worden sein.

6. Der Gläubigen Gnadenstand beruht nicht auf einem plötzlich in der Zeit entstandenen Liebeswillen Gottes, sondern auf seiner ewigen Vorersehung und Verordnung. Es ist ein Werk, an welchem sich die ganze heilige Dreieinigkeit beteiligt und verherrlicht. Der Vater erwählt zum Heil in Christo und bereitet es vor; der Sohn verwirklicht die Erwählung durch sein Leben, Leiden und Sterben: der Heilige Geist eignet das erworbene Heil dem bußfertigen Sünder zu und verinnerlicht es. — Wer sich unter die Zucht des Heiligen Geistes stellt und zu dem Entschlusse bringen läßt: Alles, was der Herr gesagt hat, wollen wir thun, und gehorchen, wie Israel dort gelobt hat (2 Mos. 24, 7), der wird auf geheimnisvolle Weise mit dem Blute Christi besprengt, seine Sünden werden bedeckt, er wird in Christo als rein und heilig angesehen und dazu tüchtig gemacht, Gott priesterlich zu dienen und vor ihm unbefleckt erfunden zu werden (vergl. 1 Joh. 1, 7). — Geist und

Blut stehen nach neutestamentlicher Anschauung in inniger Verbindung (Joh. 6, 53 ff.; Röm. 3, 24. 25; 8, 1; 1 Joh. 5, 6).

7. Friede ist eine herrliche Frucht der Gnade, wenn sie im Glauben ins Herz aufgenommen wird (vergl. Röm. 1, 7). Der Friedensgruß enthält die Summe des ganzen Evangeliums. Luther sagt: „Gnade ist Gottes Huld, die fähet jetzt in uns an, muß aber für und für wirken und sich mehren bis in den Tod. Wer nun das erkennt und glaubet, daß er einen gnädigen Gott habe, der hat ihn; so gewinnt sein Herz auch Friede und fürchtet sich weder vor der Welt, noch vor dem Teufel; denn er weiß, daß Gott, der aller Dinge gewaltig, sein Freund ist und will ihm aus Tod, Hölle und allem Unglück helfen; darum hat sein Gewissen Friede und Freude. Solches wünscht nun St. Petrus den Gläubigen, und das ist ein rechter christlicher Gruß, mit welchem sich alle Christen grüßen sollen."

### Homiletische Andeutungen.

Der Diener Christi Trost und Schild, vom Herrn gesendet zu sein. — Die Losung echter Israelitengesinnung: Ich bin ein Gast auf Erden. — Der hohe Trost, unter die Auserwählten Gottes zu gehören. — Nicht in uns, sondern in Gottes freiem Erbarmen liegt der Grund unserer Erwählung. — Die Besprengung mit dem Blute Christi der köstliche Schatz der Erwählten. — Das Gnadenwerk des dreieinigen Gottes im Herzen des Sünders. — Das selige Ziel, zu welchem wir berufen sind.

Starke: Petrus war wohl ein Apostel Jesu Christi, aber kein sichtbarer Statthalter Christi auf Erden. — Ein rechter Hirte kann die nicht vergessen, die er in Christo Jesu gezeuget hat; kann er sie nicht mündlich trösten, so thut er's schriftlich. — Wer ein Fremdling in einem Lande ist, darf darum nicht traurig sein; genug, wenn ihm ein schön Erbteil in Christo geworden. Je mehr er das erkennt, so viel weniger wird er an der Welt hangen, und so viel mehr wird er sich nach dem himmlischen Vaterland sehnen. — Bei der Gnadenwahl findet kein unbedingter Ratschluß Gottes statt, sondern sie ist geschehen in dem vorhergesehenen beharrlichen Glauben an Jesum Christum. — Gnade und Friede gehören zusammen und müssen mit Natur und Sicherheit nicht verwechselt werden; jene bringt diesen und dieser zeuget von jener. Über Gnade und Friede kann niemand was Schöneres wünschen, und wer diese hat, ist selig in Zeit und Ewigkeit.

## Kap. 1, 3—12.

Inhalt: Lob Gottes für die Gnade der Wiedergeburt und die darauf gegründete Hoffnung auf das himmlische Erbe. Die Leiden müssen die Freude darüber nur erhöhen, denn sie dienen dazu, den Glauben zu bewähren. Auf dieses Hoffnungsziel hat der Geist Christi schon das Forschen der Propheten gelenkt, ja auch die Engel gelüstete es, in dieses Heil hinein zu schauen.

3 Gelobet sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi, der uns nach seiner
vielfältigen Barmherzigkeit wieder gezeuget hat durch die Auferstehung Jesu Christi aus
4 den Toten zu einer lebendigen Hoffnung, *zu einem unzerstörbaren, unbefleckten und
5 unverwelklichen Erbe, das in den Himmeln aufbewahrt ist für euch[1]), *die ihr in der
Kraft Gottes bewahrt werdet zur Errettung, welche schon bereit ist, offenbar zu werden
6 in der letzten Zeit, *worüber ihr frohlocket, die ihr jetzt ein wenig, wenn es sein muß,
7 in mancherlei Versuchungen betrübt werdet, *damit euer Glaube in seiner Bewährung viel
köstlicher erfunden werde, als das vergängliche, aber durch Feuer bewährte Gold, zu Lob
8 und Ehre und Herrlichkeit in der Offenbarung Jesu Christi, *welchen ihr nicht gesehen[2])
und doch lieb habt, an welchen ihr glaubet, ohne ihn jetzt schon zu sehen, und über
9 welchen ihr frohlocket mit unaussprechlicher und verherrlichter Freude, *indem ihr das
10 Ziel eures Glaubens davon traget, nämlich der Seelen Errettung. *In betreff dieser
Errettung haben eifrig gesucht und sind allen Spuren nachgegangen die Propheten, die
11 von der auf euch kommenden Gnade geweissagt haben, *indem sie nachforschten, auf
welche oder welcherlei Zeit der Geist Christi in ihnen das Heil andeutete, der die Leiden,
die über Christum kommen sollten, und die Herrlichkeiten darnach voraus bezeugte;
12 *welchen es geoffenbart wurde, denn nicht ihnen selbst, wohl aber euch[3]) sollten sie damit

[1]) Der textus receptus liest ἡμᾶς; dagegen ist die Lesart ὑμᾶς von den meisten Handschr. und Übersetzungen bezeugt.

[2]) Lachmann, Tischendorf und Gebhardt lesen ἰδόντες, welches der Lesart εἰδότες vorzuziehen ist.

[3]) ὑμῖν ist die beglaubigtere Lesart.

einen Dienst leisten, was euch nun verkündigt ist durch die, welche euch in dem vom Himmel gesandten Heiligen Geist gute Botschaft gebracht haben, und worein auch die Engel bemüht sind hineinzuschauen.

### Exegetische Erläuterungen.

1. Die Lobpreisung der göttlichen Gnade für den seligen Hoffnungsstand der Christen ergießt sich wie ein tiefer und breiter Strom aus dem vollen Herzen des Apostels (V. 3 bis 12). Ähnlich preist Paulus in einem Freudenodem das uns geschenkte Heil (Eph. 1, 3—14). Zuerst wird der Quell und Grund unserer Hoffnung genannt (V. 3); dann das Ziel und dessen Herrlichkeit (V. 4); ferner der Weg, den wir einschlagen müssen, und der uns nicht irre machen darf (V. 5—8); endlich, was uns dabei ermuntern und stärken soll (V. 8—12).

2. **Gelobet sei der Gott — Christi.** Wie sonst häufig in den paulinischen Briefen wird Gott nicht bloß als Vater, sondern als Gott Jesu Christi gepriesen (2 Kor. 1, 3; 11, 31; Röm. 15, 6; Eph. 1, 3. 17; Kol. 1, 3; vergl. Joh. 20, 17). Wichtige Andeutung für das Verhältnis des Logos zum Vater. Nur in Christo und durch ihn finden und haben wir Gott. Die Vaterschaft weist auf die ewige Zeugung aus dem Wesen Gottes (Ps. 2, 3) und auf das innige Verhältnis zu dem Menschgewordenen Sohne. Weiß leitet diese doxologische Formel aus dem so zu sagen liturgischen Gebrauche der urchristlichen Gemeinde her (vergl. Jak. 1, 27; 3, 9). Er glaubt, von der wesentlichen Gottheit und Präexistenz Christi könne jener Ausdruck keinen Beweis geben. Vergl. dagegen Matth. 16, 16; Joh. 6, 69.

3. **Barmherzigkeit,** ἔλεος (חֶסֶד) die barmherzige Liebe Gottes, die sich zu den Hilflosen, Schwachen, Unmächtigen, Elenden, Sündigen herunterläßt. Es ist eine vielfältige Barmherzigkeit, ein wunderbarer Reichtum derselben (Röm. 2, 4), welcher aus der Menge ihrer Gnadengüter, aus der Tiefe unserer Not, aus dem Umfang und der Mannigfaltigkeit ihrer Rettungsversuche zu erkennen ist.

4. **Wieder gezeugt hat,** ἀναγεννήσας u. s. w. (vergl. Joh. 3, 3; Tit. 3, 5; Jak. 1, 18; Kol. 3, 1; Eph. 2, 10). Er hat ein neues, ein geistliches Leben in uns angezündet durch die Taufe und die damit verbundenen Geisteswirkungen (vergl. Eph. 1, 19. 20). Er hat den Grund dazu gelegt, uns in sein Ebenbild wieder umzuschaffen. Grotius: „Er hat uns zu anderen Menschen gemacht, in einem weit wesentlicheren Sinne, als es einst von Saul gesagt wurde: Du wirst ein anderer Mann werden (1 Sam. 10, 6)." Was ist die Hauptfrucht und das Ziel dieser Neuzeugung? Eine lebendige Hoffnung. Gegenstand derselben ist nicht nur unsere zukünftige Auferstehung (Grotius, Bengel, de Wette), sondern die ganze Fülle des Heils, das durch Jesum noch offenbar werden soll, bis auf den neuen Himmel und die neue Erde hinaus (2 Petri 3, 13. 14; Offenb. 21, 1). Was durch eine Geburt entsteht, ist etwas Lebendiges. So die Hoffnung des Gläubigen. Sie ist das gerade Gegenteil von den eiteln, verlorenen, kraftlosen Hoffnungen der Weltmenschen. Sie ist kräftig und belebt das Herz, indem sie dasselbe tröstet, stärkt, mutig, herzhaft und freudig in Gott macht. Ihr belebender Einfluß erstreckt sich selbst in das Leibesleben hinein. „Nicht nur erfüllt die Hoffnung das neue, in der Wiedergeburt geschaffene Leben, sondern sie ist selbst der innerste Kern desselben." Weiß.

5. **Durch die Auferstehung — Jesu Christi.** δι' ἀναστάσ., Calvin, Gerhard, Knapp, Weiß verbinden es mit ἀναγεννᾶν, natürlicher scheint es, mit Oekumenius, Bengel, Steiger, Lachmann, de Wette, Hofmann mit dem unmittelbar vorangehenden ζῶσαν verbunden zu werden. Die Lebendigkeit dieser Hoffnung gründet sich auf die Auferstehung Jesu Christi aus den Toten. „Wäre die Auferstehung Christi nicht, so hätten wir keinen Trost noch Hoffnung, und wäre das andere alles, was Christus gethan und gelitten hat, vergeblich" (Luther). So gewiß er den Tod besiegt hat und in ein himmlisches Freudenleben eingegangen ist, so gewiß werden diejenigen, welche Glieder an ihm, dem Haupte sind, ihm nachfolgen, wie wir singen: Läßet auch ein Haupt sein Glied, welches es nicht nach sich zieht?

6. **Zu einem — unverwelklichen Erbe.** Da die Gläubigen hier auf Erden Fremdlinge, droben aber Bürger sind: so haben sie droben ein Besitztum, ein Erbe anzutreten, welches die Erbteile des Volkes Gottes im irdischen Kanaan weit hinter sich zurückläßt. Das himmlische Erbe (vergl. Matth. 6, 20; Luk. 12, 33; 10, 25; 18, 18; Mark. 10, 17) ist a. ein unzerstörbares. Es trägt keinen Verderbens- und Todeskeim in sich, wie sonst alles Irdische, selbst das, was am festesten und unverwüstlichsten zu sein scheint, wie die edlen Metalle (Kap. 1, 18. 23; vergl. 1 Joh.

2, 17). „Kein Rost zerfrißt es, kein Tod zerstört es“ (Besser). Es faßt ja die Vereinigung mit dem in sich, der allein Unsterblichkeit hat und der Unvergängliche heißt (1 Tim. 1, 17). Wie könnte es durch eine äußerliche Macht vernichtet werden? Es ist b. ein unbeflecktes, oder unbefleckbares. Die Erde, und insbesondere auch das Land Kanaan wurde durch schreckliches Blutvergießen und viele andere Greuel befleckt (3 Mos. 18, 27. 28; 4 Mos. 35, 33. 34; Hesek. 36, 17; Jerem. 2, 7). An den zeitlichen Gütern klebt Unrecht, Eigennutz, Haß, Neid und Arglist. Sie werden, wenn sie im Geiz zusammengerafft worden sind, mit befleckendem und belästigendem Schlamm verglichen (Hab. 2, 6). Jeder Menschenleib und jede Menschenseele ist durch häßliche Begierden, meist auch durch äußerliche Sünden befleckt. Alle irdische Freude ist mit Unlust und Traurigkeit vermischt. Die Güter jenes Lebens aber sind lauter, rein, unbefleckt, sie können nichts Unreines annehmen. c. Es ist unverwelklich. Hier vergeht die Schönheit der irdischen Natur schnell, dort ist ein beständiger Frühling; hier kann ein Glutwind die blühendsten Gärten in eine Wüste verwandeln (vergl. Kap. 1, 24; Jes. 40, 6), dort findet sich kein solcher Wechsel zwischen Blühen und Verblühen, dort grünt und blüht alles in unverwelklicher Schönheit. Weiß findet in den drei Prädikaten einen trefflichen Klimax. Das erste bezeichne, daß jenes himmlische Besitztum von dem Keime der Zerstörbarkeit und Vergänglichkeit frei sei, den alles Irdische in sich trägt. Das zweite negiere dann auch die Befleckbarkeit durch die von außen herankommende Sünde, und das dritte sogar den vorübergehenden Wechsel, der die Schönheit der irdischen Natur wenigstens zeitweise vergehen läßt.

7. **Das in den Himmeln aufbewahret ist,** *τετηρημένην*. Während hier unten in der Fremdlingschaft aller Besitz unsicher ist, so ist dagegen jenes Erbe in der sichersten Verwahrung, denn es ist in Gottes Allmachtshand. Wie es von Ewigkeit her den Gläubigen zugedacht und bereitet war, so wird es auch fort und fort bewahrt, und die Gläubigen hinwiederum werden für dasselbe bewahrt (V. 5), so daß es ihnen gewiß nicht fehlen kann (vergl. Kol. 1, 5; 2 Tim. 4, 8; Matth. 25, 34; Joh. 10, 28). Es ist sowohl das Gewisse, als das jetzt noch Verborgene der Erbschaft darin ausgedrückt. Das Bild von Eltern hergenommen, die ihren Kindern etwas sicher aufbewahren und sie damit überraschen.

8. **Die ihr — bewahrt werdet,** *φρουρεῖν* ein militärischer Ausdruck, von einer Besatzung, die einen Ort beschützt, oder von einer Festung, die mit einer starken Wache besetzt ist. Laßt euch nicht bange sein vor den Feinden eurer Seligkeit, ihr seid von einer starken, schützenden Wache umgeben, von der Macht Gottes und seiner heil. Engel (vergl. 2 Kor. 11, 32; Phil. 4, 7; Hohelied 3, 7. 8; Sach. 2, 5; 2 Kön. 6, 16. 17). Es gehört nicht weniger als eine Gottesmacht dazu, um uns gegen so viele mächtige und listige Feinde zu beschützen, wie dies Petrus an sich selbst erfuhr. Weiß versteht darunter mit Steiger und de Wette den Heiligen Geist. Allerdings wird *δύναμις θεοῦ* so gebraucht Luk. 1, 35, allein dort geht *πνεῦμα ἅγιον* voran. Die andern beigebrachten Stellen sind nicht beweisend. Es erscheint daher als willkürlich, von der Beziehung des Worts auf die göttliche Allmacht abzugehen. Was ist von unserer Seite die Bedingung der Bewahrung? Das ist der Glaube, dessen Gegenstand hier nicht näher angegeben ist, der aber aus V. 8 ergänzt werden muß. Es ist das gleiche Mittel, wodurch das Heil zuerst erlangt und wodurch es fort und fort bewahrt wird, nämlich die Anerkennung Jesu als des Messias und die vertrauensvolle Hingabe an ihn, welche mit dem Gehorsam nicht in eins zusammenfällt, sondern die Quelle desselben ist (vergl. Apostg. 3, 16; 10, 43; Matth. 9, 22; Mark. 5, 34; Luk. 7, 50).

9. **Zur Errettung — bereit ist,** *σωτηρία*, יְשׁוּעָה die Errettung von dem ewigen Verderben und zugleich positiv die Einführung in das von Jesu bereitete Heil, Versetzung aus der Gewalt des Satans, der Sünde und des Todes in das vollkommene Leben der Freiheit, der Gerechtigkeit und Wahrheit (Apostg. 2, 40; 4, 12; 5, 31; 15, 11; 1 Petri 1, 9; Matth. 16, 25; Luk. 9, 56). Doch ist das erstere Moment das vorherrschende, das zweite ist mehr in *κληρονομία* enthalten. Bei Petrus erscheint die *σωτηρία* in der engsten Verbindung mit der Heilsvollendung (Kap. 1, 9; 4, 17. 18; Apostg. 2, 21; 1 Petri 2, 2). Wie sehr sie ihm am Herzen liegt, erhellt daraus, daß er das Wort dreimal in diesem Abschnitt gebraucht. Er denkt sich dieselbe nicht in weiter Ferne liegend, sondern als unmittelbar bevorstehend, wie es Kap. 4, 5 heißt: Er ist bereit, zu richten die Lebendigen und Toten (vergl. Kap. 4, 7). Weil er mit den andern Aposteln das Kommen Christi zum Gericht als nahe betrachtete (Jak. 5, 7. 8; Offenb. 1, 3; 22, 10. 20; Hebr. 10, 25. 37; Jud. 18; 1 Joh. 2, 18; Röm. 13, 11. 12; 1 Kor. 15, 51; 2 Kor. 5, 2. 3; Phil. 4, 5; 1 Thess.

4, 17), so sagt er, die *σωτηρία* sei schon bereit, sich zu offenbaren. „Das Erbe, dazu ihr verordnet seid, ist schon längst erworben und bereitet von Anfang der Welt, liegt aber jetzt verborgen, ist noch zugedeckt, verschlossen und versiegelt; es ist aber um eine kleine Zeit zu thun, so wird es in einem Augenblick geöffnet und aufgedeckt werden, daß wir es sehen" (Luther).

10. **Offenbar zu werden,** *ἀποκαλυφθῆναι* bedeutet das zur vollen Erscheinung Kommen des Heils (vergl. Kap. 1, 7; 4, 13; 5, 1). Anders kommt es Kap. 1, 13 vor von der Verkündigung der ersten Erscheinung Christi (vergl. Röm. 16, 25) und von der innerlichen Offenbarung 1 Kor. 2, 10; Gal. 1, 16; 3, 23. — **In der letzten Zeit,** *ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ* zu der mit der Wiederkunft Christi eintretenden Vollendungszeit des Heils. Diese heißt sonst die *συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου* (Matth. 13, 39. 40; 24, 3; 28, 20), oder *ἡ ἐσχάτη ἡμέρα* (Joh. 11, 24; 12, 48). Im Hebräischen אַחֲרִית הַיָּמִים (1 Mos. 49, 1; 4 Mos. 24, 14; 5 Mos. 4, 30; Jes. 2, 2; Mich. 4, 1; Hes. 38, 16; Dan. 10, 14), wobei bald mehr auf den Anfang, bald mehr auf die Entwickelung dieser Zeit gesehen wird. Die letzten Zeiten der gegenwärtigen Weltordnung, des *αἰὼν οὗτος*, werden ebenfalls *ἔσχαται ἡμέραι* (2 Tim. 3, 1; Jud. 18; 1 Petri 1, 20; 2 Petri 3, 3) oder *ἐσχάτη ὥρα* genannt (1 Joh. 2, 18); sie grenzen an jene *συντέλεια*, fallen aber nicht damit zusammen. Etwas verschieden davon scheint der Sprachgebrauch des Hebräerbriefes (9, 26). Doch kann *ἐπὶ συντελείᾳ* auch heißen: in der Nähe der Vollendungszeit, welche der Verfasser als unmittelbar bevorstehend dachte.

11. **Worüber ihr frohlocket.** *Ἐν ᾧ* nicht auf *καιρός* zu beziehen, sondern auf den ganzen vorangehenden Satz V. 4 u. 5. Jene großen Güter, die für euch aufgespart sind, erfüllen euch billig mit hoher wachsender Freude. Darin dürft ihr euch nicht stören lassen durch die bald vorübergehenden Prüfungsleiden, die zu eurer Bewährung wohl für alle nötig sind.

12. **Wenn es sein muß.** *Εἰ δέον* setzt voraus, daß die Leiden nicht ununterbrochen fortdauern, und daß ihre Zeit wie ihr Maß aufs genaueste von der göttlichen Weisheit bestimmt sei, daß sie auch keine Minute länger währen, als es für uns nötig ist. Auch Gläubige brauchen sie in demselben Grade, als ihre Natur von dem Sündengift noch nicht völlig gereinigt ist.

13. **In mancherlei Versuchungen betrübt werdet.** Die Leiden verursachen dem äußeren Menschen Schmerzen und Betrübnis (Hebr. 12, 11), während der innere sich darüber freuen kann. *ποικίλοις πειρασμοῖς; πειρασμ.* bedeutet Bedrängnisse verschiedener Art, welche von Gott verhängt oder zugelassen werden, damit die Gläubigen Proben eines seligen Wohlverhaltens ablegen, in der Geduld geübt und nach dem Himmlischen verlangender werden. Zu den besonderen Anfechtungen der aus dem Judentum herausgetretenen Gläubigen gehörten die Verachtung und Lästerung von seiten ihrer ehemaligen Glaubensgenossen, ferner die zeitlichen Verluste, die sie sich gefallen lassen mußten, die Versuche von Irrlehrern, sie zur Verleugnung der erkannten Wahrheit und zur Vermischung von Judentum und Christentum zu bewegen (vergl. Hebr. 10, 32; Jak. 1, 2; Apostg. 8, 1; 15, 1; 14, 22; 1 Thess. 3, 2 ff.; 2 Kor. 11, 23 ff.

14. **Damit euer Glaube** u. s. w. Zweck bei diesen Versuchungen (V. 7): Der Glanz und die Köstlichkeit des Glaubens soll aus dem Dunkel derselben desto heller hervorleuchten. Der Glaube muß dadurch bewährt werden, darum dürfen sie die Freude über die uns in Christo geschenkte Hoffnung keineswegs stören. *Τὸ δοκίμιον τῆς πίστεως.* Das Wort bedeutet Prüfstein und Probe oder Bewährung. Hier kann es nur in letzterem Sinne genommen sein. Die Probe des Glaubens = der die Probe aushaltende Glaube, oder der Glaube in seiner Bewährung (vergl. Jak. 1, 3). Das Alte Testament vergleicht die Glaubensproben öfters mit dem Schmelzen und Prüfen des Goldes im Feuer (Hiob 23, 10; Ps. 66, 10; Jer. 9, 7; Sach. 13, 9; Mal. 3, 2). Ist das Gold das kostbarste Metall, so ist der Glaube noch wertvoller als dieses; wird das Gold im Feuer erkannt, geprüft und geläutert, so muß der Glaube durchs Feuer der Trübsale geprüft und geläutert werden. Wie vom Golde die Schlacken durchs Feuer weggebrannt werden, so muß aus dem Glauben alles Unechte, alles Vertrauen auf eigene Weisheit und Kraft, alles Rechnen auf Kreaturenhilfe ausgeschlossen werden. — *ἀπολλυμ.* Man denke an das consumitur annulus usu. — *εὑρεθῇ* schon jetzt, indem nicht selten sogar die Feinde der Wahrheit solche Glaubenstreue, Unschuld und Geduld anerkennen müssen, noch mehr in der Letztzeit und am großen Tage Christi (Matth. 25, 23; 2 Tim. 4, 8; Hebr. 12, 11; Jak. 1, 12; Offenb. 2, 8—10).

15. **Zu Lob und Ehre — Jesu Christi.** *Εἰς ἔπαινον κ. τ. λ.* zu dem Gnadenlohn, welchen die Auserwählten bei der Wiederkunft

Christi empfangen, gehört a. das Lob für die bewiesene Glaubenstreue (vergl. Matth. 25, 21; 1 Kor. 4, 5; Röm. 2, 7. 10; 2 Thess. 1, 5); b. die Ehre, die Christus seinen treuen Dienern verheißt, die er ihnen thatsächlich in einer ehrenvollen Stellung beweist (Joh. 12, 26; vergl. 1 Sam. 2, 30; Offenb. 22, 4; 3, 21); c. die Herrlichkeit, welche der Vater Christo gegeben hat (Kap. 1, 11. 21; Apostg. 3, 13), und welche dieser einst den Seinigen mitteilt (Kap. 4, 13; 5, 1; 4, 14). *Τιμή* und *δόξα* ist auch bei Paulus oft verbunden (1 Tim. 1, 17; Röm. 2, 7. 10; Hebr. 2, 7. 9). Die künftige Herrlichkeit, welche Seele und Leib umfaßt (vergl. 1 Kor. 15, 43. 49; Phil. 3, 21), erscheint als das Ziel des ganzen Erlösungswerkes (Röm. 9, 23; 2 Kor. 3, 18; 1 Kor. 2, 7), und daher als Hauptgegenstand der christlichen Hoffnung (Röm. 5, 2; Kol. 1, 27). Der Lichtglanz Gottes wird einst aus allen Gläubigen herausleuchten, da sie in der innigsten Gemeinschaft mit dem verherrlichten Jesu stehen. Die Vollendung der Auserwählten wird Gott selbst auch zu Lob, Ehre und Herrlichkeit gereichen (vergl. Offenb. 4, 11; 5, 12. 13). Es ist wohl absichtlich kein Objekt genannt. — *Ἐν ἀποκαλ.* (s. V. 5).

16. **Welchen ihr nicht — verherrlichter Freude.** Zur Befestigung ihrer Hoffnung führt der Apostel nach Anführung des Namens Jesu in Erinnerung an das Wort Joh. 20, 29 fort: ihr habt ihn von Angesicht nicht gekannt und liebet ihn doch. Ihr stehet im rechten Herzensverhältnis zu ihm. *εἰς ὃν* am einfachsten mit *ἀγαλλ.* zu verbinden; auf welchen und über welchen ihr euch hoch freuet. Mit der Zukunft ist die Gegenwart verschlungen. *Χαρᾷ δεδοξασμένῃ*, im Gegensatz gegen die eitle, nichtige Weltfreude bedeutet es eine Freude, von welcher alle unreine, trübende Elemente ausgeschieden sind, welche, wie es Steinmeyer und Weiß erklären, bereits die Herrlichkeit in sich trägt, in welcher jene zukünftige Herrlichkeit schon in das irdische Christenleben hineinspielt, die einstige Vollendung also gewissermaßen anticipiert wird. Roos: „Die in Herrlichkeit eingekleidete Freude."

17. **Indem ihr das Ende — Glaubens davon traget,** *κομιζόμενοι.* Die Zukunft wird der lebendigen Hoffnung zur Gegenwart. Das Wort wird von Wettkämpfern gebraucht, welche nach erhaltenem Sieg Geschenke, Kampfpreise bekommen. — *τὸ τέλος* das Ziel, nach welchem man sich im Schrankenlaufe des Christentums ausstreckt (vergl. 1 Kor. 9, 24 ff.; 2 Tim. 4, 7. 8; Hebr. 12, 1). Die Errettung der Seele ist das Ziel des Glaubens und der Gnadenlohn, der nach vollendetem Kampfe dem Christen zu teil wird (vergl. Apostg. 15, 11; 1 Petri 1, 5).

18. **In betreff dieser Errettung — Gnade geweissagt haben.** Zusammenhang: Diese Errettung erscheint uns um so wichtiger und wertvoller, wenn wir bedenken, daß die Propheten mit dem höchsten Eifer nach dem Rettungsmittel und der Rettungszeit geforscht haben, ja daß selbst die seligen Himmelsgeister einen Einblick in dieses Geheimnis begehrten. Wie glücklich sind wir, daß uns geoffenbaret ist, was jenen verborgen war! *ἐκζητεῖν*, mit größtem Fleiß und Eifer nach etwas fragen, es von allen Seiten betrachten. *ἐξερευνᾶν* = חָקַר, כָּרָה von Bergleuten, die im Innern der Erde nach kostbaren Metallen graben. Sie haben so fleißig geforscht, wie man nach Gold und Silber gräbt (vergl. Hiob 28, 15 bis 19; Spr. Sal. 3, 14—18). — *περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος.* Sie haben geweissagt von der heilsamen Gnade, welche durch die Menschwerdung, durch das Leben, Leiden und Sterben Christi über der ganzen Sünderwelt aufgegangen ist. Diese Gnade wird euch nicht mehr unter mancherlei Schattenbildern vorgestellt; sie ist in die Wirklichkeit der Erscheinung getreten (vergl. Joh. 1, 17).

19. **Auf welche — Zeit — danach voraus bezeugte.** *Εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρόν.* Sie forschten nicht nur im allgemeinen, wie viele Jahre noch verfließen würden bis zur Erscheinung des Messias, sondern auch, welche besondere Gestaltung jene Zeit haben werde, in welchen Verhältnissen das jüdische Volk zu den auswärtigen Mächten stehen werde. S. f. *τὸ ἐν αὐτοῖς πν. Χριστοῦ.* Die Erklärung: der von Christo zeugende Geist, die sich sogar bei Bengel findet, ist sprachlich nicht zulässig. Man könnte es sich nun so denken: Derselbige Gottesgeist, der in der Folge der Zeit in der Person Christi wirkte, der messianische Geist, offenbarte sich in den Propheten. So Schmid II, 163, de Wette, Weiß. Aber einfacher und natürlicher scheint doch die ältere Auslegung: Es war der Geist, welchen der präexistente Christus von Ewigkeit her besaß und darum den Propheten mitteilen konnte. So ist 1 Kor. 10, 4. 9 von dem präexistierenden Christus die Rede. Weiß führt die Stelle aus Barnabas an (Br. 5. Hefele patres apost. Opp. ed. 3. 1847): prophetae ab ipso habentes donum prophetarunt, und aus Calvin: veteres prophetias a Christo ipso dictatas (vergl. V. 20; Joh. 12, 41; Kol. 1, 17). — *τὰ εἰς Χριστὸν παθήμ.* Leiden, die auf Christum warten,

ihm bevorstehen. — *τὰς μετὰ ταῦτα δόξας*, Leiden und Herrlichkeit stehen ebenso beisammen Luk. 24, 26; vergl. Matth. 16, 21. Es ist ein Reichtum von Herrlichkeiten, den Jesus in Besitz genommen hat, der sich bei der Hochzeit des Lammes völlig offenbaren wird (Offenb. 19, 7).

20. **Welchen es geoffenbart wurde — hineinzuschauen.** *Ἀποκαλ.* von der Mitteilung neuer, vorher unbekannter Dinge (vergl. Matth. 10, 26; Röm. 1, 18; 1 Kor. 3, 13). — *ὅτι — αὐτὰ* sc. *παθήμ. κ. δοξ.* ist als ein Zwischensatz anzusehen, als Antwort auf die Frage: Warum wurden ihnen jene Dinge geoffenbart, die sie doch nicht erleben durften? Es war nicht auf sie berechnet, sondern auf euch; sie sollten euch dabei Dienste leisten. — *εὐαγγελισαμένων ὑμᾶς*, welche euch evangelisiert, euch die frohe Botschaft gebracht haben. Man kann hieraus schließen, daß andere als Petrus jenen Christen das Evangelium zuerst verkündigt haben, daß er wenigstens nicht allein der Lehrer derselben war. — *ἀποσταλέντι ἀπ' οὐραν.* (vergl. Luk. 24, 29; Apostg. 2, 2 ff.; Gal. 4, 6; Joh. 15, 26). Während im Alten Testamente öfters der Ausdruck gebraucht wird: Der Geist fällt auf die Propheten (Hesek. 8, 1; 11, 5), was das Plötzliche, Vorübergehende und Überwältigende seiner Einwirkung bezeichnet, so heißt es im Neuen Testamente: er wird gesendet. — *παρακύψαι* eigentlich daneben stehen und sich bücken, um etwas genau zu betrachten, mit niedergebeugtem Angesicht etwas beschauen. Das Heil, welches durch Christum geoffenbaret ist, schließt einen auch für die Engel unerforschlichen Reichtum von Gedanken in sich (vergl. Jak. 1, 25; Ephes. 3, 10). Ihr Einschauen hat bereits begonnen und dauert immer noch fort; dies wird durch den Aorist bezeichnet.

### Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Auf eine gewisse Wesensabhängigkeit Christi von dem Vater, nicht bloß, was die Menschheit Christi betrifft, sondern auch in Ansehung seiner göttlichen Natur, weist unwidersprechlich der Ausdruck, daß die erste Person in der Gottheit als der Gott und Vater Jesu Christi bezeichnet wird (V. 3). So nennt Christus auch nach seiner Auferstehung den Vater seinen Gott (Joh. 20, 17; Offenb. 3, 12; 2, 7). Hiermit stimmen die Aussprüche der Apostel überein (Ephes. 1, 17; Röm. 15, 6; 2 Kor. 11, 31; Kol. 1, 3). Wenn die drei höchsten Namen zusammengestellt werden, so wird nur der Vater ausdrücklich Gott genannt (1 Petri 1, 1. 2; 2 Kor. 13, 13; 1 Kor. 12, 4—6; 3, 23; 11, 3; Offenb. 1, 4—6). Nichtsdestoweniger ist nach der Schriftlehre an der wahren Gottheit Christi festzuhalten, wenn wir gleich das Wie dieser Vereinigung von Wesensgleichheit und Abhängigkeit nicht begreifen. Eine Analogie bietet uns jedoch das Sohnesverhältnis eines Menschen zu seinem Vater.

2. Wie das leibliche Leben eine Geburt voraussetzt, ebenso notwendig ist sie beim geistlichen Leben (Joh. 3, 3), und so wenig ein Mensch sich selbst zum zeitlichen Leben zeugen und gebären kann, ebenso wenig ist die geistliche Zeugung und Neugeburt von uns selbst abhängig.

3. Da in jedem wahren Christen zwei Menschen sind, ein neuer und ein alter, so kann Betrübnis in mancherlei Versuchungen und Frohlocken wohl nebeneinander bestehen (V. 6).

4. Die Wiederkunft des Herrn gehört zu den Fundamentalartikeln des Glaubens aller Christen in allen Jahrhunderten. Es ist ein Mangel und gegen den Sinn Christi und der Apostel, wenn diese wichtige Lehre unter den Scheffel gestellt wird (V. 7). Man beachte, daß vor der Wiederkunft Christi nicht nur mehrere Weltzeiten, sondern auch mehrere Enden von Weltzeiten mit vorbildlichen Schlußgerichten vorangehen, wie der Apostel Paulus von *τέλη τῶν αἰώνων* redet. Ein solches in gewisser Weise abschließendes Endgericht war die Sündflut, sodann das Gericht über das Zehnstämmereich, das über Juda, besonders aber die Zerstörung Jerusalems und Eroberung des Landes (vergl. 1 Kor. 10, 11).

5. In V. 10—12 wird uns ein Einblick eröffnet in die Art und Weise der Eingebung bei den Propheten und in das Verhältnis der göttlichen Einwirkung zu ihrer freien Geistesthätigkeit. Sie kamen dem Geiste Gottes entgegen durch ihre starke Sehnsucht nach dem Heil; dieser teilte ihnen den Hauptinhalt der Weissagung mit, dagegen das Wann und die näheren Umstände des Heilseintritts waren ihrem Suchen und Forschen anheimgegeben. Sie eigneten sich frei an, was vom Geiste ihnen eröffnet war, und suchten es auf Zeit und Umstände anzuwenden.

6. Da nach V. 11 Christi Geist in den Propheten wirkte, so kommt den prophetischen Schriften keine geringere Autorität zu, als dem Zeugnisse Christi im Neuen Testamente. Es ist in beiden Testamenten ein und dasselbe Offenbarungsprincip, und ein Kern und Mittelpunkt; doch ist das Alte Testament nur

Vorstufe und Vorzeugnis, das Neue Testament das Ziel und die Vollendung von jenem.

### Homiletische Andeutungen.

Das Christentum ist wesentlich ein Leben der Hoffnung, es ruht auf lebendiger Hoffnung. Das Glaubensauge schaut hinaus auf die herrliche Offenbarung Jesu Christi vom Himmel, auf die erste Auferstehung, auf die himmlische Friedensstadt, auf das köstliche Erbe, auf den neuen Himmel und die neue Erde. — Wer seine Sündigkeit und mannigfaltige Gefangenschaft erkannt und jene himmlischen Gnadengüter ins Auge gefaßt hat, kann nicht stumm zum Lobe Gottes bleiben. — Ohne Wiedergeburt kein Anteil an dem himmlischen Erbe. — Es gehört nicht weniger als eine Gottesmacht dazu, um zur Seligkeit bewahrt zu werden. — Aus der Glaubenshoffnung erwächst die Frucht einer stillen, allen Schmerz überwindenden Geistesfreude. — Indem der Christ auf die herrlichen Früchte und Folgen sieht, kann er sich dessen freuen, was den Weltmenschen aufs tiefste betrübt.

Das Geheimnis der Trübsale und Anfechtungen bei den Gläubigen. Das Rätsel löst sich dadurch, daß es auf Bewährung, Läuterung, Übung, Reinigung abgesehen ist. — Die Weltfreude bleibt immer hinter den Ausdrücken zurück, in welchen davon geredet und gesungen wird, das Gegenteil ist es mit der Christenfreude. — Was müssen es für Seelen sein, welche Anteil am Reich Gottes und Christi haben wollen? — Der Unterschied und die Ähnlichkeit in der Grundstimmung und Stellung der Gläubigen des Alten und Neuen Testaments. — Die liebliche Harmonie der Propheten in ihren Weissagungen auf Christum. — Der beste Lehrmeister der Heilige Geist.

Die Worte Jesu und der Apostel ein kostbarer Schlüssel zum rechten Verständnis der Weissagung. — Haben die Engel ein großes Verlangen, in die Geheimnisse des Erlösungsplanes hineinzublicken, was durch die Cherubim auf dem Gnadenstuhl abgebildet ist, so sollten wir Menschen noch vielmehr die Erkenntnis von dem Heil in Christo recht hoch und teuer achten.

Starke: Gäbest du den Trost V. 3—9 um ein Kaisertum? Ist die Hoffnung lebendig, so ist auch das Erbe gewiß, die Krone, welche nicht verblühet, der Reichtum, den niemand entwenden kann. Halte aber aus in der Glut. Wie kurz das Leiden, wie lang die glänzende Ewigkeit! Himmlisch Leben wird Gott geben mir dort oben, ewig soll mein Herz ihn loben (Hedinger). — Die Wiedergeburt ist allein ein Werk des barmherzigen Gottes, der dem elenden Menschen aus dem geistlichen Tode zum geistlichen Leben hilft. — Kinder und Freunde erben die hinterlassenen Güter; die also das himmlische Erbe empfangen wollen, müssen Gottes Kinder und Freunde sein (Röm. 8, 16. 17). — Ist dir diese Zeit trübselig und ängstlich, Geduld! in der Welt habt ihr Angst. Freue dich auf die letzte Zeit, die schließt alle Leiden zu und gibt dir die ewige Herrlichkeit. — Gott weiß am besten, was er für Arznei gebrauchen und was er einem jeden auflegen soll, damit der alte Adam getötet werde. — Wie das Gold das edelste unter den Metallen, so ist der Glaube das Edelste unter allen geistlichen Gaben im Reiche der Gnaden, und da manches für Glauben gehalten wird, was es doch nicht ist, so gibt das Kreuz davon den besten Ausschlag. — Wer von Leiden gedrückt wird, tröste sich mit dem Exempel Christi und mit diesen petrinischen Worten: die Leiden zuvor und die Herrlichkeit hernach. Bei den Kindern der Welt kehrt sich's um, da geht die Freude voran, und die Leiden kommen nach (2 Tim. 2, 12; Luk. 6, 25). — Kapff: Was ist der wahre Glaube? 1) Eine Geburt aus Gott; 2) eine Zuversicht des, das man nicht siehet; 3) eine Erbschaft des ewigen Lebens. — Lisco: Von der Hoffnung des Christen, a. ihrem Grunde, b. ihrem Gegenstande, c. ihrer Kraft, d. ihrem herrlichen Lohn. — Die ewige Seligkeit: a. sie war schon der Gegenstand der Sehnsucht der heiligen Propheten; b. sie ist an eine gewisse Ordnung geknüpft; c. sie wird allen als vorhanden verkündigt. — Die Seligkeit der Christenhoffnung: a. sie kommt aus Barmherzigkeit; b. sie ist das herrlichste aller Güter; c. sie kann uns durch nichts entrissen werden. — Welchem herrlichen Ziel gehen die Reichsgenossen entgegen? a Dieses Ziel ist das himmlische Erbe; b. es hat seinen tiefsten Grund in der Barmherzigkeit Gottes; c. der Weg zu diesem Ziel, beharrlicher Glaube, ist nicht ohne mannigfache Trübsale; d. es war Gegenstand der Sehnsucht aller Frommen der Vorzeit. — Die lebendige Hoffnung, zu welcher wir Christen wiedergeboren sind durch die Auferstehung des Erlösers von den Toten: 1) ihre Köstlichkeit hinsichtlich ihres Grundes, Gegenstandes und Einflusses; 2) ihre Gewißheit a. aus der Liebe und dem Glauben der Glieder Christi, b. aus der prophetischen und evangelischen Verkündigung. — Des Christen Freud' in Leid: 1) über das Wiedergeburtsleben, 2) über sein Erbe, 3) über den göttlichen Schutz, 4) über dem Leide, 5) über der künftigen Freude (Staudt).

## Kap. 1, 13—21.

Inhalt: Ermahnung zur Festigkeit und Nüchternheit, zur Heiligung des Sinnes und Wandels in kindlicher Furcht vor Gott, aus dem Hauptbeweggrund der Liebe und der Dankbarkeit für die so teure Loskaufung durch Christi Blut.

13 Darum mit umgürteten Lenden des Gemüts und nüchternen Geistes, richtet eure
ganze Hoffnung auf die Gnade, welche euch entgegengebracht wird in der Offenbarung
14 Jesu Christi. *Als Kinder des Gehorsams verhaltet euch so, daß ihr nicht mehr in die

Lüste eingehet, von denen ihr euch vorher in eurer Unwissenheit beherrschen ließet, *son- 15
dern nach dem Heiligen, der euch berufen hat, werdet auch ihr heilig in allem eurem
Wandel. *Denn es steht geschrieben: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig. *Und 16
wenn ihr als Vater den anrufet, der ohne Ansehen der Person richtet nach eines jeglichen 17
Werk: so wandelt die Zeit eurer Fremdlingschaft über in Furcht, *indem ihr wisset, daß 18
ihr nicht mit vergänglichen Dingen, mit Silber oder Gold losgekauft seid aus eurem
eitlen, von den Vätern ererbten Wandel, *sondern mit dem kostbaren Blute Christi, als 19
eines unbefleckten und fehllosen Lammes, *der zwar zuvor ersehen war, vor Grund- 20
legung der Welt, aber geoffenbart am Ende der Zeiten um euretwillen, *die ihr durch 21
ihn glaubet an Gott, der ihn auferweckt hat aus den Toten, und ihm Herrlichkeit gegeben,
so daß euer Glaube auch zur Hoffnung auf Gott wird.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Darum.** *Διό* geht auf die ganze vorhergegangene Auseinandersetzung von dem Gnadenbesitz der Erwählten zurück. Der neutestamentliche Gnadenstand soll vor allem eine vollkommene Hoffnung auf die zukünftige Heilsvollendung erzeugen. Durch diese Hoffnung wird die volle Heilsbenutzung in der Heiligung, wozu V. 14 ff. ermahnt wird, wesentlich erleichtert. Die Erweckung der Hoffnung ist in V. 13 als das Hauptaugenmerk des Apostels zu betrachten, da die andern Ermahnungen in Partizipialform beigefügt sind. Der Gegenstand derselben ist die Gnade, die sich in der *σωτηρία*, dem vollkommenen Heil erweist. Die Präpos. *ἐπί* drückt nicht den Grund und die Kraft der Hoffnung aus, wie Steiger und Weiß wollen. Denn es ist nicht gegen den neutestamentlichen Sprachgebrauch, *ἐπί* auf den Gegenstand zu beziehen (vergl. 1 Tim. 5, 5; Apostg. 9, 42; 11, 17; 22, 19; Winer, 5, Σ. 241; 1 Joh. 3, 3; 2 Kor. 1, 10; Apostg. 24, 15). — Das beigefügte *τελείως* ist nicht mit *νήφοντες*, sondern mit *ἐλπίσ.* zu verbinden. Die dem Anfang nach vorhandene Hoffnung soll so fest werden, daß sie durch kein Leiden wankend gemacht wird, daß sie alles umfaßt, was sie in sich begreift, und stetig bis zum Ende fortdauert.

2. **Auf die Gnade, — entgegengebracht wird.** *Ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν.* Das nähere Verständnis dieses Ausdrucks hängt von der Erklärung des *ἐν ἀποκαλύψ.* ab. Das Zeitwort *ἀποκαλύπτειν* kommt nun allerdings auch in einem weiteren Sinne vor, von innerlicher Offenbarung der Wahrheit, oder Jesu Christi (Matth. 11, 25; 16, 17; Luk. 10, 21; Gal. 1, 16; 3, 23; 1 Kor. 2, 10). Daher auch *ἀποκάλυψις μυστηρίου* (Röm. 16, 25), und einigemal *ἀποκαλ. Ἰησοῦ Χρ.* Von innerlicher Offenbarung im Gegensatz gegen menschliche Belehrung (Gal. 1, 12; Offenb. 1, 1; vergl. Eph. 1, 17; 3, 3; 2 Kor. 12, 1). Aber *ἡ ἀποκ. Ἰησ. Χρ.* mit dem Artikel ohne anderweitige nähere Bestimmung ist der stehende Ausdruck für die sichtbare Wiederkunft des Herrn. Von der ersten Erscheinung Christi im Fleisch wird es nie gebraucht (vergl. Kap. 1, 7; 4, 13; 5, 1; 2 Thess. 1, 7; Röm. 8, 18. 19; 1 Kor. 1, 7). Besonders entscheidend sind V. 5 und 7, wo offenbar von der Wiederkunft Christi die Rede ist. So Oekumen., Theophylakt, Grotius, Carpzov, Starke u. a. Beides vereinigen zu wollen, die innere und äußere Offenbarung (Calvin, Beza, Bengel), ist schwierig und gibt nur insofern einen klaren Sinn, als die Offenbarung Christi zum Gericht notwendig innerlich und äußerlich zugleich ist. Weil diese Wiederkunft Christi von dem Apostel als nahe bevorstehend, ja als schon gegenwärtig geschaut wird (Kap. 4, 7; 1, 20), so spricht er von der Gnade als einer solchen, welche ihnen nicht in der Zukunft, sondern schon jetzt entgegengebracht wird. In diesem Sinne wird *φέρειν* bei den Septuag. 1 Mos. 33, 11 gebraucht. Es ist daher keine Verwechslung des Präsens und des Futurum anzunehmen. — *Χάρις* ist hier im gewöhnlichen Sinne, nicht = *χάρισμα* zu fassen, wie Grotius will. Der Einwendung von Weiß, daß die Wiederkunft Christi nach allgemein biblischer Anschauung nicht noch einmal eine Offenbarung der Gnade, sondern eine Offenbarung des gerechten Gerichtes sei (Kap. 4, 5; Röm. 2, 5), stehen klare Stellen, wie Luk. 21, 28 entgegen. Was für die Gottlosen ein Schreckenstag ist, das ist für die Gläubigen ein Freuden- und Ehrentag. Alsdann, wenn Christus erscheint, wird es sich erst recht zeigen, was es heißt, bei Gott in Gnaden stehen (Mal. 4, 2). Sie ist euch schon verkündigt worden durch die Propheten (V. 12), durch Christum wird sie euch vor die Thüre, ja in den Schoß gelegt.

3. **Mit umgürteten — nüchternen Geistes.** *Ἀναζωσάμενοι — νήφ.* Das vollkommene Hoffen wird näher bestimmt und begründet

durch zwei participiale Zusätze. Der erste ermuntert zum Umgürten der Lenden. Petrus gedenkt ohne Zweifel des Ausspruches Jesu: Lasset eure Lenden umgürtet sein (Luk. 12, 35), setzt aber, um jedes Mißverständnis abzuschneiden, hinzu: die Lenden eures Gemütes. Vielleicht hat er zugleich das Bedeutsame jenes Befehls an die Israeliten im Auge: Um eure Lenden sollt ihr gegürtet sein (2 Mos. 12, 11). Dann erklärt sich der Beisatz um so natürlicher (vergl. Jer. 1, 17; Eph. 6, 14). Man umgürtete die Lenden, faßte das weite, faltige Unterkleid, es emporziehend, durch einen Gürtel zusammen, um dem Körper einen festen Halt zu geben und durch das lose herabfallende und um die Füße schlagende Gewand nicht gehindert zu sein, wenn man arbeiten, reisen, laufen, etwas tragen, ringen, oder in den Streit ausziehen wollte. Ähnlich soll bei den Christen die *διάνοια* gegürtet, aus aller Zerstreuung und Flatterhaftigkeit zusammengefaßt werden, regsam und rüstig sein, d. h. ihre Gedanken und Willenskräfte sollen konzentriert und munter sein, wo es Arbeit, Kampf und Leiden gilt. Hütet euch vor Zerstreuung und Trägheit, ebenso aber auch vor Überreizung, krankhafter Aufregung und Überspannung. Vor dem letzteren soll das Nüchternsein verwahren. Es ist dies wie das Umgürtetsein hier bildlich zu verstehen, jedoch wird die Leibesnüchternheit dabei vorausgesetzt. Man vergleiche die Ermahnung Luk. 21, 34 und Röm. 13, 14. Sonst wird neben die Nüchternheit auch die Wachsamkeit gestellt, die alle Schläfrigkeit und Trägheit fernhalten soll (1 Thess. 5, 6; 1 Petri 5, 8; bisweilen steht sie, wie hier, allein, 1 Thess. 5, 8; 2 Tim. 4, 5; 1 Petri 4, 7). In die Hoffnung der Christen konnten sich thörichte Schwärmereien von irdischer Messiasherrlichkeit und voreilige Erwartungen derselben, wie bei den Thessalonichern (vergl. 1 Thess. 5, 6. 8; 2 Thess. 2, 2 ff.) mischen, wovor der Apostel gewarnt haben will. Die Form des Präsens deutet auf die nötige Ausdauer in der Nüchternheit, während die Aoristform bei *ἐλπισ.* und *ἀναζωσάμ.* die fortdauernde Handlung als in einem Moment konzentriert, als von einem Hauptakt abhängig bezeichnet.

4. **Als Kinder des Gehorsams.** Wer seine Hoffnung ganz auf die Gnade setzt, der erlangt Kraft und Antrieb, das Gebot der Heiligung zu erfüllen. Der Hauptsatz der Ermahnung ist in V. 15 enthalten. Der Gegensatz von Kindern des Gehorsams ist Kinder des Unglaubens, in denen der Teufel wirksam ist (Eph. 2, 2; 5, 6; Kol. 3, 6), welche eben darum Kinder des Zornes heißen (Eph. 2, 3; 2 Petri 2, 14). Gehorsam faßt hier, wie Kap. 1, 2, beides in sich, willige Annahme des Wortes Gottes und Unterwerfung unter seine Vorschriften. Lichteskinder (Eph. 5, 8) bezeichnet solche, die aus dem Licht heraus und in das Licht hinein geboren sind, deren Art und Bestimmung es daher ist, als ein Licht zu leuchten; ebenso Glaubenskinder solche, die aus dem Glauben heraus und in das Glaubens- und Gehorsamsleben hineingeboren sind. Ihr Erzeuger ist der himmlische Vater (Kap. 1, 3. 17), ihre Mutter die Glaubenszuversicht und Folgsamkeit, während dagegen bei den Ungläubigen ihr Vater der Teufel (Joh. 8, 44), ihre Mutter die böse Herzenslust ist. *Ὡς* zeigt den Grund an, weil ihr Kinder des Gehorsams seid (vergl. V. 19; Kap. 2, 13; 4, 16).

5. **Verhaltet euch — beherrschen ließet.** Die Forderung der Heiligung bestimmt sich nun näher mit Beziehung auf ihren vorchristlichen Zustand. Als solche dürft ihr kein Verhalten annehmen, das mit dem vorigen Wandel in den sündlichen Lüsten übereinstimmt. *Συσχηματίζ.* (von *σχῆμα*, die Gestalt einer Sache, Haltung, Lebensart, wie sich jemand darstellt) außer hier noch Röm. 12, 2 sich nach etwas bilden, richten, konformieren, sich gleichstellen. — Die Lüste sind nicht die sinnlichen Naturtriebe und Bedürfnisse an sich, sondern die auf etwas anderes, als was Gott will, auf das Böse, gerichteten Begierden, die Johannes als Fleischeslust, Augenlust und hoffärtiges Leben zusammenfaßt (1 Joh. 2, 16; vergl. Gal. 5, 19 ff.). Es gehören dazu auch die hochmütigen Bestrebungen des Ehrgeizes, der Herrschsucht, der Wissensgier. Die Lüste werden näher bestimmt durch den Beisatz: in eurer Unwissenheit. Die Sünde verfinstert den Verstand durch einen Nebel von Vorurteilen und falschen Begriffen (vergl. Röm. 1, 21; Eph. 4, 18), und die Unwissenheit hinwiederum ist die Mutter von vielen Sünden. Man könnte darin einen Wink finden, daß der Brief an vormalige Heiden gerichtet sei. Diesen fehlte es an allem klaren sittlichen Bewußtsein, an aller deutlichen Unterscheidung zwischen Gut und Bös, zwischen Recht und Unrecht; allein auch den Juden wird Unwissenheit als Grund der Verwerfung Jesu Schuld gegeben (Apostg. 3, 17 ff.), und wie sehr ihr sittliches Bewußtsein durch die Aufsätze der Ältesten getrübt und verwirrt war, ist bekannt. Daher gibt diese Stelle keinen Ausschlag. Für den Gläubigen sind die Lüste insofern ein Vergangenes, als ihre Macht wesentlich gebrochen ist und der Geist die Oberhand hat, wenn er gleich fortwährend mit dem Gesetz in den Gliedern zu streiten hat.

6. **Sondern nach dem, der euch berufen hat.** Was innerlich im Herzen ist, muß auch im Wandel sich offenbaren. Richtet euch nicht nach den ehemaligen Lüsten, sondern strebet nach Gleichförmigkeit mit dem heiligen Gott. Man kann mit Oekumenius und Theophylakt *συσχηματιζόμενοι* hineindenken. Das Berufen hängt mit dem Erwählen eng zusammen, es ist die Verwirklichung und Versicherung von diesem. Es geschieht bald unmittelbar, bald mittelbar; das Ziel ist das Licht und Heil Gottes aus der Finsternis heraus (Kap. 2, 21). Wenn Gott ruft, so geziemt es dem Menschen, zu hören und zu folgen (vergl. 1 Sam. 3, 10). Dadurch wird er in stetiger Hingabe an ihn ein Kind des Gehorsams. In der Verweisung auf den heiligen Gott findet Weiß einen Fingerzeig für den alttestamentlichen Charakter des Briefes, was aber für sich allein nicht beweisend ist. Der Imperativ im Aorist zeigt das an, was unverzüglich eintreten soll (vergl. Winer, S. 366). **In allem eurem Wandel,** in eurem ganzen Verhalten gegen Gott und den Nächsten.

7. **Denn es steht geschrieben,** *διότι* zeigt den Grund an, warum die Heiligung notwendig ist. *Γένεσθε*, Lachmann und Tischendorf lesen: *ἔσεσθε*. Das Ziel der Gläubigen ist im Neuen Testamente dasselbe, wie im Alten Testamente, wenngleich der Weg dazu verschieden ist. Das Heiligwerden des Menschen geschieht durch ein Teilnehmen des Menschen an der Heiligkeit Gottes in Christo (Hebr. 12, 10; 3 Mos. 20, 8).

8. **Und wenn ihr als Vater den anrufet.** Wenn soll keinen Zweifel ausdrücken, sondern die notwendige Folge des einen aus dem andern. Ihr müßtet Gott nicht als euren Vater betrachten, nicht so im Vaterunser anrufen, wenn ihr nicht in heiliger Furcht vor ihm wandeln wolltet. Der Ermahnung zum heiligen Wandel geht die zum Wandel in der Furcht Gottes parallel; beide sind durch das Kindesverhältnis motiviert. *Ἐπικαλ.* heißt nicht Nennen sondern Anrufen. Schon Gerhard nahm eine Beziehung auf das Vaterunser an. Bekennet ihr vor jedermann in eurem Gebet, daß Gott euer Vater und zugleich Richter ist, so — (vergl. Kap. 1, 14; 2, 2; Matth. 5, 45. 48; Luk. 6, 35). Im Alten Testamente heißt Gott der Vater Israels wegen des eigentümlichen Bundesverhältnisses, in das er sich zu demselben gesetzt hat (Mal. 2, 10; 1, 6; 5 Mos. 32, 6; vergl. 2 Sam. 7, 14). Der Apostel hat ohne Zweifel die Stelle Mal. 1, 6 ff. vor Augen, wo auch ein Bedingungssatz steht wie hier, wo durch das Vater- und Herrscherverhältnis Gottes zur Ehrfurcht gegen ihn ermuntert wird, wo es zweimal (V. 8 und 9) heißt: Meint ihr, er werde eure Person ansehen? und wo Kap. 2, 2 von der richterlichen Offenbarung Gottes die Rede ist (vergl 2, 9. 10. 12; 3, 5. 18).

9. **Der ohne Ansehn — Werk.** *Πρόσωπον λαμβάνειν* = פָּנִים נָשָׂא (Luk. 20, 21) heißt die Person ansehen, auf äußerliche Verhältnisse Rücksicht nehmen, zwischen Reichen und Armen, Begabten und Unbegabten, Vornehmen und Geringen, Bürgern oder Fremdlingen einen bösen Unterschied machen (Jak. 2, 4). Gott urteilt ganz anders, er sieht auf das Grundwesen und auf den Ausdruck desselben in der That. Bei der schlußgerichtlichen Rechtfertigung kommt es bei den Gläubigen und Ungläubigen auf die Werke, auf das ganze innere und äußere Thun an. Dies ist die Lehre des Herrn selbst (Matth. 16, 27; 7, 19; 25, 31 ff.), und damit stimmt nicht nur Johannes (Offenb. 22, 12. 7; 3, 11; Joh. 8, 51; vergl. Kap. 13, 15; Jak. 2, 13 ff.), Petrus (1 Petri 2, 12), sondern auch Paulus überein (Röm. 2, 6 ff.; 8, 13; 2 Kor. 5, 10; Eph. 6, 8; Kol. 3, 24. 25; Gal. 6, 7—9). Nach der Gesamtlehre der Schrift ist die vergebende Gnade durch keinerlei Werk bedingt, sie ist ganz frei und unverdient, und setzt nichts als bußfertigen Sinn und Ergreifung der Gerechtigkeit Christi voraus; aber sie fordert ein dem Willen Gottes entsprechendes Thun und schenkt selbst die nötige Kraft dazu. Der Glaube muß thätig sein durch die Liebe (Gal. 5, 6). Er ist die lebendige Wurzel aller guten Werke, der Unglaube dagegen der Vater aller Sünden. Das ganze Leben des Menschen wird in der Anschauung Gottes als ein zusammenhängendes Werk gefaßt. Daher hier der Singular *ἔργον*, wie Matth. 26, 27 *πρᾶξις*; denn Gott sieht auf die eine Quelle alles Thuns, auf das Verhalten gegen die im Gewissen und in seinem Wort sich offenbarende Wahrheit. Weil aber alle vernünftigen Geschöpfe die vollkommene Gerechtigkeit seiner Entscheidung erkennen sollen, so richtet er in Gemäßheit der Werke, wobei die gesamte Menschheit nur in zwei Klassen zerfällt. — Daß hier dem Vater das Gericht zugeschrieben wird, während es Joh. 5, 22 heißt, der Vater richtet niemand, sondern alles Gericht hat er dem Sohne gegeben — ist so zu verstehen, wie wenn dem Vater die Weltschöpfung zugeschrieben wird, die auch durch den Sohn vermittelt ist (Joh. 1, 1 ff.; vergl. 1 Petri 3, 12. 22; 4, 5; 5, 4; 2 Petri 2, 9).

10. **In Furcht.** Dies streitet keineswegs, wie Weiß will, mit der paulinischen und jo-

hanneischen Grundanschauung vom christlichen Leben, wie sie Röm. 8, 15; 2 Tim. 1, 7; 1 Joh. 4, 18 ausgedrückt ist. Diese Stellen reden von einer knechtischen Furcht, welche bei einem Gläubigen der kindlichen Liebe weiche; eine kindliche Furcht und Scheu bleibt auch bei Kindern Gottes, solange sie noch nicht vollendet sind; sie folgt aus dem Abstand zwischen ihnen und Gott, aus der Abhängigkeit von ihm und dem Blick auf seine Heiligkeit und Gerechtigkeit, aus der Möglichkeit des Rückfalls (vergl. Phil. 2, 12), und äußert sich vorzüglich als heilige Scheu, die höchste Liebe zu kränken, Gott zu mißfallen und seine Ungnade herauszufordern. Calvin: „Die Furcht wird hier der Sicherheit entgegengesetzt" (vergl. Röm. 11, 20; 2 Kor. 7, 1; 2 Petri 3, 17; Ps. 34, 10; 19, 10). — Ein Grund der Furcht ist auch in dem Beisatz enthalten: in der Zeit eurer Pilgrimschaft, solange ihr euch hienieden bei Fremden aufhaltet. Ihr seid noch nicht zu Haus, sondern erst auf dem Wege dahin; ihr könntet möglicherweise wie Seefahrende an eine fremde Küste verschlagen werden. In jedem Fall habt ihr euch durch den Haß der Welt durchzukämpfen (Joh. 15, 19).

11. **Indem ihr wisset.** Das Streben nach der Heiligung des Sinnes und des Wandels wird durch ein neues Motiv unterstützt, durch die Erinnerung an die hohe Wohlthat der Erlösung (V. 18 u. 19). Beda gibt den Zusammenhang richtig: „Je größer der Preis ist, um welchen ihr losgekauft seid von dem Verderbnis des fleischlichen Lebens, um so mehr müßt ihr euch fürchten, daß ihr nicht durch Rückfall das Herz eures Erlösers kränket, denn die Strafe wird im Verhältnis stehen mit dem Wert des Lösegeldes." Das Wissen ist ein Wissen des Glaubens, ein aus dem Grundbewußtsein des Christen hervorgehendes (vergl. Kap. 3, 9; 5, 9; Jak. 1, 3).

12. **Ihr seid losgekauft,** λυτροῦν bedeutet nicht ein schlechthiniges Erlösen, Befreien, sondern ein Loskaufen durch Darlegung eines entsprechenden Lösegeldes. Es entspricht dem גָּאַל und פָּדָה im Hebräischen (2 Mos. 6, 6; Ps. 74, 2; 77, 16; 106, 10; 5 Mos. 7, 8; 9, 26; Jer. 15, 21; 31, 11). So sagt Christus, daß er sein Leben zum Lösegeld gebe an der Stelle von vielen (Matth. 20, 28; vergl. Mark. 10, 45; 1 Tim. 2, 6; Tit. 2, 14). Die Vergleichung des Blutes Christi mit Gold und Silber bestätigt es, daß das Wort in der ursprünglichen Bedeutung zu nehmen ist. Ebenso kommt ἐξαγοράζειν vor (Gal. 3, 13; 1 Kor. 6, 20; 7, 23; Offenb. 5, 9). Die Form, unter welcher die Erlösung geschehen ist, ist also die Darbringung eines Äquivalents, die Genugthuung, die Stellvertretung (vergl. Eph. 5, 2; 1, 7; Röm. 3, 24; Hebr. 9, 15). Wem wurde das Lösegeld gegeben? Nicht dem Teufel, wie einige Kirchenlehrer meinten, sondern dem höchsten Gesetzgeber und Richter, dem Richterernst Gottes wider die Sünde wurde Genüge geleistet, eine Genugthuung, welche übrigens von der Liebe Gottes selbst veranstaltet wurde, wie dies schon im Alten Testamente bei den Opfern angedeutet wird (3 Mos. 17, 11). — Weil, wie es in der letzteren Stelle heißt, die Seele des Fleisches im Blute ist, das Blut durch die Seele sühnt (vergl. V. 14), so wird auch in andern Stellen, wie hier, als Versühnungsmittel das Blut bezeichnet (Röm. 3, 24. 25; 5, 8. 9), während sonst die Seele, das Leben Christi als dahingegeben genannt wird. Das Blut hat eine versühnende Kraft, wie es Hebr. 9, 22 heißt: ohne Blutvergießen geschieht keine Vergebung. Das Loskaufen steht daher zunächst in Beziehung auf den Fluch und die Schuld, dann aber auch auf die knechtende Macht der Sünde. Beides erscheint in der Schriftlehre nicht scharf getrennt (vergl. Kap. 2, 24; Jes. 53, 7). Es ist ein sehr teures, kostbares Blut, weil es durch keinerlei Sünde und Leidenschaft verunreinigt und das Blut des Gottmenschen ist, weit mehr wert, als das Blut vieler tausend tapferer Krieger. Der Beisatz ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου u. s. w. bekräftigt die oben gegebene Erklärung. — Ὡς zeigt einen bekannten Grund an und geht auf Jes. 53 zurück. Während in dieser Stelle das Bild des Lammes unmittelbar nur das geduldige, schweigsame Leiden des Messias bei seinem Versühnungstode bezeichnet, so leuchtet aus den Prädikaten bei Petrus die Beziehung auf die Opferlämmer und besonders auf das Passahlamm hervor (vergl. Joh. 1, 29. 36). Jedes Opferlamm mußte tadellos sein (3 Mos. 4, 32; 3, 6; 22, 20 ff.; 1, 10; 12, 6; 14, 10; 4 Mos. 28, 3. 11; 2 Mos. 12, 5). Christus als das geistliche Opferlamm (1 Kor. 5, 7; Joh. 19, 36) blieb in sich selbst vollkommen rein und wurde auch von außen mit keiner Sünde befleckt, wie Bengel richtig erklärt: in se non habet labem, neque extrinsecus maculam contraxit (vergl. 1 Joh. 3, 5; 2 Kor. 5, 21; Hebr. 7, 26; Epheſ. 5, 27). — Wovon sind die Kinder Gottes losgekauft? **Von dem eitlen,** hergebrachten, **von den Vätern ererbten Wandel.** Das Wesen dieser Welt ist damit als etwas Lügenhaftes, im Schein Wurzelndes, Grund-, Kraft- und Saftloses bezeichnet

(vergl. Röm. 1, 21; Eph. 4, 17; 1 Kor. 3, 20; 2 Petri 2, 18; Röm. 8, 20). Es hat seinen vorzüglichsten Halt- und Stützpunkt in der Macht der Gewohnheiten, Anschauungen, Ansichten, Grundsätze und Lehren, die vom Vater auf Kind und Kindeskind, von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzen. Man beruft sich darauf: so haben es Väter und Vorväter gehalten, und bleibt in den Banden des Irrtums und der Lüste. Calov bezieht das *πατρ.* auf die Erbsünde und auf Nachahmung der väterlichen Beispiele. So tiefe Wurzeln dieser eitle Wandel geschlagen hat, so gibt es doch eine Loslösung aus demselben in dem Tod und Blut Christi. Wie die Erlösung von der Macht der Sünde dadurch bewirkt werde, gibt der Apostel hier nicht näher an; wir haben es ohne Zweifel (vergl. 1 Petri 2, 24) so zu denken: Nachdem wir durch das Blut Christi vom Fluch des Gesetzes losgekauft sind, ist die Reinigung von der Sünde, die Vereinigung mit Gott, Mut und Freudigkeit, sich ihm zu nahen, möglich gemacht. Es sind Kräfte des Heiligen Geistes da, um von der Sündenmacht frei zu werden. — *Χριστοῦ* als erklärender Zusatz zu fassen, der den Übergang zum Folgenden bildet.

13. Die Persönlichkeit und das Werk Christi war nicht ein gewöhnliches Ergebnis der Weltentwickelung, ebensowenig ein in der Zeit plötzlich gefaßter Ratschluß Gottes, als ob es ihm nach Ablauf von 4000 Jahren plötzlich in den Sinn gekommen wäre, diesen Rettungsweg einzuschlagen, sondern Christus ist als der, der uns durch sein Blut erlösen sollte, schon vor Grundlegung der Welt dazu ersehen und bestimmt gewesen (V. 20), wie denn die Propheten sein Leben, Leiden, Sterben und Verherrlichtwerden vorher verkündigt haben (V. 11 u. 12). — Aus dem Gegensatz *φανερωθ.* kann man nicht mit völliger Sicherheit schließen, daß Petrus hier eine reale Präexistenz Christi im Auge habe. Es könnte der Sinn sein: Nachdem der Messias ideell im Geiste Gottes existiert hat, ist er in der Fülle der Zeit auch reell hervorgetreten. Sehen wir aber zurück auf V. 11, wo von dem Geist Christi in den Propheten die Rede ist, und bedenken wir, daß, genau genommen, das *φανεροῦν* ein Hervortreten aus einer bis dahin verborgenen Existenz ist, und daß von den erwählten Gläubigen zwar das Vorhersehen, aber nie das Offenbarwerden ausgesagt wird, so möchten wir doch mit Lutz und Schumann es für wahrscheinlich halten, daß hier eine reale Präexistenz Christi vorausgesetzt sei. — **Vor Grundlegung.** *καταβολή*, die Handlung des *καταβάλλεσθαι*, was niederlegen, einen Grundstein legen bedeutet; auf die Grundfesten der Erde (Hiob 38, 6; Spr. 8, 29) angewendet = Gründung, Erschaffung (vergl. Joh. 17, 24; Ephes. 1, 4; 1 Kor. 2, 7; 2 Tim. 1, 9; Tit. 1, 2. 3; Kol. 1, 26). Scharfsinnig, aber gesucht und unhaltbar ist die Bemerkung Oetingers: die Schöpfung der Welt heiße *καταβολή*, weil nämlich aus dem Unsichtbaren das Sichtbare geworden sei durch einen Fall. Es heiße sonst Abwerfung. — *Ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων*; für *ἐσχάτων* ist die bessere Lesart nach Lachmann, Tischendorf u. a. *ἐσχάτου*. *Χρόνοι* Zeitperioden, welche kürzer sind als die Äonen. Die *καιροί* bilden bestimmte Abschnitte in jenen Perioden. Sie heißen Apostg. 2, 17; 2 Tim. 3, 1 die letzten Tage. Sie bilden, weil sie den gleichen Charakter haben, eine Einheit, daher sie auch die letzte Stunde heißen (1 Joh. 2, 18) oder die letzte Zeit (Jud. 18). Es wäre somit die Periode von der Verherrlichung Jesu an bis zu seiner ersten sichtbaren Wiederkunft (vergl. V. 5).

14. **Um euretwillen, die ihr.** Die Gläubigen sind das Augenmerk und Ziel bei der Offenbarung des Erlösers; also auch ihr dürft es so ansehen, als wäre Christus allein um euretwillen gekommen (vergl. 1 Kor. 2, 7). Der Zweck seiner Erscheinung war, auch euch zum Glauben zu führen. Ihr habt es ihm zu verdanken, daß ihr glauben könnet (*δι' αὐτοῦ*). Weiß gibt den Zusammenhang so: Durch die mittelst der evangelischen Verkündigung (Kap. 1, 12) bewirkte Offenbarung Christi, die in der Predigt von seiner Auferstehung und Erhöhung gipfelt, wird das gläubige Vertrauen auf den Gott erzeugt, der dies Wunder aller Wunder gethan hat. Dem, der so Großes gethan hat, ist (menschlich geredet) auch das Größte, dessen wir warten, nicht mehr auszuführen unmöglich. So wird der Glaube zur Hoffnung auf den Gott, der dieses Wunder gethan hat. Die Hoffnung soll hier als ein zum Glauben hinzutretendes neues Moment hervorgehoben werden (vergl. Röm. 5, 2; Eph. 1, 18). *Εἰς θεόν* drückt das Eingehen in Gott aus. Petr. Lomb.: Credendo in Deum ire. — *Ὥστε*, nicht Zweck, sondern Folge. Die Ermahnung kehrt hier wieder zu V. 13 zurück; nur wird hier als vorhanden betrachtet, was dort noch eingeschärft wird.

### Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zuversichtliches Ruhen in der Versöhnungsgnade und das Bestreben, nach dem Vorbild Gottes heilig zu werden, heilig vor

ihm zu wandeln, muß bei einem Jünger Jesu innig verbunden sein (V. 13—15).

2. Mit dem Stand der Christen hat es die wunderbare Bewandtnis, daß sie, was sie sind, erst werden müssen; sie sind hineingeboren in die lebendige Hoffnung (V. 3), und müssen doch täglich das Hoffen von neuem lernen (V. 13). Sie stehen im Glauben und in der Liebe (V. 5. 8), und müssen sich doch immer von neuem dazu erwecken lassen (V. 13). Sie sind mit Christo gestorben (Kol. 3, 3) und müssen täglich aufs neue die Sündenglieder töten (V. 5 ff.). Das Rätsel löst sich durch die Unterscheidung zwischen dem, was man in der zeitlosen Anschauung Gottes und was man in der empirischen Wirklichkeit ist, oder auch zwischen dem, was man in dem neuen Lebensprinzip ist und was in seiner allmählichen Entwickelung. Auf das, was in der Idee und im Keime gesetzt ist, muß die freithätige, allseitige Entwickelung folgen. Neben dem neuen Menschen besteht bis zum Tode der alte Mensch noch fort, der alle Tage gekreuzigt werden muß.

3. Alle Aufforderungen zur Heiligung des Sinnes und Wandels haben keine Kraft und keinen Erfolg, wenn nicht der feste Grund dafür im Vertrauen auf die uns in Christo entgegenkommende Gnade Gottes gelegt ist (V. 13). Die durch dieselbe erweckte Hoffnung auf die herrlichen Güter der himmlischen Welt gibt Überwindungskraft gegenüber den Lustreizen und Genüssen dieser unteren Welt.

4. Die Übereinstimmung des Alten und Neuen Testaments erhellt auch daraus, daß die Grundforderung oder das Ziel, zu dem wir berufen sind, die Heiligung nach dem Vorbild Gottes in beiden gleich ist. Man vergleiche die Bergpredigt. Nur ist im Neuen Testamente der Begriff der Heiligkeit innerlicher und geistiger gefaßt.

5. Bei der schlußgerichtlichen Rechtfertigung wird nach den Werken gefragt werden, und das Schicksal eines jeden wird nach seinem Werk bestimmt, je nachdem es aus dem Glauben oder Unglauben hervorgegangen ist (V. 17; vergl. Röm. 2, 13. 6. 7; Matth. 25, 34; Offenb. 20, 12; 22, 12; 2 Kor. 9, 6).

6. Das Blut Jesu Christi ist nicht gleichbedeutend mit seinem Tode. Es wird auch sonst als das Lösemittel, der Lösepreis besonders betont (Röm. 3, 25; 5, 9; 1 Joh. 5, 6; Hebr. 10, 29; 9, 22; 13, 20; Apostg. 20, 28; Eph. 1, 7; Kol. 1, 20; 1 Joh. 1, 7; Offenb. 1, 5; 5, 9; 7, 14; 12, 11). Der Bruch des göttlichen Weltgesetzes durch die Sünde fordert die Sühne durch das Blut des heiligen Gottmenschen (V. 19).

7. Die Auferweckung Christi ist das Siegel auf die versühnende Kraft seines Blutes und zugleich das Unterpfand für die Vollendung derer, die als Glieder mit ihm, dem Haupte, verbunden sind.

## Homiletische Andeutungen.

Der feste Gürtel des Glaubens ist ein Haupterfordernis für den Pilger, der durch die Welt zum Himmel geht. — Die Lenden brauchen wir zum Gehen, Streiten, Tragen. Die denselben entsprechenden Seelenkräfte müssen gestärkt werden. — „Ein jeder sein Gesichte mit ganzer Wendung richte steif nach Jerusalem" (Terstegen). — Das freudenreiche Ziel der Christenhoffnung (V. 13). — Der feste Ankergrund der Seele in der durch Christum angebotenen Gnade. — Der wahre Glaube, wie er kein leerer Traum und kein Schaum auf den Lippen ist. — Die Ausprägung vom Bilde des himmlischen Vaters auf den Zügen der Wiedergebornen. — Die geistliche Blindheit eine Folge und Ursache von der Herrschaft der Lüste (V. 14). — Eine sichere Hüterin unserer Hoffnung ist die Furcht vor Selbstbetrug, Rückfall und vor neuer Beleidigung Gottes. — Wie erkennen wir die Zeit unserer Heimsuchung? — Welche große Hoffnung knüpft sich an Christi vom Vater erlangte Herrlichkeit?

Starke: Willst du Gottes Kind sein, so mußt du auch sein Nachfolger sein (Eph. 5, 1). — V. 17. Große Verbindung! Ein erkaufter und zur Kindschaft aufgenommener Sklave wird sich hoffentlich nicht beschweren, anstatt des Ruders oder der Peitsche einen erträglichen und holdseligen Dienst zu leisten seinem Erlöser. — Widerfährt dir etwas Widerwärtiges, so laß dir's sein, als ob du eine Nacht in einer unbequemen Herberge wärest: Wenn du nach Hause kommen wirst, so wirst du einen bessern Aufenthalt haben. — Du irrest sehr und mißbrauchst das Evangelium, wenn du allerlei Eitelkeit des Wandels zur christlichen Freiheit rechnest. — In dem Werke der Seligkeit muß der Grund des Heils, die Erlösung, nicht von der Ordnung, welche ist die Verleugnung alles bösen Wesens, getrennt werden, beides muß verbunden bleiben (Luk. 1, 74. 75). — Wir sind unseren Eltern und Großeltern Ehre, Gehorsam und Liebe schuldig, aber keine Nachfolge in der Eitelkeit des Wandels und den sündlichen Gewohnheiten (Eph. 6, 1. 2; Matth. 10, 37). — Hüte dich, daß du keinen Menschen geringe achtest, noch viel weniger jemand an seiner Seele verderbest, da ein jeder durch das unschätzbare Blut Jesu Christi aufs teuerste erlöst ist. — Wenn uns das Versühnungsblut Christi zu statten kommen soll, so müssen wir auch seine unschuldige, sanftmütige und geduldige Lammesart an uns tragen (Kol. 1, 22). — Wer nach der Apostel Lehre eine andere auf die Bahn bringt, ist nicht von Gott, sondern vom Teufel, und man soll ihn keineswegs hören (Gal. 1, 8). — Lisco: Beweggründe zum Eifer in der Heiligung: a. von der den Christen angebotenen Gnade; b. von dem seligen Verhältnis der Kind-

schaft zu Gott; c. von der durch Jesum Christum gestifteten Erlösung. — Von der wahren Beschaffenheit der Erlösten Jesu Christi: a. Sie sind voll Glaubens an Gott und Jesum Christum; b. sie streben in ernstem Sündenkampf nach Heiligung; c. sie wandeln in Gerechtigkeit und Gehorsam gegen Gottes Gebote; d. sie sind voll Eifer, Gutes zu thun und reich an treuer Bruderliebe. — Welchen Einfluß die Köstlichkeit und Gewißheit unserer in der Auferstehung Christi begründeten Hoffnung auf unser ganzes Verhalten habe. — Der Wert des Blutes Christi: 1) Was demselben einen unschätzbaren Wert gibt: a. die Heiligkeit dessen, der es vergossen; b. die Herrlichkeit des dadurch gestifteten Werkes; 2) worin es sich zeigen muß, daß wir den Wert desselben zu schätzen wissen. — Zu V. 19 gibt Besser die Erzählung: Ein armer Neger wurde einst von einem reichen und gütigen Engländer auf dem Sklavenmarkte um 20 Goldstücke losgekauft. Sein Wohlthäter schenkte ihm noch eine Summe Geldes, wofür er ein Stück Landes kaufen und sich einrichten könnte. Bin ich wirklich frei? Kann ich gehen, wohin ich will? rief der Neger voller Freude; wohlan, so will ich dein Sklave werden, Massa, du hast mich losgekauft, dir bin ich alles schuldig. Bitte, mache mich zu deinem Sklaven. Das rührte den Herrn, und er nahm den Neger in seinen Dienst. Einen treueren Diener hatte er nimmer gehabt. Ich sollte aber, sagt jener Engländer, von meinem dankbaren Diener etwas lernen, was ich bis dahin leider wenig bedacht hatte, nämlich was es sei um das Wort: Wisset, daß ihr nicht mit vergänglichem Silber oder Gold, sondern mit dem teuren Blute Christi losgekauft seid. — Die beherzigungswerten Ratschläge Pauli für alle diejenigen, welche die Heiligung nicht versäumen wollen, ohne welche wird niemand den Herrn schauen. a. Stelle dich täglich mit bußfertigem Herzen vor den Gerichtsstuhl deines Gottes; b. tritt täglich mit heilsbegierigem Herzen unter das Kreuz deines liebevollen und preiswürdigen Erlösers, der mit seinem teuren Blute die Erlösung vollbracht hat; c. weile täglich mit Glauben und Hoffnung unter dem offenen Himmel, in den er erhöhet ist zur Rechten des Vaters (W. Hofacker). — Was den Christen treibt zum heil. Wandel: a. der Gedanke, daß er sei erkauft mit ewigem Opfer; b. geboren aus ewigem Samen; c. berufen zum ewigen Leben (K. Beck).

## Kap. 1, 22—25.

Inhalt: Liebet euch untereinander mit keuscher, brünstiger Liebe, als solche, die aus dem Lebenssamen des ewigen Wortes zur Liebe gezeugt sind.

Reinigt ihr fortwährend eure Seelen im Gehorsam der Wahrheit[1]) zu ungeheuchelter 22
Bruderliebe, so liebet einander aus reinem[2]) Herzen innig und anhaltend, *als solche, 23
die wiedergeboren sind nicht infolge einer vergänglichen, sondern einer unvergänglichen
Zeugung, vermittelst des lebendigen und in Ewigkeit bleibenden Wortes Gottes. *Denn 24
alles Fleisch ist wie Gras und alle seine[3]) Herrlichkeit wie eine Grasesblume; das Gras
ist verdorret, die Blume abgefallen; *aber das Wort des Herrn bleibt in Ewigkeit. Dies 25
ist aber das Wort, das euch durch Verkündigung eingepflanzt worden ist.

### Exegetische Erläuterungen.

1. Zusammenhang: Der Ermahnung (V. 13): „Hoffet völlig auf die Gnade", entspricht als zweite Hauptermahnung die: **Liebet euch untereinander innig.** Jene war in einem Partizipialsatz auf die Konzentration der Gedanken und stete Nüchternheit gegründet; diese soll, was auch durch einen Partizipialsatz ausgedrückt ist, auf Reinigung der Seele im Gehorsam der Wahrheit beruhen. In der Bruderliebe zeigt sich das Wesen, die Kraft und Frucht der Wiedergeburt.

2. **Reiniget ihr fortwährend.** Ἁγνίζειν bezeichnet das Abthun des Bösen, das Ablegen von Wollust, Haß, Neid, Heuchelei, ἁγιάζειν das positive Anziehen des entgegengesetzten Guten und das Wachstum darin (vergl. Kap. 2, 1). Das Perfekt will nicht die Reinigung als etwas nur der Vergangenheit Angehöriges darstellen; es nimmt teil an der Imperativform ἁγνίσατε, zeigt aber zugleich an, daß die Reinigung der Seele immer vorhergegangen sein müsse, ehe von einem solchen reinen Lieben die Rede sein könne. Der Apostel meint hier die fortwährend nötige, nicht die schon in der Wiedergeburt anfänglich geschehene Reinigung. Augustin: „Die Jungfräulichkeit des Sinnes besteht in der Aufrichtigkeit des Glaubens und der Reinheit des Herzens von unedlen Flammen."

3. **Im Gehorsam der Wahrheit.** Dadurch, daß man sich der im Worte Gottes gegebenen Wahrheit ganz unterwirft, sie bewahrt und

[1]) Der Beisatz διὰ πνεύματος ist als ungenügend bezeugt, mit Tischendorf u. a. zu streichen.
[2]) καθαρᾶς fehlt bei bedeutenden Handschriften.
[3]) Nach δόξα ist αὐτῆς zu lesen.

im Herzen wirken läßt. Es ist hier wieder beides zusammengefaßt: Glaubensgehorsam und sittlicher Gehorsam. Die Wahrheit hat eine reinigende und scheidende Kraft, sie räumt die Hindernisse der Bruderliebe hinweg, nämlich Eigennutz, Eigensinn, Selbst- und Menschengefälligkeit, Ehrfurcht, Schmeichelei, überhaupt alle Erscheinungsformen des Egoismus. Weil wahre Gläubige Kinder Gottes sind (Kap. 1, 3. 14. 17), so sollen sie sich untereinander als Brüder beweisen. Dies ist ein Hauptgebot des Herrn selbst, und daher ein Hauptziel der Heiligung (Matth. 22, 40; Mark. 12, 31; Luk. 10, 28; Joh. 13, 34. 35; vergl. 1 Petri 2, 17; 5, 9). Weil aber unter dem Deckmantel der Liebe sich so oft Eigennutz, Trug, Heuchelei, schmeichlerisches Wesen verstecken, so steht *ἀνυπόκριτος* dabei.

4. **Zu ungeheuchelter Bruderliebe.** Ist die Bruderliebe so ermöglicht, so soll es auch zu einer freien, aktuellen Bethätigung derselben kommen. Da es zweierlei Liebe gibt, eine lautere und unlautere, eine göttliche und irdische, so setzt der Apostel noch ausdrücklich hinzu: aus reinem Herzen heraus. Lachmann entfernt das *καθαρᾶς* aus dem Texte. Die Reinheit des Herzens wird auch sonst verlangt (Matth. 5, 8; 1 Tim. 1, 5; 2 Tim. 2, 22). Bengel bemerkt fein, daß auch 2 Petri 1, 5. 6 vor der Bruderliebe reinigende Eigenschaften gefordert werden.

5. Der Beisatz *ἐκτενῶς* ist sehr prägnant. Es heißt: mit Anspannung, Spannkraft, Ausdehnung, also a. mit Darstreckung und Ausdehnung aller Kräfte, mit einer nicht müde werdenden Elasticität; b. mit anhaltender Ausdauer; c. mit Ausdehnung auf solche Brüder, welche der Liebe minder würdig scheinen. Weiß: „Mit nachhaltiger, ausdauernder Energie, die sich auch durch die Häufung der Schulden des Nächsten nicht ermüden läßt" (Kap. 4, 8). Die Möglichkeit davon liegt in dem Stand der Wiedergeburt (V. 23; vergl. Matth. 18, 21. 22; s. oben V. 3). „Wie die natürliche Verwandtschaft natürliche Zuneigung hervorbringt, so diese eine geistliche" (Steiger). Sie ist anhaltend, weil aus einem ewigen Lebensgrund entsprungen.

6. **Aus unvergänglicher Zeugung.** *Σπορά* heißt Zeugung, Saat, nicht Samen, wie viele es übersetzen (vergl. Joh. 1, 13). Die Wiedergeburt entsteht nicht aus einem vergänglichen Zeugungsakt, sondern aus einer Kraftwirkung des Heiligen Geistes. Das Mittel, dessen er sich bedient, ist das Wort Gottes (Jak. 1, 18; 1 Kor. 4, 15). Wenn Paulus in der letzteren Stelle sich die Neuzeugung der Korinthier beilegt, so ist es nur so gemeint, daß er das Werkzeug des Geistes gewesen sei.

7. **Vermittelst des lebendigen — Wortes Gottes.** *Ζῶντος καὶ μένοντος* ist mit *λόγου* zu verbinden, was aus V. 25 erhellt. Der Apostel redet hier nicht von dem Wesen Gottes, sondern von der Natur des Wortes. Dieses ist ein lebendiges (vergl. Hebr. 4, 12), sofern es Leben in sich hat, eine ewige, göttliche Kraft in sich trägt und daher auch wieder Leben zeugt (vergl. Apostg. 7, 38). Luther: „Wenn ich einen Becher an den Mund setze, in welchen der Wein gefasset ist, so trinke ich den Wein hinein, wiewohl ich den Becher nicht mit in den Hals stoße. Also ist auch das Wort, das die Stimme bringet, es fällt ins Herz und wird lebendig, so doch die Stimme draußen bleibet und vergehet. Darum ist es wohl eine göttliche Kraft, ja Gott ist es selber (vergl. 2 Mos. 4, 11)." Es kann töten (Röm. 7, 10) und lebendig machen. — *Μένοντος εἰς τὸν αἰῶνα*[1]). Es bleibt ewiglich in seinem Wesen, seiner Kraft und Wirkung.

8. *Διότι* (V. 24) leitet die Begründung des Unterschieds zwischen einer vergänglichen und unvergänglichen Zeugung ein. Wie das Zeugungsmittel ist, so auch die Zeugung selbst. Die von Petrus angeführten Worte stehen Jes. 40, 7 ff.; er citiert jedoch frei, nicht buchstäblich. Unter Fleisch ist hier die ganze Welt des Lebendigen zu verstehen, sofern es von der Macht der Vergänglichkeit beherrscht und von Schwachheit umgeben ist. Bengel: „Der Mensch aus der alten Geburt, besonders auch die eigene Gerechtigkeit, worauf der Mensch sein Vertrauen zu gründen pflegt." Calvin: „Alles das, was in menschlichen Dingen hoch und herrlich gehalten wird, Schönheit, Körperkraft, Gelehrsamkeit, Reichtümer, Ehrenstellen. Es gehört dazu auch das natürliche Geistesleben, solange es vom Geiste Gottes noch nicht ergriffen und beseelt ist. Daher die Schrift von einem Fleischlichgesinntsein spricht (Röm. 8, 5—7), und auch Haß, Zorn, Hochmut unter die Werke des Fleisches rechnet (1 Kor. 3, 3; Gal. 5, 19; Eph. 2, 3; Kol. 2, 18). Wie der Geist, so hat auch das Fleisch seine Herrlichkeit, seine Blüte. Es kleidet sich in die Formen der Schönheit, der Weisheit, des Edelsinnes, des Patriotismus, sogar der Heiligkeit. Es entwickelt sich in Staatsformen, in Kunst und Wissenschaft, in philosophischen Systemen und Religionsgebäuden, soweit sie

[1]) Die Worte: in Ewigkeit fehlen in bedeutenden Handschriften, werden daher von Griesbach u. a. weggelassen.

nicht vom Geist Gottes durchdrungen sind. Darum sind sie so geschwind oder noch geschwinder verblüht, als sie aufgeblüht sind, gleich der Grasesblume, deren Blätter auseinanderfallen (vergl. Ps. 103, 15; 37, 2; Jak. 1, 10; Jes. 40, 6. 7). Auf letztere Stelle, wie sie in den Septuag. gegeben ist, bezieht sich Petrus, denn dort ist auch die Form der Vergangenheit gebraucht, wodurch die Schnelligkeit der Veränderung malerisch ausgedrückt wird.

9. **Aber das Wort des Herrn bleibt in Ewigkeit,** immer grün und lebensfrisch; es ist fort und fort gültig und wirksam, es dauert in die Ewigkeit hinein, und ebenso das, was ihm entstammt (vergl. Ps. 119, 89; Luk. 21, 33). — Luther: „Ihr dürft die Augen nicht weit aufthun, wo ihr zu dem Worte Gottes kommet, ihr habt es vor Augen, das Wort ist es, das wir predigen" (5 Mos. 30, 11; Röm. 10, 6 ff.). Das Wort des Evangeliums, das den Christen verkündigt wird, ist mit dem Kern des alttestamentlichen Wortes wesentlich eins (vergl. Röm. 16, 26; Eph. 2, 20; 3, 5). — *Εἰς ὑμᾶς*, es ist an euch gebracht und in euch hineingepflanzt worden. Da Petrus das Wort des Alten Testaments hier als etwas den Lesern Bekanntes voraussetzt, so liegt hierin ein Fingerzeig, daß er an Judenchristen schreibt.

### Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Die Notwendigkeit der Seelenreinigung wurde auch in den Systemen der Weltweisen, z. B. in der platonischen und neuplatonischen Schule erkannt; aber es gibt nur ein Mittel dazu, das jenen unbekannt war, nämlich Unterwerfung unter die geoffenbarte Wahrheit, Verinnerlichung und Übung derselben.

2. Wo die Sünde ihren Hauptherd und Sitz hatte, in der Seele, muß die Reinigung auch den Anfang nehmen und ununterbrochen fortgesetzt werden.

3. Wesentliche Einheit der alt- und neutestamentlichen Gnadenbotschaft (V. 25).

4. Die Wiedergeburt, als die erste Einpflanzung in das neue, geistliche Leben, ist zu unterscheiden von der Erweckung und Bekehrung. Jene geschieht nach der klaren Lehre der Heiligen Schrift durch die Taufe vermittelst des Wortes und durch den in ihm waltenden Geist (Joh. 3, 5; Tit. 3, 5; Röm. 6, 3; Gal. 3, 26. 27; Ephes. 5, 25—27; 1 Petri 3, 21). Vergleiche die lichtvolle Auseinandersetzung in Kurtz christl. Religionslehre, S. 196. 197, 5. Aufl.

### Homiletische Andeutungen.

Aus der unvergänglichen Zeugung entspringt eine unvergängliche Frucht, ein neuer Mensch. Wie der Lebensursprung, so die Wirkungen, die daraus hervorgehen. — Während der Nichtchrist in Adam liebt, so liebt der Gläubige in Christo. Bei jenem gibt sich der fleischliche Hang für die rechte Liebe aus. — Die Wiedergeburt ist nicht die Vollendung, sondern der Anfang des Christentums. — Das Wort Gottes, das in sich selbst Geist und Leben ist, muß auch in uns lebendig werden. Es ist ein Feuer, aber es kann seine Kraft nicht beweisen, wenn man sich nur flüchtig davon berühren läßt.

Starke: Die herzliche Bruderliebe faßt auch die brüderliche Bestrafung in sich, welche mit liebreichem und sanftmütigem Geiste geschehen muß (Gal. 6, 1). — Die Gleichheit, welche das Wort Gottes mit dem Samen auf dem Lande hat, besteht darin: 1) Der Same empfängt seine Kraft nicht erst vom Acker, sondern er hat sie zum Wachstum schon in sich. Das Wort Gottes ist an sich schon kräftig und thut sich zum geistlichen Gewächs hervor; 2) der Same muß einen wohlzubereiteten Acker haben: das Wort Gottes eine solche Seele, welche sich zur Aufnahme und Fruchtbringung fähig machen läßt; 3) der Same will einen Säemann haben, der ihn zu rechter Zeit und auf rechte Art ausstreuet: das Wort Gottes erfordert das Amt der Lehrer, als der Säemänner; 4) der ausgestreute Same will untergeeggt sein, damit er sich mit dem Erdreich recht vermengen und, um über sich zu wachsen, unter sich einwurzeln könne: also auch das Wort Gottes, darum es Jak. 1, 21 das eingepflanzte Wort heißt; 5) der Same bringt keine Frucht, es sei denn, daß er vom Himmel durch warmen Sonnenschein und durch fruchtbaren Regen erweckt werde: also auch das Wort Gottes. Denn ob es gleich eine lebendige Kraft in sich hat, so ist doch dabei der Zufluß der Gnade durch den Heiligen Geist nötig; 6) der auf vielerlei, auch guten Acker gestreute Same ist zwar wohl von einerlei Art, aber er bringt doch wegen Ungleichheit des Ackers nicht gleiche Frucht: also verhält es sich auch mit dem Worte. — Im Christentum kommt es nicht an auf einen äußerlichen, unsträflichen Wandel, sondern auf die Wiedergeburt (Gal. 6, 15; Phil. 2, 5). — Wir wissen von keinem andern Worte Gottes, als was durch Christum und die Apostel in der ganzen Welt gepredigt und aufgeschrieben ist und uns noch vor Augen daliegt.

Lisco: Von dem, was vergeht und was bleibet. Der unvergängliche Schmuck echter Reichsgenossen: a. Sie erwarten alles von der Gnade Gottes; b. sie wandeln als gehorsame Kinder; c. sie sind von herzlicher Bruderliebe beseelt (Vers.). — Gottes Wort bleibt in Ewigkeit: a. wegen seines Ursprungs vom Herrn der Ewigkeit; b. wegen seines Inhalts: himmlische Weisheit; c. wegen seiner Eigenschaften: göttliche Herrlichkeit; d. wegen sei-

ner Wirkungen: Frucht fürs ewige Leben (Florey). Die ungefärbte Bruderliebe eine Frucht der Wiedergeburt: a. sich selbst verleugnend; b. thätig; c. aufopfernd; d. himmlisch (Ders.).

## Kap. 2, 1—10.

Inhalt: Die Wiedergeborenen werden ermahnt, sich aus dem Worte Gottes zu nähren und in Christo zu wachsen, sich zu erbauen auf ihn und sich als geistliche Priester zu erweisen.

1 So leget nun ab alle Bosheit und alle Arglist und Verstellungskunst und neidisches
2 Wesen und alle übeln Nachreden, *und als kaum erst geborene Kindlein seid begierig nach
der aus dem Worte fließenden, unverfälschten Milch, damit ihr durch dieselbe dem Heil
3 4 entgegenwachset[1]), *wenn ihr anders gekostet habt, daß der Herr freundlich ist. *Indem
ihr zu ihm herbeikommt, als zu dem lebendigen Stein, der zwar von Menschen verworfen
5 worden ist, der aber bei Gott auserwählt und köstlich ist, *so lasset auch ihr euch erbauen
als lebendige Steine, als ein geistliches Haus, als heiliges Priestertum, um geistliche
6 Opfer darzubringen, die Gott wohlgefällig sind durch Jesum Christum. *Denn es steht
geschrieben in der Schrift: Siehe, ich lege in Zion einen auserwählten köstlichen Grund-
7 eckstein, und wer auf ihn vertraut, soll nicht zu Schanden werden. *Euch nun, die ihr
glaubet, Gegenstand der Verehrung, den Ungläubigen aber der Stein[2]), den die Bau-
leute verworfen haben, ist dieser zum Haupteckstein geworden und ein Stein des Anstoßens
8 und Fels des Falles, *woran[3]) sich die dem Worte nicht glauben, stoßen, wozu sie auch
9 gesetzt sind. *Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft,
ein heiliges Volk, ein Volk zum Eigentum bestimmt, daß ihr die Vollkommenheiten dessen
10 verkündiget, der euch berufen hat aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht, *die
ihr ehemals kein Volk waret, nun aber ein Volk Gottes, ehemals nicht begnadigt, nun
aber zu Gnaden angenommen seid.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **So leget nun ab.** Der Abschnitt V. 1 bis 10 knüpft wie die Ermahnungen im ersten Kapitel an den Begriff der Wiedergeburt und der daraus entspringenden Liebe aus reinem Herzen an (V. 22). Der Bruderliebe aus reinem Herzen ist Argheit, Betrug, Verstellung, Neid und Lästerung entgegengesetzt; soll jene aufkommen, so müssen diese Untugenden sterben. Deswegen ermahnt Petrus zum Ablegen derselben. Ist ein neues Leben gepflanzt, so muß es notwendig wachsen und daher eine entsprechende gesunde Nahrung haben; darum fordert er sie auf zum Verlangen nach dieser Nahrung, um dadurch zuzunehmen und die Versuchungen überwinden zu können. — Die Satzverbindung ist hier die gleiche wie Kap. 1, 22. Der Imperativ wirkt auch hier auf das Partizip zurück. Ablegen ist ein von Kleidern hergenommenes, öfters vorkommendes Bild (Kol. 3, 8; Eph. 4, 22; Jak. 1, 21). Der alte Mensch ist ein Gewand, das uns ganz umgibt, aufs engste anliegt, ein Ganzes mit uns ausmacht. „Thut die unreinen Kleider von ihm — setzet einen reinen Hut auf sein Haupt," so hieß es dort bei dem Hohenpriester Josua (Sach. 3, 3). Gleich nachher spricht der Engel zu ihm: Siehe, ich habe deine Sünde von dir genommen und habe dich mit Feierkleidern angezogen (vergl. Jes. 61, 3). Das Bild vom Ablegen und Anziehen lag um so näher, da die ersten Christen bei der Taufe und der damit verbundenen Wiedergeburt die alten Kleider auszogen und sie mit weißen, reinen Kleidern vertauschten. Hierbei ist zu bemerken, daß diese Ermahnung des Ablegens nur an solche gerichtet wird, bei denen ein neuer Mensch vorhanden ist, während die Ungläubigen und Unwiedergeborenen zuerst einen anderen Sinn annehmen müssen.

2. Die abzulegenden Fehler sind sämtlich solche, die sich auf das Verhalten gegen den Nebenmenschen beziehen und auf die Bruderliebe tödlich wirken. *Κακία* ist hier im besonderen Sinne zu nehmen von der Bosheit der Gesinnung gegen andere, die auf Beschädigung, Verletzung, Kränkung des andern gerichtet ist und in verschiedenen Gestalten auf-

[1]) *αὐξηθῆτε εἰς σωτηρίαν* ist mit allen Neueren zu lesen.
[2]) Mit Lachm., Treg., Hort ist *λίθος* zu lesen.
[3]) Wir lesen mit leichter Änderung der gewöhnl. Lesart: *ᾧ* statt *οἱ*.

tritt (vergl. 1 Kor. 13, 5). Um solchen argen Zweck zu erreichen, bedarf es der Lüge, Hinterlist und mancherlei Ränke; um ihn zu verdecken, ist Heuchelei und Verstellung nötig. Das Gefühl der Abhängigkeit von denen, welchen man heuchelt, der Anblick ihres Glücks, die Beschämung, die man den Guten gegenüber im Gewissen empfindet, treibt zum Neid, und dieser zu allerlei bösen, verkleinernden, beschimpfenden Nachreden. So erzeugt sich, wie schon Flacius bemerkte, immer eine dieser Untugenden aus der andern. Huß sagt von der *καταλαλιά*, sie werde auf verschiedene Weise begangen, indem man das Gute leugne oder verdunkle, oder dem Nächsten etwas Böses zuschreibe, oder seine Absicht bei einem guten Werke verdrehe.

3. **Als kaum erst geborne Kindlein.** Dies schließt an Kap. 1, 23 an; die Verbindung ist dieselbe wie Kap. 1, 14. Vorher werden sie als Kinder des Gehorsams angeredet; jetzt wird aus ihrem jungen, zarten Gnadenstand ein weiterer Grund hergenommen, sich an dem Worte Gottes zu stärken. Es war schon bei den Juden ein geläufiger Ausdruck, die Proselyten neugeborne Kinder zu nennen. Wie bei diesen der Nahrungstrieb und das Nahrungsbedürfnis vorherrschend ist, so bei den Kindern in Christo. Der Ausdruck enthält so wenig etwas Herabsetzendes, daß er vielmehr ein zärtliches Verhältnis gegenüber von Gott und den Begriff der Trugfosigkeit in sich schließt (vergl. Jes. 40, 11; Luk. 18, 15 ff.).

4. **Seid begierig — Milch.** *Ἐπιποθεῖν* bezeichnet ein starkes, sich immer wiederholendes Begehren. Liegt in dem Wiedergeborenen ein ähnliches Verlangen nach dem Worte Gottes, aus dem er gezeugt ist, wie in dem neugeborenen Kinde ein Verlangen nach der Muttermilch (Ps. 119, 31. 72; 19, 11), so bedarf es doch wegen der noch anklebenden Erbsünde einer steten Aufmunterung, mit dem Worte Gottes fleißig umzugehen und es zu genießen. — Milch bedeutet, wo es im Gegensatz zu fester Speise steht (1 Kor. 3, 2; Hebr. 5, 12; 6, 1), die Anfangsgründe der christlichen Lehre, nicht allein die faßliche, dem Verständnis der Schwächeren angemessene Darstellung derselben, sondern auch die leichter verständlichen Artikel des Christentums. Hier aber, wo dieser Gegensatz nicht zur Sprache kommt, umfaßt das Bild die ganze christliche Lehre, das ganze Evangelium. Wie Milch die erste, einfachste, erquickendste, reinste, gesundeste Nahrung, besonders für die Kinder ist, so verhält es sich mit dem Worte Gottes (vergl. Jes. 55, 1). Auch die geförderten Christen sollten sich im Verhältnis zu dem, was sie jenseits erst werden sollen, noch als Kinder ansehen. „Christus der Gekreuzigte ist Milch für die Säuglinge, Speise für die Fortgeschrittenen" (Augustinus). Klemens von Alexandrien denkt an den Genuß des fleischgewordenen Logos. — *Λογικόν* erklärt sich am besten aus der Eigentümlichkeit des Apostels, die gebrauchten Bilder durch nähere Bestimmungen aufzuhellen, wie er Kap. 1, 13. 23 thut. Es ist die im Worte liegende, aus ihm fließende, also geistliche Milch, die man, wie Luther erklärt, mit der Seele schöpfet. Die Übersetzung: vernünftig, streitet gegen den neutestamentlichen Sprachgebrauch, auch in Röm. 12, 1 ist sie nicht zulässig. Die Beschaffenheit jener Milch wird weiter durch *ἄδολον* angegeben, was unverfälscht, lauter, bedeutet (vergl. 2 Kor. 4, 2; 2, 17). Also eine Lehre, die nicht mit Fündlein menschlicher Weisheit zersetzt und dadurch kraftlos gemacht ist. Es ist nämlich eine Eigentümlichkeit des göttlichen Wortes, daß es nur in seiner Lauterkeit und Unzerschnittenheit reinigend, freimachend, erleuchtend und tröstend wirkt. Von den Häretikern sagt Irenäus: „Sie mischen Gyps in die Milch, sie verunreinigen die himmlische Lehre mit dem Gift ihres Irrtums."

5. *Ἐν αὐτῷ*, damit ihr kraft derselben, der Milch nämlich, heranwachset. Als Ziel des Wachstums ist die *σωτηρία* angegeben, das Heil in seiner Vollendung.

6. **Wenn ihr anders gekostet habt.** Was bedingungsweise gesetzt ist, wird oft mit Nachdruck als wirklich angenommen. Grotius gibt den Sinn gut: Ich weiß, daß ihr das thun werdet, so gewiß ihr — (vergl. Röm. 8, 9; 2 Thess. 1, 6). Es liegt in dieser Redeform zugleich eine Aufforderung zur Selbstprüfung. Calov findet einen Zusammenhang mit dem vorangehenden V. 1. „Je mehr die Bosheit als bittere Wurzel entfernt wird, desto mehr schmeckt man die Süßigkeit der Güte des Herrn" (vergl. Hohel. 2, 3; 5, 13; Sir. 23, 37). — Der Ausdruck: Schmecken mit Rücksicht auf das vorangegangene Bild von der Milch und zugleich mit freier Beziehung auf Ps. 34, 9 gewählt, bezeichnet die Erfahrung von der inneren Kraft einer Sache, wie sie sich durch den Geschmackssinn zu erkennen gibt. Sehr passend wird es auf die Erfahrungen des inneren Sinnes übergetragen, der in den Gegenstand eindringt, sich mit ihm vereinigt, um ihn allseitig zu erkennen (vergl. Hebr. 6, 5; 2, 9).

7. **Daß der Herr freundlich ist.** *χρηστός* von milden, lieblich schmeckenden Speisen und Getränken, von süßem Geschmack des alten

Weines (Luk. 5, 39). Dann auf Personen übergetragen: gütig, freundlich, herablassend (Ephes. 4, 32; Luk. 6, 35). — Ὁ κύριος ist nach V. 4 der Herr Christus, der uns selbst zu sich einladet und uns die Milde seines Joches anpreist (Matth. 11, 29). Er erscheint hier als das geistliche Nahrungsmittel, dessen Genuß das neue Leben der Christen fördert und zum Worte hinzieht, das seine Offenbarung und mit ihm in gewisser Hinsicht eins ist. „Das heißt aber geschmeckt", sagt Luther, „wenn ich mit dem Herzen glaube, daß sich Christus mir geschenket hat und mein eigen ist worden, und daß mein Unglück sein, und sein Leben mein ist. Wem solches zu Herzen geht, der schmeckt es."

8. **Indem ihr zu ihm herbeikommt.** Am besten faßt man das Folgende imperativisch; so entsteht ein angemessener Fortschritt in der Gedankenentwickelung. Vorher hieß es: Nährt euch aus dem Worte Gottes und aus der Gemeinschaft Christi; daran schließt sich die weitere auf das Ziel der Sammlung einer Gemeinde Gottes blickende Ermahnung: erbauet euch als lebendige Steine zu einem Tempel Gottes. Das immer sich erneuernde Nahen zu Christo ist das Mittel und die Bedingung des Erbauens. Es schweben dabei dem Apostel Stellen wie Ps. 118, 22. 23; Jes. 8, 14; 28, 16; Luk. 2, 34; Matth. 21, 42 vor (vergl. Matth. 11, 29; Joh. 6, 37). Im Alten Testamente sind die Priester die zu Gott Nahenden, die zu ihm Herantretenden (3 Mos. 16, 1; Ezech. 40, 46; 4 Mos. 9, 13); im Neuen Testamente ist durch Christum der Zugang zu Gott allen geöffnet (vergl. Hebr. 9, 1 ff.; 7, 25; 10, 22; 11, 6; 4, 16). Man naht Christo im Gebet zu ihm, in Betrachtung seiner Person, seines Verdienstes und Amtes, in Versenkung in sein Wort, und schöpft aus ihm Gnade um Gnade im Glauben.

9. **Zu dem lebendigen Stein.** Da der Apostel von dem neutestamentlichen Tempelbau reden will, so lag es ihm um so näher, Christum als den Grundstein daran zu bezeichnen. An der Herrlichkeit dieses Grundsteins will er uns die Herrlichkeit des Baues zeigen, der darauf gegründet wird (Weiß). Ob Petrus dabei, wie Gerhard will, an die Bedeutung seines eigenen Namens gedacht habe, bleibt dahingestellt (vergl. Apostg. 4, 11; Röm. 11, 11; Eph. 2, 20; 1 Kor. 10, 4; Sach. 3, 9). Er heißt ein Stein oder Fels, weil er nach Felsenart immer einer und derselbe bleibt, gleich mächtig und unüberwindlich, wie daher auch sein Wort fest und unverrücklich ist, und weil ihn Gott zum Fundament seines geistlichen Tempels bestimmt und gesetzt hat. Warum aber ein lebendiger Stein? Der Beisatz erinnert sogleich an die Prädikate, die Petrus mit andern Bildern zu verbinden pflegt (V. 2 u. 5; 1, 13), bedeutet aber nicht nur einen geistlichen Stein, sondern deutet darauf, daß für seine Gläubigen die Felsenfestigkeit nicht Härte, sondern lautere Zuverlässigkeit, Wahrheit und Treue, daß nichts Starres und Totes, sondern lauter Licht und Leben in ihm ist. Calov: „Er ist lebendig und macht lebendig" (Joh. 5, 28; 6, 68; 14, 19 ff.; 4, 10; Apostg. 2, 28). Er durchdringt und erfüllt mit seinem Leben den ganzen Organismus der Gläubigen und hat in ihm sein Wachstum. „Damit ladet Petrus am kräftigsten ein, sich ihm zu nahen; denn die, denen Christus jetzt eine Mumie ist, können sich nicht zu ihm hingezogen fühlen" (Steiger).

10. **Der zwar von Menschen — auserwählt und köstlich ist.** ἀποδοκιμάζειν, wegschätzen, wie eine unbrauchbare Münze, ausstoßen aus einem Stande, verwerfen, hebr. מָאַס. Er wurde nicht nur von den Bauleuten verworfen, sondern von Menschen aller Art, aller Stände, Alter und Geschlechter, von Juden und Heiden. Daher ist es ganz allgemein ausgedrückt: von den Menschen, von der ganzen ungläubigen Welt. Diesem menschlichen, gegen das Göttliche feindseligen, nur auf Äußerlichkeiten gerichteten Urteil steht entgegen das allein entscheidende göttliche Urteil. Vor Gott, in seinen Augen und nach seinem Ausspruch ist er auserwählt, vortrefflich erkannt vor vielen Millionen (ἐκλεκτ. Gegensatz gegen ἀποδεδ.) und in hohen Ehren stehend (vergl. 1 Tim. 5, 21; Luk. 9, 35; Röm. 16, 13). Es ist alles an ihm gerade so eingetroffen, wie es die Weissagung voraus verkündigt hat, und Gott hat ihn selbst durch seine Auferweckung legitimiert. Indem Petrus auf Jes. 28, 16 blickt, übergeht er mehrere der dortigen Prädikate und betont nur seinen Wert bei Gott. Seine Verwerfung gereicht ihm daher so wenig zum Vorwurf, daß sie vielmehr gerade ein Hauptkennzeichen ist, woran man ihn als den wahren Messias erkennen kann.

11. **So lasset auch ihr euch erbauen** u. s. w. οἰκοδομεῖσθε (vergl. Jud. 20) als medium in reflexiver Bedeutung zu fassen. Ist Christus ein so vortrefflicher Grundstein, auf welchem der ganze Gottesbau ruht, so lasset auch ihr euch in ihn einfügen. Solche Erbauung ist etwas ganz anderes als ein paar flüchtige Gefühlserregungen; sie geht von einer festen Grundlage aus, schließt eine fortgesetzte plan-

mäßige Thätigkeit ein und fordert besonders das, daß ein jeder, der selbst fest in Jesum hinein gegründet ist, sich an den Platz hinstellen und da dem Ganzen als ein Glied einfügen läßt, wo es der Wille des großen Baumeisters verlangt. — **Als lebendige Steine,** sofern ihr lebendige Steine seid, in der Wiedergeburt (Kap. 1, 3; 2, 2) geistliches Leben aus Christo angezogen habt (vergl. Joh. 5, 26; 11, 25; 10, 28; 14, 19). Calov hebt folgende Vergleichungspunkte hervor: a. den Aufbau auf dem Grundstein. „Die andern Steine am Bau können nicht stehen, ohne auf dem Grundstein. Wir tragen ihn nicht, sondern er uns. Wenn wir auf ihm stehen und uns auf ihn verlassen, so müssen wir auch bleiben, wo er ist" (Luther). b. Die Härte und Festigkeit, um alle Anläufe der Feinde und alle Stürme auszuhalten: Bernhard sermo 61 zum Hohenlied sagt: Erhöhet auf dem Felsen stehe ich sicher gegen den Feind und alle Unfälle; es zittert die Welt, es drückt der Leib, der Teufel stellt mir nach; ich falle nicht, denn ich bin auf einen festen Felsen gegründet. c. Das Bearbeiten, Schleifen, Polieren, Anpassen der Steine. d. Das Zusammenfügen, wobei man namentlich an das Band der Liebe zu denken hat. e. Das gegenseitige Tragen. Der untere Stein trägt den oberen, dieser wieder den unteren und den Seitenstein, wie Gregor in den Homilien zu Ezech. sagt: „In der h. Kirche trägt ein jeder den andern und wird von dem andern getragen." Man vergl. jenes Gesicht bei Hermas über den Bau der triumphierenden Kirche, Hermae pastor, vis. 3. **Als ein geistliches Haus.** Nicht Apposition, sondern Wirkung und Ziel des Erbauens. Es ist richtig, was Grotius bemerkt: Beim geistlichen Bau sind die einzelnen Gläubigen sowohl lebendige Steine, mit Rücksicht auf den ganzen Tempel der Kirche, als ein geistliches Haus oder ein Tempel Gottes, aber dies ist auf unsere Stelle nicht anzuwenden, die offenbar von der Gründung eines Volkes Gottes (V. 9) handelt. Wie ein Haus ein aus verschiedenen Bestandteilen zusammengesetztes Ganze ist, so die Gottesgemeinde; wie in einem Hause ein Hausherr waltet, so der dreieinige Gott in seinem Tempel (vergl. Eph. 2, 22; 1 Kor. 3, 16; 2 Kor. 6, 16). Von den Gläubigen soll nicht ein jeder separatistisch ein eigenes Häuschen bilden; sie sollen sich zu einer Gottesgemeinschaft, zu einem geistlichen Tempel zusammenschließen. Geistlich heißt er zunächst im Gegensatz gegen den materiellen, mit Händen gebauten, sodann weil er vom Geiste gewirkt und durchwohnt ist. — **Als heiliges Priestertum,** heilige Priesterschaft[1]), ein heilige Gemeinschaft von Priestern. „Wie Jehovah im Alten Bunde sein Haus und seine Priester hat, welche ihm in seinem Hause dienen, so ist im Neuen Testamente die Gemeinde beides: sein geistliches Haus und sein heiliges Priestertum" (Wiesinger). Der Ausdruck geht auf 2 Mos. 19, 6 zurück. Was 2 Chron. 29, 11 von den Priestern und Leviten gesagt ist: Euch hat der Herr erwählet, daß ihr vor ihm stehen sollet, und daß ihr seine Diener und Räucherer seid, das gilt von allen lebendigen Christen. Alle Gläubigen des Neuen Testamentes sind mit dem Heiligen Geist zu Priestern gesalbt. — *Ἅγιον* heißt das Priestertum, sofern sie gottgeweiht, durch das Blut Christi gereinigt und eines heiligen Wandels beflissen sind. Ihre Thätigkeit besteht im Darbringen geistlicher Opfer.

12. **Um geistliche Opfer darzubringen, die Gott** u. s. w. *Ἀναφέρειν*, hinauftragen auf den Altar (vergl. V. 24; Hebr. 7, 27; 13, 15; Jak. 2, 21), sonst auch *προσφέρειν* hinzubringen zu Gott (Hebr. 5, 7). Geistlich sind diese Opfer im Gegensatz zu den Tieropfern des Alten Testaments, entsprechend dem Wesen Gottes, der ein Geist ist, und dem geistlichen Haus, worin sie dargebracht werden; sie sind vom Geiste Gottes gewirkt und müssen im Geiste dargebracht werden. Es ist dabei eine freiwillige Übergabe in den Dienst Gottes und ein Hinzunahen mit dem Geiste zu ihm notwendig. Sie bestehen vor allem darin, daß der Gläubige nach Röm. 12, 1 seinen Leib mit allen seinen Gliedern und Kräften, Augen, Ohren, Mund, Zunge, Händen und Füßen, sich selbst mit allem, was er ist und hat, seinem Gott und Heiland zum Dienste darstellt, und zwar nicht bloß einmal bei der ersten Bekehrung, sondern täglich (Luk. 9, 23). Wie sodann mit den Opfern im Alten Testamente das Räuchwerk verbunden war, so gehört zu den neutestamentlichen Opfern das Räuchwerk der Gebete (Offenb. 8, 3. 4), besonders auch das Lobopfer der Lippen (Hebr. 13, 15; Ps. 50, 14). Ferner sind darin begriffen die Opfer der Liebe und Mildthätigkeit, wenn der Christ von seiner zeitlichen Habe gerne mitteilt, das Beste des andern auch mit eigenem Verlust sucht, und selbst sein Leben für die Brüder zu lassen bereit ist (1 Joh. 3, 16; Hebr. 13, 16; Phil. 4, 18). Weil aber diese Opfer immer unvollkommen und mit mancherlei Gebrechen durchzogen sind, so können

[1]) Lachmann liest nach den Codd. A. B. C. *εἰς ἱεράτευμα* — Ziel des Erbauens.

sie Gott wohlgefällig werden nur durch den, auf welchem das vollkommene Wohlgefallen Gottes ruht. Daher der Beisatz *εὐπρόσδ. διὰ*. Letzteres ist nicht mit *ἀναφερ.*, sondern mit *εὐπροσδ.* zu verbinden und in der Bedeutung: durch zu nehmen, durch die Vermittlung Christi, nämlich durch seine Güte, Kraft, Verwendung, sein Verdienst (vergl. Eph. 1, 6).

13. **Denn es steht geschrieben** ꝛc. *διότι* hier wie 1, 16 grundangebend. Die V. 4 schon berührte Stelle Jes. 28, 16 frei mit einiger Abkürzung anführend, begründet der Apostel die Mahnung, sich durch Anschluß an Christum als geistiges Haus bauen zu lassen. — *περιέχει* für *περιέχεται*, wie manche Verba in reflexiver und dann auch passiver Bedeutung gebraucht werden (Winer, 5. Aufl. S. 291). Steiger führt dafür eine Stelle aus Josephus an. — *ἀκρογωνιαῖος λ.* ein Eckstein, der im Grunde liegt und zwei Wände des Gebäudes verbindet. Ähnlich ist Christus das Bindeglied zwischen dem Alten und Neuen Testamente und zwischen Juden und Heiden. — *ἐκλεκτ.* s. V. 4. In der prophetischen Stelle mag zunächst ein König aus dem Hause Davids gemeint sein, aber der Geist zielt doch auf den Messias, wie dies die älteren Ausleger fast einstimmig anerkennen und das Neue Testament dazu nötigt. In Jes. 8, 14 wird Jehovah selbst ein Stein des Anstoßes für diejenigen genannt, welche ihn nicht ihre Furcht sein lassen, und die Worte Ps. 118, 22 deutet der Herr selbst auf sich (Matth. 21, 42). Nicht umsonst werden die Worte *ἐκλεκτ. ἔντ.* zweimal angeführt; der Apostel zeigt damit, wie kostbar und wertvoll ihm dieser Eckstein ist. — *ὁ πιστεύων*. Der Begriff des Vertrauens ist hier vorherrschend, daher auch die Präposition *ἐπί*, nicht *εἰς* oder *ἐν*. Im Hebräischen הֶאֱמִין. auf etwas bauen, feststehen. Dort stehen die Worte: er fleucht nicht (gleich einem Furchtsamen und Verzagten, der die Waffen wegwirft). Petrus drückt es etwas allgemeiner aus, er wird nicht zu Schanden, in seiner Hoffnung nicht beschämt werden. „Der köstliche Eckstein sichert einen ewigen Gnaden- und Seligkeitsstand zu" (Roos).

14. **Euch nun, die ihr glaubet** ꝛc. Die Worte *ὑμῖν — οἰκοδομοῦντες* V. 7 fassen wir, wie die Übersetzung zeigt, mit Hofmann und Burger als vorausgeschickte Apposition zu *οὗτος*. Sie weisen darauf hin, was Christus den einen und den andern gilt. Die folgenden Worte *οὗτος ἐγενήθη* ꝛc. sagen, wozu er den einen und den andern wurde. — Hier zeigt der Apostel seinen Lesern, wie das eben angeführte Wort der Weissagung sich in Christo erfüllt habe. Sie sollten nur bedenken, was er, über dessen Wertschätzung ihr und der Ungläubigen Urteil so weit auseinandergehe, ihnen und jenen geworden sei. Ihnen, den Gläubigen, sei er *ἡ τιμή*, Gegenstand der Verehrung (denn *τιμή* ist hier ähnlich wie *δόξα, ἀρχή, ἐξουσία, μεγαλωσύνη*, 2 Petri 2, 10; Jud. 8; Kol. 1, 16; Hebr. 1, 3 als Personbezeichnung zu fassen), d. h. er gelte ihnen alles; den Ungläubigen dagegen gelte er nichts, er sei ihnen der Stein, den die Bauverständigen als unbrauchbar verworfen. So ist er denn zum Grund- und Eckstein geworden den einen, zu dem sie herzukommen sich auf ihm zu erbauen zu einem heiligen Bau. Den andern ist er, da sie ihn nicht wegzuschaffen vermögen, ein Stein des Anstoßes und ein Fels des Falles, woran sie zu Schanden werden zur gerechten Strafe dafür, daß sie dem Worte nicht glauben. In welch herrlichen Stand er dagegen sie, die Gläubigen, versetzt, das zeigt der Apostel V. 9 f. mit Worten, die zur Befolgung seiner Mahnung gewaltig antreiben. Soviel über V. 7 ff. im ganzen. Über das einzelne vergl. das Folgende.

15. **Ein Stein des Anstoßens** ꝛc. *Πρόσκομμα* Zusammenstoßen, wobei man sich verletzt, beschädigt. מִכְשׁוֹל — *σκάνδαλον*, eigentlich das Stellholz in der Falle, woran die Lockspeise sitzt, dann die Falle selbst; bildlich alles, was zu Falle bringt, was verlockend wirkt, in Sünde und Unglück stürzt. Auf das Anrennen und Anstoßen folgt das Fallen. Das Verderben, das der Unglaube sich zuzieht, bildet den Gegensatz zu der Ehre, die den Gläubigen zukommt (vergl. Luk. 2, 34; 20, 17; Matth. 21, 42—44; Röm. 9, 32). Also es ist nicht bloß das subjektive Anstoßnehmen und sich ärgern gemeint, nicht = *ἀπειθεῖν*, was aus dem Folgenden erhellt. — Statt der gewöhnlichen Lesart *οἱ προσκ.* wird wohl, da sich *οἱ* in keiner Weise befriedigend erklärt, ob man es auf das zu entfernte *ἀπειθοῦσι* zurückbezieht, oder einen neuen Satz damit beginnt, *ᾧ προσκ.* vorgeschlagen werden dürfen: an welchem sich stoßen ꝛc.

16. **Wozu sie auch gesetzt sind,** *εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν* ist auf das Hauptverbum im Vorangehenden zu beziehen, auf *προσκόπτειν*. Richtig Grotius: „Dazu sind eben die Ungläubigen von Gott bestimmt, daß sie sich stoßen, die schwersten Strafen für ihren Unglauben erleiden." *Τίθημι* wird nicht von

ewigen Beschlüssen und Verordnungen, sondern von zeitlichen Handlungen Gottes gebraucht (vergl. Joh. 15, 16; Apostg. 20, 28; 1 Tim. 2, 7; 2 Tim. 1, 11; 2 Petri 2, 6; Ps. 66, 9 in der Sept.; 1 Thess. 5, 9). Es bedeutet das Versetzen in eine bestimmte Lage, in gewisse Umstände, welche große Gefahren oft neben großen Vorteilen mit sich führen. Roos sagt darüber: „Wären jene Ungläubigen in der Kindheit gestorben oder taub, oder unter unwissenden Heiden geboren worden, so könnten sie sich nicht so stoßen. Wären Kaiphas, Judas Iscarioth und andere etliche hundert Jahre bälder geboren worden, so hätten sie sich nicht so greulich an dem Sohn Gottes versündigen können, als sie gethan haben. — Dem Menschen geschieht kein Unrecht, wenn er so gesetzt wird, nämlich zwischen unschätzbare Vorteile und fürchterliche Gefahren hinein; er soll nur die Vorteile ergreifen; er soll nur dem Worte glauben; will er's aber nicht thun, so ist seine Verdammnis ganz recht." Nachdem sie sich einmal mit freiem Willen dem Unglauben hingegeben haben, ist das Anstoßen nichts Zufälliges und Beliebiges für sie, sondern es liegt neben dem natürlichen Zusammenhang auch eine göttliche Ordnung darin, wie es unvermeidlich ist: Wer auf das Fleisch säet, muß vom Fleisch das Verderben ernten (Gal. 6, 8). Ja Gott straft Sünde mit Sünde, Unglauben mit Unglauben, wenn man die Gnade mutwillig zurückstößt und die Finsternis mehr liebt als das Licht. Hiermit verwerfen wir die Auslegungen der Calvinisten, wie z. B. Aretius erklärt: Vom Satan und ihrer angeborenen Bosheit sind sie dazu gesetzt, daß sie nicht glauben, oder wie Beza: einige seien verworfen, nicht um ihrer vorausgesehenen Sünden willen, sondern durch das Wohlgefallen des göttlichen Willens (vergl. dagegen Röm. 10, 11—18; 16, 26; 1 Tim. 2, 4; Tit. 2, 11). Ebenso ist die künstliche Erklärung des Cornelius a Lapide zurückzuweisen: Sie waren auch gesetzt zum Glauben an Christum, aber sie verweigern den Glauben, weil sie eben nicht glauben wollen. Man übersehe nicht den schon von Gerhard hervorgehobenen Parallelismus: Gott setzt Christum zum Grund- und Eckstein der τιμή für die Gläubigen; die Ungläubigen aber sind dazu gesetzt, über diesen Eckstein, der ihnen zum Fallstein wird, zu fallen (s. Weiß).

17. **Ihr aber seid — zum Eigentum bestimmt.** Mit Beziehung auf V. 5 spricht der Apostel im Gegensatz zu dem, was den Ungläubigen aus ihrer Schuld und nach gerechtem göttlichen Verhängnis widerfährt, die Herrlichkeit des Christenstandes aus. Das erste, wie auch das letzte Prädikat ist aus Jes. 43, 20 (Septuag.) genommen, die anderen Prädikate weisen auf 2 Mos. 19, 6 zurück. — *Γένος* eine durch Naturverwandtschaft verbundene Gesamtheit, ein Volksteil, der von einem Stamme herkommt. Auf die Christengemeinde angewendet, bedeutet es die Gesamtheit derer, welche aus demselben unverweslichen Samen erzeugt sind, einen geistlichen Vater haben (Kap. 1, 3. 23; 1 Joh. 5, 1). *Ἐκλεκτόν*, ähnlich der alttestamentlichen Gemeinde der Nachkommenschaft Abrahams und Jakobs, ist die neutestamentliche eine aus der großen Masse der Menschen heraus gewählte, zum Ziel der Seligkeit und Herrlichkeit bestimmte Gemeinde, wie ihr Grundstein ein *ἐκλεκτός* ist (V. 4). Eben darum, weil sie zu einem Stamme der Kinder des großen Gottes gehören, bilden sie zusammen auch eine königliche Priesterschaft. Im Hebräischen steht: Ein Königreich von Priestern, wo Gott als König der alles beherrschende und beseelende ist. Der Hauptbegriff ist der priesterliche Charakter. Ihr dürft alle frei zu Gott hinzunahen und vor ihm opfern, beten und segnen (vergl. Offenb. 1, 6; 5, 10). Weil ihr aber in Lebensgemeinschaft mit dem stehet und Abbilder dessen sein sollet, der zur Rechten der Majestät herrscht (Kap. 3, 22), so kommt euch in ihm auch eine königliche Macht, eine Herrschergewalt zu. Schon jetzt müßt ihr der Sünde nicht mehr dienen, ihr könnet mit Christo Fleisch, Welt und Teufel überwinden. Einst wird noch mehr eure Herrscherstellung an euch und an der Welt offenbar werden. Was an den Gläubigen in Israel nur in schwachen Anfängen verwirklicht werden konnte, das soll an euch vollkommen erfüllt werden (vergl. Jes. 61, 6; Ps. 148, 14). Grotius erinnert an den Ausspruch von Cicero: es sei königlich, wenn man keiner Leidenschaft diene. — *ἔθνος ἅγιον*. Wie Israel unter den vielen Weltvölkern als abgesondert und Gott geweiht (2 Mos. 19, 6; 5 Mos. 7, 6) dastand, so stehet ihr noch in höherem Sinn als heilige Gemeinde in der befleckten Welt da, ihr seid durch das Blut Christi gereinigt, durch den Geist Gottes geheiligt (Kap. 1, 2), und sollt unermüdet durch Verleugnung der Welt und wachsende Bruderliebe der Heiligung nachtrachten (Kap. 1, 22). Der letzte Ehrentitel ist *λαὸς εἰς περιποίησιν* = עַם סְגֻלָּה ein zum Eigentum erworbenes Volk (2 Mos. 19, 5; 5 Mos. 7, 6; Mal. 3, 17; Tit. 2, 14; Jes. 43, 21). *λαός* im Unterschiede von *ἔθνος* mag den Begriff der Unterordnung unter den König und der Gliederung nach Ämtern und Ständen hervorheben sollen, während bei *ἔθνος* mehr an die

Stellung nach außen und an die Volksgewohnheiten zu denken ist. Manche Ausleger nehmen *περιποίησις* aktiv für Erwerbung, wie es 1 Thess. 5, 9; 2 Thess. 2, 14; Hebr. 10, 39 gebraucht ist; das zur Erwerbung des herrlichen Gotteserbes bestimmte Volk; allein die Beziehung auf das Alte Testament und das Fehlen eines Objekts in unserer Stelle, während sonst immer ein solches dabei genannt ist, verbietet uns diese Erklärung. Wie Gott das Volk Israel sich dadurch erworben hat, daß er es aus dem Diensthaus Ägyptens ausführte, so hat er seine neutestamentliche Gemeinde sich durch das Blut seines Sohnes erworben. Es folgt nun, im weiteren Anschluß an Jes. 43, 20, die Absicht, in welcher Gott sich dieses Volk zum Eigentum erkoren und überhaupt ihm diese Vorzüge gegeben hat, nicht, daß es einen Ruhm für sich darin suche, sondern Gott verherrliche (vergl. Matth. 5, 16). Die Satzverbindung ist eine ähnliche wie V. 5 *ἀνενέγκαι*.

18. **Daß ihr verkündiget** u. s. w. *ἐξαγγ.* hinausverkündigen, das, was innerlich vorgeht, nach außen in einem weiten Umfang bekannt machen (vergl. Tit. 2, 14; Eph. 2, 10). Es muß dies geschehen durch Wort und Wandel, nicht allein von den berufenen Lehrern, sondern von der ganzen gläubigen Gemeinde. — **Die Tugenden**. *ἀρετή* kommt zwar bei den griechischen Philosophen oft vor; im Neuen Testamente nur noch Phil. 4, 8; 2 Petri 1, 3. 5. In der alttestamentlichen Stelle heißt es תְּהִלָּתִי meinen Ruhm, vergl. Jes. 42, 8. 12 (Septuag.). Die *ἀρεταί* Gottes sind, wie Gerhard richtig erklärt, die Eigenschaften Gottes, welche aus dem Werke unserer freien Berufung und aus der ganzen Heilsveranstaltung hervorleuchten. Nach dem Zusammenhang gehört dazu besonders seine Allmacht, die alle Hindernisse wegräumt, und seine Barmherzigkeit, die sich zu dem gesunkensten Sündenknecht herabläßt. Letztere hauptsächlich prägte sich in der Erscheinung Christi aus. Gläubige Gemeinden sollen nun Posaunen und Spiegel davon sein. — *καλεῖν* sonst von der Berufung zum Apostelamt (Matth. 4, 21; Mark. 1, 19; Röm. 1, 1; Gal. 1, 15; 1 Kor. 1, 1); sodann von der Aufforderung zum Eintritt in das Reich Gottes (Luk. 5, 32; 1 Kor. 1, 9; Offenb. 19, 9; Matth. 22, 14; 9, 13; Luk. 14, 24; 5, 32; Röm. 8, 30; 9, 12. 24; 1 Kor. 1, 7; 1 Thess. 4, 7; 5, 24; 2 Thess. 2, 14), nämlich in das Gnaden- und Herrlichkeitsreich (1 Thess. 2, 12; 1 Tim. 6, 12; Hebr. 9, 15; 1 Petri 5, 10). Diese Aufforderung vermittelt sich gewöhnlich durch die Predigt des Evangeliums, geschieht aber auch dadurch, daß Gott den Menschen persönlich anspricht, ihn beim Namen ruft (1 Mos. 12, 1; 2 Mos. 31, 2; Jes. 13, 3; Apostg. 9, 4), und kräftig durch seinen Geist in seinem Herzen wirkt. Der Berufende ist hier wie sonst Gott der Vater, der Gott aller Gnade (1 Kor. 1, 9; Gal. 1, 15; 1 Petri 5, 10). Er realisiert so in der Zeit den vorzeitlichen Akt der Erwählung. — Die Finsternis ist nach Flacius das Reich der Finsternis nnd jener höchst traurige Zustand des Menschen, in welchem alle sich befinden, ehe sie zu Christus kommen. Sie umfaßt sowohl den Mangel an Gotteserkenntnis, als die höchste Ungerechtigkeit, die Knechtschaft des Satans, dann endlich alle Arten von Strafen, den Zorn und Fluch Gottes, wir können hinzusetzen die Angst und Unruhe im Gewissen. Da dies Bild im Alten Testamente auch von den Juden gebraucht wird (Ps. 107, 10; Jes. 9, 2), so liegt hierin kein Fingerzeig, daß Petrus an ehemalige Heiden schreibe. Ihr gegenüber steht das wunderbare Licht Gottes, der selbst ein Licht ist in seinem Wesen. Er versetzt die Gläubigen in seine heilige und selige Lichtesgemeinschaft; ihr Verstand wird darin erleuchtet, ihr Wille geheiligt, ihr Gewissen mit Ruhe erfüllt. Es ist ein wunderbares Licht seinem Ursprung, seinem Inhalt und seiner Wirkung nach, indem es aus Sündern Gottes Kinder macht. Roos: „Es entdeckt wunderbare Dinge und kann von keinem Weltmenschen gesehen werden." De Wette vergleicht den Zustand eines aus langer Finsternis an das Licht des Tages Hervortretenden.

19. **Die ihr ehemals — zu Gnaden aufgenommen seid.** Das Gefühl der Dankbarkeit muß erhöht werden durch die weitere Erinnerung an das, was die Leser des Briefes einst waren. Petrus citiert in freier Weise die Stelle Hos. 2, 23. Dort heißt es, das Volk in seiner damaligen Beschaffenheit sei kein Volk Gottes, aber in der messianischen Zeit werde Gott wieder zu ihm sprechen: „Du bist mein Volk." Offenbar spricht der Prophet vom Volk Israel. Die Verheißung wurde erfüllt, so oft eine jüdische Gemeinde zum Christentum übertrat. Wäre, sagt Weiß, wirklich an die Stelle des Volkes Israel ein neues Volk, ein aus Heiden und Juden gemischtes oder gar vorzugsweise aus Heiden bestehendes Christenvolk gemeint, so wären jene Verheißungen nicht erfüllt, oder doch nur in einer Weise erfüllt, die ähnlich, wie es bei Paulus geschieht, motiviert werden müßte. — *Οὐ λαός* nicht nur kein Volk Gottes, sondern das gerade Gegenteil davon. — *Ἐλεηθέντες*. „Der Aorist bezeichnet das historische Faktum,

den Akt der göttlichen Erbarmung als wirklich eingetreten" (Steiger). — *Οὐκ ἠλεημένοι*, lange Zeit vorher waren sie unter den Gerichten Gottes der Sünde und ihren Verderbensfrüchten überlassen.

**Dogmatische und ethische Grundgedanken.**

1. Es wäre eine falsche Vorstellung vom Wesen der Wiedergeburt, wenn man meinte, es fließe aus diesem Zustand alles Gute von selbst heraus, wie das Wasser aus einer starken Quelle; der neue Mensch bedarf des stetigen Wachstums nach allen seinen Kräften. Das Licht seiner Erkenntnis muß sich erweitern und vertiefen, sein Wille muß fester, entschiedener werden, die Liebe, Hoffnung, Geduld und andere Tugenden müssen zunehmen (Hebr. 6, 1; Eph. 4, 15; 1 Thess. 4, 1. 10; Phil. 3, 12). Dazu sind Ermahnungen von andern nötig, und jeder Wiedergeborene muß sich, freilich in evangelischer Weise, da das Fleisch immer dem Geiste widerstrebt, auch einen Zwang zum Guten anthun. „Ein Christ ist im Werden, nicht im Wordensein. Wer derhalben ein Christ ist, der ist nicht ein Christ; d. h. wer sich dünken läßt, er sei schon ein Christ worden, da er nun ein Christ werden soll, der ist nichts. Denn wir strecken uns nach dem Himmel, sind aber noch nicht in dem Himmel" (Luther).

2. Das Christentum ist mit einer stückweisen oberflächlichen Besserung nicht zufrieden, es fordert eine unnachsichtliche Strenge gegen den alten Menschen, wobei das Unlautere in jeglicher Gestalt aufgedeckt und bekämpft werden soll (V. 1). Der Fortgang des Christenlebens entspricht genau seinem Anfang. Wer aus dem geistlichen Schlaf in der ersten Buße erweckt worden ist, muß alle Tage wieder von neuem aus dem Schlaf aufstehen; wer Jesum durch den Glauben angezogen hat, muß ihn täglich noch völliger anziehen. Dies ist notwendig, weil der alte Mensch noch neben dem neuen da ist, wenngleich die Herrschaft von jenem gebrochen ist.

3. Das Nahrungs- und Förderungsmittel des neuen Menschen ist kein anderes, als dasjenige, dem er seine Entstehung verdankt. Er muß aus Gott, seinem Geist und Wort wachsen. Es ist eine gefährliche Sache, wenn jemand sich dünken läßt, er habe von dem Worte Gottes innerlich so viel gefaßt, daß er des äußerlichen Wortes nicht mehr bedürfe. Wer dieses verachtet, dem kann Gott bald sein Licht und seine Kraft so entziehen, daß er seine Einbildungen und Träume für göttliche Offenbarungen ansieht. — „An seiner Liebe zum Worte," sagt Wiesinger, „hat der Christ einen Maßstab seiner Liebe zum Herrn; seine persönliche Erfahrung von der Liebe des Herrn ist es, die ihn zum Worte hinzieht, und was er sucht, ist die immer reichere, tiefere Erfahrung der *χρηστότης* des Herrn. Ein Forschen, das von diesem Impuls persönlicher Gemeinschaft mit dem Herrn geleitet ist, trägt in sich selbst seine Norm und sein Korrektiv, eine das Mannigfaltige des Schriftinhalts in ein Lebenscentrum zusammenfassende und vor Veräußerlichung und Zersplitterung desselben bewahrende Macht."

4. Zu einem geistlichen Hause, einem Tempel gehört auch ein priesterliches Volk (V. 4). „Die neutestamentliche Priesterweihe besteht darin, daß wir das auf Golgatha gebrachte und in den Gnadenmitteln uns an- und dargebotene wahrhaftige Sünd- und Sühnopfer in der Selbsthingabe wahrhaftigen Glaubens ergreifen. Erst Sündopfer, dann Brandopfer, dann Dankopfer, so daß niemand Gott zu Dienst und Lobe leben kann, er habe denn im wahrhaftigen Brandopfer des Glaubens das wahrhaftige Sündopfer Christi ergriffen, daß aber, wo dieses geschehen ist, auch das ganze Leben von innen heraus ein einziges Dankopfer, ein einiger Gottesdienst werden muß. Das rechte Brandopfer ist fortan Buße und Glaube, in welchen ein Mensch alle Tage mit dem rechten Sündopfer Christi stirbt und wiederum lebendig wird, und sich und sein ganzes Leben im Feuer des Heiligen Geistes läuternd und reinigend und verzehrend von Gott in Besitz nehmen läßt" (Kliefoth). Das allgemeine Priestertum der Christen ist nur von bekehrten, gläubigen, lebendigen Christen zu verstehen und will sagen, es gebe keinen Stand unter den Menschen, dem die ausschließliche Heilsvermittelung zukomme. Luther hat diese Lehre in Verbindung mit der Rechtfertigungslehre kräftig hervorgehoben und Spener aufs neue geltend gemacht. Daß Gott daneben ein Amt der Gnadenmittel für die Kirche gestiftet hat, einen bestimmten, gewissen Personen zu befehlenden Dienst, folgt aus 2 Kor. 3, 11; Eph. 4, 11; 1 Kor. 12, 28; Matth. 28, 19. 20; Jak. 3, 1; 1 Kor. 14, 5.

5. Auf den geistlichen Opfern der neutestamentlichen Priester ruht nur um Christi willen das göttliche Wohlgefallen; wo man diese Wahrheit ernstlich glaubt, da kann weder Selbstgerechtigkeit, noch ihre Zwillingsschwester, Verzagtheit, aufkommen.

6. Das Wesen Christi spiegelt sich in den Gläubigen. Sie sind (V. 5) Steine, Tempel, Priester. Jeder Stein ist gleichsam wieder

ein Tempel für sich; viele Gotteshäuser bilden eine Kirche Christi.

7. Von einer Prädestination einzelner Menschen zum Unglauben, zur Sünde und Verdammnis weiß die Heilige Schrift nichts, wiewohl sie lehrt, Gott habe (zeitweise) alles beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich aller erbarme (Röm. 11, 32).

8. Aus V. 9 ist, wie die Reformatoren gethan haben, der wahre Begriff der christlichen Kirche zu schöpfen, welcher aber auf die jetzige entartete Christenheit nur in einem kleinen Bruchteile derselben paßt. Die Gottlosen sind nur dem Schein und Namen nach, nicht in der Wahrheit, Glieder der Kirche.

9. Aus V. 9 sehen wir auch, daß das Neue Testament keinen Gegensatz gegen das Alte bildet, wenn dieses in seinem Kern betrachtet wird; Petrus faßt beide einheitlich zusammen, hebt aber zugleich die Geistlichkeit und Innerlichkeit des Christentums überall hervor, indem er von einem geistlichen Hause, von geistlichen Opfern, lebendigen Steinen redet, so daß das Alte Testament als eine von Gott geordnete Vorstufe und Vorhalle des Neuen erscheint. Die gegensätzliche Seite des Neuen Testaments gegen das Alte geltend zu machen, war dem Apostel Paulus vorbehalten.

### Homiletische Andeutungen.

V. 1. Welche Stücke sind es, die der Bruderliebe den Tod bringen, die daher mit allem Ernst bekämpft und abgelegt werden müssen? — Das Wachstum in der christlichen Vollkommenheit: a. der Boden desselben, b. die Notwendigkeit, c. die Mittel des Wachstums. — Die Lust zu den göttlichen Gnadenmitteln zugleich ein Kennzeichen und eine Aufgabe des neuen Menschen. — Das Fundament, worauf alle christlichen Ermahnungen ruhen. — Die wahre Kirche die Mutter, welche ihre Kinder mit der lauteren Milch des göttlichen Wortes tränkt. — Jesus das Labsal, die Wonne der Sünder im Leben, Leiden und Sterben. — Christus der lebendige Stein, der ewig lebt und die Seinen belebt. — Christen sind lebendige Steine am Bau des Reiches Gottes: 1) Was will dies sagen? 2) Was ist dabei nötig? 3) Was haben sie für einen Gewinn davon? — Der Christenstand eine heilige Priesterschaft: 1) Ihre Würde, 2) ihre Obliegenheiten. — Die zweifache Bestimmung des Ecksteins der Kirche. — Von den Gefäßen des Zorns, die zugerichtet sind zur Verdammnis. — Das auserwählte Geschlecht der Kinder Gottes: 1) Ihre Auswahl, 2) ihre Bestimmung. — Nur Gottes Volk ist ein wahres Volk.

Starke: Die Wiedergeburt liegt zu Grunde bei Bestrafung der Sünden; denn daher muß alle Kraft zur Unterlassung des Bösen genommen werden. — Wer diese und jene Schoßsünde, zu welcher er nach seiner natürlichen Unart, Gewohnheit und Lebensart geneigt ist, noch immer gern an sich behalten will, beweist gewiß noch keinen rechten Ernst in der Heiligung. — Die Sünde ist eine Erzbetrügerin; ein jeder hüte sich, daß er sich nicht betrügen lasse, und was böse und schädlich ist, nicht für gut und heilsam erkenne. — Je länger und je mehr man die süße Milchspeise des Evangeliums genießt, je mehr nimmt man am Geiste zu. — Der Glaube ist es, wodurch wir einigermaßen schmecken, wie gnädig, gütig und freundlich unser Gott sei (Ps. 34, 9). — Wer Gottes Freundlichkeit schmeckt, muß es auch erweisen im liebreichen Umgang mit dem Nächsten. — Wohl gebaut auf Christum! wer will diesen Tempel einreißen? (Matth. 16, 18). In diesem Tempel laß dein Gebet und Opfer fleißig rauchen. — Gute Werke gefallen Gott nicht der Vollkommenheit wegen, sondern durch Christum, den Geliebten, denn sie sind in Gott gethan (Joh. 3, 21). — Siehe den Grund und die Ordnung des Heils; jener ist Christus, diese der Glaube an ihn: beides muß verbunden sein, sonst ist das Heil verloren (Joh. 3, 36). — Wer Christum verwirft, läuft zwar so an, daß er das Leben darüber verliert, ihm aber und seiner evangelischen Wahrheit kann es so wenig schaden, als einem wohlbefestigten Eckstein das Gegenlaufen. — Große Herrlichkeit der Gläubigen, sie trösten sich des und sind fröhlich im Leben und Sterben. — Bist du unbekehrt, so bist du Gott ein Greuel; wo aber bekehrt, so bist du ihm lieb und angenehm.

Lisco: Die rechtschaffene Buße: a. ihr Wesen, b. der Beweggrund dazu. — Die selige Gemeinschaft mit Jesu Christo. — Die erhabene Würde der christlichen Gemeinden. — Das Glaubensleben des Christen. — Des Himmelreichs ewig unumstößlicher Grund. — Christus steht zu den Menschen in entgegengesetztem Verhältnis. — Die Ermahnung des Apostels, uns zu bauen.

## Kap. 2, 11—17.

Inhalt: Ermunterung, die Gnadenerwählung zu bewähren in den mancherlei Verhältnissen unseres Pilgerlebens, zunächst im Verhalten gegen die vorgesetzten Obrigkeiten.

11 Geliebte, ich ermahne euch, als Gäste und Fremdlinge, daß ihr euch enthaltet[1]) der
12 fleischlichen Lüste, welche wider die Seele streiten, *indem ihr euren Wandel unter den

[1]) Tischendorf liest in der 8. Ausg. des N. T. ἀπέχεσθαι, während die Lesart ἀπέχεσθε auch gute Zeugen für sich hat.

Heiden gut führet, damit sie über eben den Dingen, worüber sie euch als Übelthäter lästern, um eurer guten Werke willen, wenn sie genaue Einsicht davon genommen haben[1]), Gott verherrlichen am Tage der Heimsuchung. *Seid demnach unterthan aller menschlichen Ordnung, um des Herrn willen, sei es dem Könige, als dem Oberherrn, *oder den Befehlshabern als solchen, die durch ihn gesendet werden zur Bestrafung der Übelthäter, zur Belobung aber derer, die Gutes thun. *Denn so ist es der Wille Gottes, daß ihr im Gutesthun verstopfet die Unwissenheit der thörichten Menschen, *als Freie und nicht als solche, welche zum Deckmantel der Bosheit die Freiheit brauchen, sondern als Gottes Knechte. *Ehret alle, liebet die Brüder, fürchtet Gott, den König ehret. 11 12 13 14 15 16 17

## Exegetische Erläuterungen.

1. **Ich ermahne euch** u. s. w. Der Apostel ermahnt hier mit Beziehung auf Kap. 1, 1 aus dem Grunde des Pilgrims-Verhältnisses zur Reinigung der Seele und zum guten Wandel unter den Heiden. — *παροίκους* ist mit *ἀπέχεσθαι* zu verbinden. *πάροικ.* = wer als Fremder, als Beisasse in einem Land oder einer Gemeinde lebt; *παρεπίδημ.* wer nur auf kurze Zeit, auf einer Reise sich an einem fremden Ort aufhält (s. Kap. 1, 1. 17). — Von ihrem gegenwärtigen Zustand aus erinnert er sie an das allgemeine Los der Menschen auf Erden. „Wir stehen nach Leib und Seele außerhalb des Vaterlandes; es ist nichts Beständiges auf Erden" (Calov). Dauernde Freuden und Güter gibt es nur in der wahren Heimat. Auch geziemt es euch als Fremdlingen, denen, unter welchen ihr wohnet, keinen Anstoß zu geben. — *ἀπέχ.* fordert noch mehr als das *μὴ συσχημ.* (Kap. 1, 14), nämlich eine innere und äußere Enthaltsamkeit. — *σαρκικαὶ ἐπιθυμ.* = *ἐπιθυμ. τῆς σαρκός* (Eph. 2, 3; 2 Petri 2, 18) = *κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι* Tit. 2, 12; vergl. 1 Joh. 2, 16). Im engeren Sinne bedeutet es alle die Begierden und Triebe, welche in angenehmen sinnlichen Empfindungen, in Ergötzlichkeit der Sinne, wie im Essen und Trinken, in Unzucht und Unkeuschheit ihre Weide suchen. Diese mögen hier zunächst gemeint sein, aber auch in weiterem Sinn die Lüste, welche ihren Sitz mehr in der Seele als im Leibe haben, z. B. Haß, Abgötterei, Zorn, Wissenshochmut, Geiz (vergl. Gal. 5, 19; 1 Kor. 3, 3; Röm. 8, 6; Eph. 2, 3; Kol. 2, 18). Also überhaupt alle Erscheinungen und Bewegungen der menschlichen Selbstsucht. Es heißt von ihnen: Sie streiten wider die Seele, sie liegen wider sie zu Felde, umlagern und bekämpfen sie. Großes Wort, sagt Bengel (vergl. Jak. 4, 1; Röm. 7, 23). Es soll nicht zur näheren Erklärung der Lüste, sondern zur Schärfung der gegebenen Ermahnung dienen. — *κατὰ τῆς ψυχῆς.* Es handelt sich hier nicht um den von Paulus geschilderten Gegensatz zwischen Fleisch und Geist (Röm. 7, 14 ff.; Gal. 5, 17); auch ist es nicht mit Calov und Steiger so zu verstehen: sie streiten gegen die Natur der wiedergebornen Seele. Der Satz lautet ganz allgemein, und *ψυχή* bedeutet sonst das Prinzip des persönlichen Lebens. Die Seele ist es (Kap. 1, 9), welche gerettet und nach Kap. 1, 22 durch den Glauben geheiligt werden soll. Durch die fleischlichen Lüste wird das Seelenleben verdeckt, verletzt und getötet (vergl. Matth. 10, 39; Luk. 17, 33; Matth. 16, 25).

2. **Indem ihr euren Wandel — gut führet.** *ἀναστροφή* (Kap. 1, 14). — *ἔχοντες.* Wenn man nicht *ἀπέχεσθε* liest, sollte der Akkusativ stehen, allein es kommt auch sonst vor, daß Partizipien, wenn sie vom regierenden Verbum entfernt stehen, in einem abnormen Kasus erscheinen; der Gedanke wird durch den casus rectus stärker hervorgehoben (s. Winer § 64, 2). Christen stehen einer ungöttlichen Welt gegenüber, sie sollen sich als ein Salz und Licht der Welt beweisen (Matth. 5, 16), von welcher sie scharf beobachtet werden. — *ἐν τοῖς ἔθνεσιν* ist ein Fingerzeig, daß der Brief an Judenchristen gerichtet ist. Vielleicht werden, wie Weiß bemerkt, die ungläubig bleibenden Juden auch zu den *ἔθνη* gerechnet. — *καλήν.* In der Anschauung des Griechen, welche einen tieferen Grund hat, waren Unsittlichkeit und Häßlichkeit Wechselbegriffe, und ebenso Sittlichkeit und Schönheit.

3. **Worüber sie — lästern;** *ἐν ᾧ* nicht: anstatt daß, sondern in eben demselben Stück und in derselben Veranlassung, in welcher, um deren willen sie euch lästern. Es ist zu verbinden mit *δοξάσωσι* (vergl. Kap. 3, 16). Gerade der gute Wandel der Christen, ihre christlichen Werke, die man oberflächlich beurteilte, denen man schlimme Beweggründe unterschob, waren bei den Heiden Anlaß zur Verleumdung und Verfolgung. Das *ἐν ᾧ* wird durch *καλὰ ἔργα* näher erklärt, vergl. in sprachlicher Hinsicht Röm. 2, 1. — *καταλαλ.*

[1]) Tischendorf zieht die Lesart *ἐποπτεύοντες* vor.

ὑμῶν ὡς κακοπ. Tertullian sagt: Wenn die Tiber an die Mauern der Stadt heraufsteigt, wenn der Nil nicht die Felder bewässert, wenn ein Erdbeben kommt, wenn Hunger, wenn Pest da ist, so heißt's sogleich: vor die Löwen mit den Christen.

4. **Um eurer guten Werke willen — verherrlichen.** ἐποπτεύσαντες geht auf das ἐν ᾧ zurück, aus welchem τοῦτο zu supplieren ist. Es bedeutet: genau auf etwas hinsehen, um es zu durchschauen. So wurde es bei den Mysterien gebraucht von denen, welche tiefere Aufschlüsse erhielten (vergl. Kap. 3, 2; Eph. 3, 4). Dem oberflächlichen Auge erschien die Bruderliebe der Christen als ein geheimer, staatsgefährlicher Bund, ihre Entschiedenheit als Halsstarrigkeit, ihr himmlischer Sinn als Haß des Menschengeschlechts, wie wir aus Tacitus sehen. Ihr Brechen mit den väterlichen sündlichen Gewohnheiten wurde als Verachtung und Verwerfung aller menschlichen Ordnungen angesehen (vergl. Kap. 2, 19. 20; 3, 10—12. 17; 4, 15; 2, 14). — Eine bestimmte Andeutung der Zeit, etwa der neronischen oder gar der trajanischen Christenverfolgung kann hier nicht mit Grund gefunden werden. — ἐκ τῶν καλ. ἔργ. mit δοξάσ. zu verbinden, um der guten Werke willen, aus denselben heraus. — δοξάσ. Calvin sagt richtig: man habe nicht darauf hinzuarbeiten, daß die Ungläubigen gut von uns reden und denken, sondern man müsse die Ehre Gottes vor Augen haben. Bei näherer Einsicht werden jene dahin geführt werden können, daß sie Gott, dessen Kinder die Gläubigen genannt werden, die Ehre geben müssen. Petrus hat ohne Zweifel den Ausspruch Jesu Matth. 5, 16 vor Augen. Roos bemerkt hierzu: „Man darf in diesem Fall nicht immer ein eigentliches Lob Gottes erwarten. Wenn die Leute nur die guten Werke loben, so preisen sie den himmlischen Vater als den Urheber derselben, gleichwie derjenige, der die guten Sitten eines Kindes lobt, den Erzieher desselben lobt. Wenn auch die Leute den Glauben der Kinder Gottes für Aberglauben und Thorheit halten, so können sie doch ihre Werke loben und dadurch Gott Herrlichkeit geben." Ein Beispiel für jenes δοξάζειν gibt Justin der Märtyrer. Er bekennt von sich, als er noch Heide gewesen sei, habe er gedacht, es sei unmöglich, daß die Christen jenen unnatürlichen Lastern ergeben seien, deren sie beschuldigt werden, da sie doch so standhaft für Christum in den Tod gehen.

5. **Am Tage der Heimsuchung.** ἐπισκοπή, ἐπισκέπτεσθαι = פָּקַד bedeutet ebensowohl ein gnädiges Einkehren Gottes (1 Mos. 21, 1; 50, 24; 2 Mos. 3, 16; 4, 31; 1 Sam. 2, 21; Hiob 7, 18; Luk. 1, 68. 78; Apostg. 15, 14), als ein gerichtliches, strafendes Aufsuchen (Jer. 9, 24. 25; 44, 13; 46, 25; 9, 9; Ps. 59, 6; 2 Mos. 20, 5). Ein Teil der Ausleger entschließt sich für das erstere, ein anderer für das zweite. Am besten nimmt man beides zusammen, da der Apostel selbst keine nähere Erklärung gegeben hat, und da beides, Gnaden- und Zornesheimsuchungen, oft verbunden sind. Wie Ungläubige durch Leiden dazu kommen sollen, Gott zu verherrlichen, ist kein unlösbares Rätsel, indem die Erfahrung lehrt, daß zur Zeit schwerer Gerichte auch harte steinerne Herzen bisweilen zerschmolzen werden. Das Wort ἡμέρα geht, wie sonst oft, auf längere Zeiträume, als auf eine Zeit von 24 Stunden. Vom jüngsten Tag, wie Beda will, ist hier nicht die Rede, ebensowenig nach Roos von einer Untersuchung des Lebens der Gläubigen von seiten der Welt.

6. **Seid demnach unterthan aller menschlichen** u. s. w. Von einer ganz allgemeinen Vorschrift über den Wandel unter den Heiden, steigt der Apostel, veranlaßt durch die häufigste Lästerung, als seien die Christen staatsgefährliche Leute, als wollten sie alle Bande der Gesetze von sich werfen, herab zu den gewöhnlichsten Pflichten, zur Ermahnung, sich der weltlichen Obrigkeit unterzuordnen, und die christliche Freiheit nicht zu mißbrauchen. Ὑποτάγητε. Der Aorist Pass. steht manchmal für das Medium. S. Winer. — οὖν geht zunächst auf V. 12, dann auf V. 11 zurück[1]). πάσῃ ἀνθρωπ. κτίσει. Das Wort κτίσις wird sonst, wie κτίζειν gewöhnlich von göttlichen Schöpfungen und Einrichtungen gebraucht, oder es bezeichnet ein Geschöpf; hier zeigt der Beisatz ἀνθρωπ., daß es überhaupt eine Stiftung und Einsetzung, abgesehen von ihrem Ursprung, bedeutet. Es ist verwirrend, wenn man hier bei κτ. den Begriff der göttlichen Weltordnung festhalten will. Der Apostel will mit ἀνθρ. der Einwendung begegnen, ein Christ dürfe vermöge seiner christlichen Freiheit nur den unmittelbar von Gott eingesetzten Obrigkeiten gehorchen, da solchen menschlichen Stiftungen viel Sündhaftes anhänge. Zugleich soll dadurch die Gottesordnung des Staates von der christlichen Gemeinde Kap. 2, 5 unterschieden werden. Es wird damit die mittelbar göttliche Einsetzung der Obrigkeit nicht geleugnet, wie sie Paulus (Röm. 13, 1. 2. 4) hervorhebt. Flacius be-

[1]) οὖν fehlt in ℵ A. B C. u. a., und wird von den Neueren gestrichen.

merkt richtig: Es heißt eine menschliche Ordnung, deswegen, weil die Weltverfassungen nicht in einem besonderen Wort Gottes ihren Grund haben, wie die wahre Religion, sondern mehr von Menschen und ihrer Thätigkeit geordnet sind, wie es wenigstens uns erscheint, die wir das verborgene Walten Gottes nicht sehen. Fällt dieser Brief in Neros Zeit, so fällt auch daher ein Licht auf die Wahl dieses Prädikats. Vielleicht schwebte dem Petrus hierbei das Wort seines Herrn vor Matth. 17, 26. 27. Luther erklärt mit Rücksicht darauf so: „Ob ihr gleich in allen äußerlichen Dingen frei seid (so ihr Christen seid) und nicht mit Gesetzen gedrungen werden sollt, weltlicher Obrigkeit unterworfen zu sein (sintemal dem Gerechten kein Gesetz gegeben ist), so sollt ihr doch gleichwohl von euch selbst es willig und ungezwungen thun, nicht als müßtet ihr es von Not wegen halten, sondern Gott zu gefallen und dem Nächsten zu Dienst. Also hat auch Christus selbst gethan, als wir lesen Matth. 17." — *πάσῃ*, mag es eine heidnische, jüdische oder christliche Obrigkeit, mag es diese oder jene Verfassung sein — **um des Herrn willen,** es ist hier wie V. 3 und sonst bei Petrus Christus zu verstehen. Aus schuldiger Rücksicht auf ihn, dem sie sonst Unehre machten, sollen sie menschlicher Ordnung sich unterordnen. — Von den politischen Gewalten, denen der Christ zu gehorchen habe, werden zwei Klassen angeführt, die des Königs oder Kaisers, und die seiner Gesandten und Stellvertreter. Juden und Griechen nannten den römischen Imperator König. — *ὡς ὑπερέχ.* *ὡς* bezeichnet einen bekannten Grund. *ὑπερέχ.* er hat die höchste souveräne Gewalt auf Erden. Anders 1 Tim. 2, 1. Bengel richtig: supereminens. — *αὐτοῦ* geht natürlich auf *βασιλεῖ*, nicht auf *κύριος*. „In den untergeordneten Obrigkeiten muß man den König, in dem König Gott selbst anschauen und verehren" (Gerhard). Der sittliche Zweck aller obrigkeitlichen Gewalt ist Bestrafung der Übelthäter und lobende Anerkennung der Guten (vergl. Röm. 13, 3. 4). Calov führt den Plato an: durch Belohnungen und Strafe werde der Staat zusammengehalten, und aus Cicero die Äußerung Solons: der Staat werde dann am besten regiert, wenn die Guten durch Belohnungen gelockt, die Bösen durch Strafen eingeschränkt werden. — *Ἐκδίκησις*, nicht Gesetzesvollzug, sondern Strafe, Rache. — *Κακοποιῶν* in allgemeinem, objektiv sittlichem Sinn zu nehmen und aus Kap. 4, 15 zu erklären, wo von Mördern und andern Übelthätern die Rede ist. Eine Beziehung auf die Bezeichnung der Christen bei Sueton und Tacitus, als wären sie Staatsverbrecher, liegt durchaus hier fern. Wie hätte der Apostel diesen Ausdruck für die Christen unterschreiben können! Es folgt dabei aus unserer Stelle nichts für die Zeitbestimmung des Briefs. — *Ἔπαινος*, Anerkennung durch Wort und That, Belobung, Schirmung, Förderung.

7. **Denn so ist es der Wille — Menschen.** Gerhard: „Gesetzt, daß ihr durch eure Unschuld und euren Gehorsam das nicht erreichen könnet, daß andere sich zu Gott bekehren oder Gott preisen, so wird doch das nach dem Willen Gottes erreichbar sein, daß ihr den Lästerern den Mund stopfet. — *Οὕτως ἐστί*, so verhält es sich mit dem Willen Gottes. — *Φιμοῦν* von *φιμός*, Maulkorb, den Mund verschließen, stopfen (vergl. 5 Mos. 25, 4; Sir. 20, 31). — Die Unwissenheit kam aus der Verderbnis des Herzens und wirkte wieder auf diese ein (Kap. 2, 12; 1 Kor. 15, 34; Joh. 16, 3). Sie war eine bald mehr, bald weniger verschuldete. Paulus setzt das Verständnis des göttlichen Willens dem Zustand der Unwissenheit gegenüber (Eph. 5, 17). Weil sie blind sind in göttlichen Dingen, so können sie auch unsern Lebenswandel nicht verstehen.

8. **Als Freie — brauchen.** *Ὡς ἐλεύθ.* ist wohl am besten als Vordersatz zum Folgenden zu ziehen, jedoch nur zum ersten Glied der Ermahnung *πάντας τιμήσ.*. Wäre es mit V. 15 zu verbinden, so müßte es *ἐλευθέρους* heißen. Eine andere Bewandtnis hat es V. 12. Jene Unterwerfung und die wahre Freiheit des Christen sind keine unvereinbaren Gegensätze. Denn diese, welche auf der Erlösung durch Christum beruht, ist von geistiger Natur, sie macht los von Sünde und Irrtum, von Welt und Satan, und bindet uns durch das Band der Liebe an Gott und sein Wort (vergl. Joh. 8, 32; Röm. 6, 18. 22; Gal. 5, 13; 2 Petri 2, 19). Im folgenden schneidet Petrus den Mißverstand und Mißbrauch der Freiheit ab. Die Gnostiker mißbrauchten die christliche Freiheit zu allerlei Schändlichkeiten und Verbrechen. Die Juden wollten unter Berufung darauf, daß sie das Eigentumsvolk seien, frei von den Gesetzen der Heiden sein. Deswegen heißt es: nicht als solche, welche zum Deckmantel der Bosheit die Freiheit nehmen. Ob dabei, wie Cornelius (u. a.) will, auf das weiße Taufgewand hingewinkt werde, das auch Symbol der durch Christum erlangten Freiheit war, bleibt dahingestellt. — *Ἐπικάλυμμα* = *παραχάλυμμα*, was hingelegt wird, um etwas zuzudecken; daher Deckmantel, Vorwand. —

Luther: „Wenn die christliche Freiheit gepredigt wird, so fallen herein die ruchlosen Herzen, die ohne Glauben sind, und wollen darum gute Christen sein, daß sie des Papstes Gesetze nicht halten.“ — *Κακία* nicht mit Wiesinger nur von dem Ungehorsam gegen die Obrigkeit, sondern allgemeiner zu fassen, wie auch der Gegensatz, das *ἀγαθοπ.* ein weiterer Begriff ist. — *Δοῦλοι θεοῦ.* Gott dienen, sagt Augustinus, ist die höchste Freiheit. Wozu Israel im ganzen bestimmt war, das öfters ein Knecht Gottes heißt (Jes. 44, 1. 21; 48, 20; Jerem. 30, 10); was Jesus in besonderem Sinne war, wie er mit Vorliebe von Petrus genannt wird (Apostg. 3, 13. 26; 4, 27. 30), das soll an jedem Gläubigen des Neuen Testamentes realisiert werden.

9. **Ehret alle** ꝛc. Die Hauptstücke eines guten Wandels unter den Heiden werden nun kurz zusammengefaßt nach den verschiedenen Beziehungen, in welchen sie stehen. — *Τιμήσατε*, der Aor. Imp., von Handlungen, die vorübergehen und unverzüglich eintreten sollen, oder nur einmal vorzunehmen sind (Winer § 44, 5), **Alle**, nicht nur die Obersten, sondern alle Menschen. Im Verhältnis zu Gleichgestellten beweiset jedem die Ehrerbietung, die ihr ihm als einem Geschöpf Gottes (Jak. 3, 9) und als einem Erlösten Jesu Christi schuldig seid (vergl. Kap. 5, 5. 6; 3, 8; Matth. 20, 26; 23, 12; Luk. 14, 11; 18, 14; 22, 26. 27; Mark. 10, 43. 44). Die Stelle Ps. 15, 4 richtig übersetzt, streitet nicht gegen diese Ermahnung. Paulus nimmt bei der ähnlichen Ermahnung auf die bürgerliche Stellung und persönliche Tüchtigkeit Rücksicht (Röm. 13, 7). In unserer Stelle eine Einschränkung hinzuzusetzen, ist Willkür. *Τιμᾶτε* von *τίω* schätzen, den Wert einer Sache oder Person bestimmen und bezahlen. — *Ἀδελφότης*, die Brüderschaft als ein Ganzes gefaßt, alles, was Bruder ist und heißt (vergl. Kap. 1, 22). Weil eine solche Gesinnung der Wertschätzung aller und der Bruderliebe nur aus der rechten Stellung zu Gott entspringen kann, so folgt die Ermahnung: Fürchtet Gott (vergl. Kap. 1, 17). Die heilige Scheu vor der Majestät Gottes ist besonders am Platz bei der Versuchung zum Mißbrauch der christlichen Freiheit. „Wer Gott fürchtet, seine Brüder liebt und das ganze Menschengeschlecht mit gebührender Liebe umfaßt, der wird auch den Königen ihre Ehre geben“ (Calvin). Wahrscheinlich hat Petrus Spr. 24, 21 im Auge, wo sich dieselbe Stellung zwischen Furcht Gottes und Ehrfurcht gegen den König findet. Weiß erinnert an Matth. 22, 21.

**Dogmatische und ethische Grundgedanken.**

1. Petrus kommt im zweiten Teile seines Briefes (Kap. 2, 11) wieder darauf zurück, daß die Gläubigen Bürger eines andern Vaterlandes und hier unten nur Fremdlinge seien (vergl. Kap. 1, 1. 4; 5, 10; 1, 17). Dies ist eine Grundanschauung des Apostels, welche sich durch den ganzen Brief hindurchzieht; sie ist die Grundlage für die bis 4, 6 folgenden Ermahnungen. Es muß also sehr viel daran gelegen sein, das Bewußtsein der Fremdlingsschaft stets lebendig bei sich zu erhalten. Es gehört unter die edelsten und kräftigsten Motive zur Heiligung (vergl. 2 Kor. 5, 8. 6; Phil. 3, 20).

2. Die Heilige Schrift gibt weislich keine Vorschriften über die Verfassungsform; wir sehen aus dem Alten Testamente, daß die Theokratie eigentlich die dem Willen Gottes entsprechende Einrichtung ist; es ist dies auch das Ziel, nach welchem das Christentum hinstrebt. Gott soll das alles beseelende Prinzip werden in denen, die ihm gerne gehorchen (1 Kor. 15, 28; Offenb. 21, 3; 22, 3). Dieses Ziel kann aber erst erreicht werden, wenn der Satan gebunden und die große Scheidung vollbracht ist (Mal. 4, 1. 2; Matth. 13, 40 ff.). Viele wollten das Ziel, dem die Entwickelung der christlichen Kirche entgegengeführt wird, in Ungeduld anticipieren, und verwarfen daher die bestehenden Regierungsformen. Deswegen ermahnt der Apostel: Wer ein Christ sein wolle, müsse aller menschlichen Ordnung, sei es Monarchie oder Republik oder Aristokratie sich unterwerfen. Der Gehorsam gegen die Obrigkeit hat keine andere Grenze, als wenn sie etwas befiehlt, was dem klaren Willen Gottes widerstreitet. Man darf nicht erst fragen, auf welche Weise ein Gewalthaber seine Staatsmacht erlangt habe, ob die Verfassung eines Staats so beschaffen sei, daß sie die göttlichen Grundgesetze für die menschlichen Verhältnisse in sich trage, wie man das Wort *κτίσις* premieren will, sondern man muß um des Herrn willen gehorchen, der da spricht: Durch mich regieren die Könige, und die Ratsherren setzen das Recht; durch mich herrschen die Fürsten und alle Regenten auf Erden (Spr. 8, 15. 16). Alle Empörung gegen die geordnete Obrigkeit ist verwerflich, wie das unsere evangelische Kirche im Gegensatz gegen jesuitisch-papistische Lehren von Anfang festgestellt hat. In den äußersten Fällen ist passiver Widerstand erlaubt. Rieger sagt treffend: Durch den Namen: aller menschlichen Ordnung benimmt der Apostel der Obrigkeit nichts

von der Ehre, daß sie Gottes Dienerin sei (Röm. 13, 1 ff.). Stand und Amt der Obrigkeit ist von Gott; aber das hat nach und nach mancherlei menschliche Gestalten angenommen, ist unter der Menschen Händen zu einer Zeit so, zur andern anders eingerichtet worden. Aber auch dies Menschliche soll keinen Vorwand zum Entziehen von der Unterthänigkeit geben, vielmehr eine Wurzel der Geduld, sich gern auch hierin mit menschlichen unvermeidlichen Schwachheiten zu leiden.

3. Ein Christ muß sich in alle Arten der Regierungsformen schicken und kann sich beim Pilgrimssinn leicht darein schicken.

4. Jede Obrigkeit hat um ihrer selbst willen das Interesse, die Bösen zu strafen und die Guten zu schützen. Eine unchristliche, ungerechte Obrigkeit ist eine schwere Strafe für ein Land; aber ein größeres Übel als Anarchie gibt es nicht, wie schon Sophokles erkannte.

### Homiletische Andeutungen.

Was gehört zum Fremdlingswandel auf Erden? 1) Enthaltung von den fleischlichen Lüsten; 2) Gehorsam gegen alle menschliche Ordnung; 3) geduldiges Leiden des Unrechtes. — Welches sind die Kennzeichen davon, daß ein Christ hier ein Fremdling und ein Pilgrim ist? Man betrachte a. seine Sprache, b. seine Tracht, c. seine Sitten, d. sein Ziel. — Der Christenstand ein fortwährendes Kampfesleben (Hiob 7, 1; Ps. 24, 8): 1) die Feinde, 2) die Waffen, 3) der Sieg. — Wandelt als Lichter in der heidnisch gesinnten Welt! — Die mancherlei Tage der Heimsuchung. — Des Christen Verhalten gegen die Obrigkeit. — Wie kann man den Mund der Unwissenden am besten verstopfen? — Die pharisäischen Herzen, welche die Freiheit zum Deckmantel der Bosheit nehmen. — Die wahre Freiheit eine selige Gebundenheit gegenüber von Gott. — Vier Hauptpunkte eines guten Wandels in dieser Welt. — Warum und wie soll man jedermann Ehre anthun, wenn man ein Christ sein will? — „Was zur wahren Freiheit gehöre? 1) Daß wir Knechte Gottes und Jesu seien; 2) daß wir um des Herrn willen aller menschlichen Ordnung unterthan seien; 3) daß wir als Fremdlinge in der Welt einen guten Wandel führen" (Kapff). — „Die Bewahrung der Fremdlingschaft 1) in Beziehung auf das Fleisch, 2) in Beziehung auf die Welt" (Staudt).

Starke: Wanderer, wie lange sitzest du in der Herberge? Dort ist dein Vaterland. Weg mit den üppigen Freuden des Dorfs, wodurch du reisest! — Wer von dem Ausbruch der Lüste frei bleiben will, der muß sie bei der Wurzel angreifen und bald im Anfang ersticken. — Die fleischlichen Lüste gehen wohl süße ein und kommen dem Herzen sanft an; aber sie sind der Seele abgesagte Feinde, und gebären die Sünde (Jak. 1, 15; Sir. 21, 3). — Je mehr Falsche, Feindselige, Lauernde einer um sich hat, je mehr muß er sich in acht nehmen, und nicht nur das Böse selbst, sondern auch den bösen Schein meiden (1 Thess. 5, 22). — Die Frommen müssen immer böse Nachrede leiden; aber ihre beste Schutzwehr führen sie nicht im Munde, oder in der Feder, sondern in der That und Werken (V. 15). — Eines Christen heiliger Wandel muß auch die Bekehrung anderer zum Zweck haben, welcher bei manchen erlangt wird (Kap. 3, 1). — Der Obrigkeit gebührt nicht weniger, den Frommen wohlzuthun, als die Bösen zu strafen (Ps. 82, 3. 4; Spr. 20, 26). — Die Verleumdungen werden am besten widerlegt, wenn wir mit heiligem Wandel darthun, daß solche Lügen seien. — Frei sind wir, aber nicht vom Gesetze Christi und Gottes (1 Kor. 9, 21). — Die gottselige Höflichkeit macht einen guten Namen, bei anderen beliebt und angenehm, erhält auch die gutwillige Wohlmeinung gegeneinander (Röm. 12, 10). — Siehe, die Furcht Gottes geht der obrigkeitlichen Ehre vor (Apostg 5, 29). — Es sind zweierlei Königreiche, Gottes und des Kaisers; ein jedes muß in seinen Schranken bleiben; die Seele und das Gewissen behält sich Gott vor; Leib, Habe und Güter sind unter dem Kaiser (Matth. 22, 21). — Lisco: Wandle, wie es Gott gefällt. — Welches ist die tiefste Grundlage der christlichen Sittlichkeit? — Wie offenbart sich die Freiheit des Christen? — Basler Sammlungen: Von der christlichen Enthaltsamkeit: 1) ihrem Wesen, 2) ihren Beweggründen. Der gute Wandel des Christen: a. was dazu verpflichtet (die Sorge für unser Heil, der Dienst gegen Gott, die Pflicht gegen die Brüder); b. worin er sich zeigt (V. 17). K. Beck. — Das Amt einer christlichen Obrigkeit: a. wie hat sie sich selbst zu betrachten? b. wie haben sich die Unterthanen zu ihr zu stellen? (Derf.) — Die Obrigkeit „von Gottes Gnaden". Was folgen daraus a. für Pflichten, b. für Rechte? (Derf.) — Was den Christen treibt, sich zu enthalten der fleischlichen Lüste: a. die Rücksicht auf das Ärgernis des Unglaubens, b. die Erhaltung der menschlichen Ordnung, c. das Kleinod seiner christlichen Freiheit, d. das Ziel seiner unsterblichen Seele. (Derf.) — Wie allein der Gedanke an unsre ewige Bestimmung dem Christen die rechte Stellung gibt zu seinem irdischen Vaterlande. (Derf.) — Was den Christen als Himmelsbürger zu gutem Wandel auf Erden verpflichte: a. die Sorge für das ewige Teil, das wir in uns haben; b. die Pflicht gegen die Welt, in der wir leben; c. der Blick auf Gott, dem wir angehören. (Derf.) — Der Christ als ein Fremdling und Pilger auf Erden: a. seine Gefahren, b. seine Pflichten, c. seine Hoffnungen (Fischer). — Christliche Zucht ist christlichen Glaubens Frucht: a. haltet euer Fleisch in Zucht; b. beuget euch unter die von Gott geordnete Zucht; c. bringet durch euren gottseligen Wandel die Widersprecher zur Zucht (Ahlfeld).

Kap. 2, 18—25.

Inhalt: Ermahnung des gläubigen Gesindes zum selbstverleugnenden Gehorsam im Thun und im Leiden nach dem Vorbilde Jesu.

18 Ihr Hausgenossen, seid unterthan in aller Furcht euren Herren, nicht nur den
19 gütigen und gelinden, sondern auch den verkehrten. *Denn das ist Gnade, wenn jemand
20 um des Mitwissens Gottes willen Trübsale erträgt, wobei er ungerecht leidet. *Denn was wäre das für ein Ruhm, wenn ihr um einer Missethat willen Streiche empfangen und sie geduldig leiden würdet? dagegen wenn ihr im Gutesthun und im Leiden geduldig
21 seid, das ist Gnade bei Gott. *Denn dazu seid ihr berufen, weil auch Christus gelitten hat für euch und euch ein Vorbild hinterlassen hat, daß ihr sollt nachgehen seinen Fußstapfen. *Welcher keine Sünde gethan hat, ist auch kein Trug in seinem Munde erfunden
23 worden, *welcher geschmähet nicht wieder schmähete, leidend nicht drohte, sondern es dem
24 heimstellte, der da recht richtet. *Welcher unsre Sünden selbst an seinem Leibe hinaufgetragen hat auf das Holz, auf daß wir, den Sünden abgestorben, der Gerechtigkeit leben,
25 durch welches Wunde ihr heil worden seid. *Denn ihr waret wie Schafe, die in der Irre laufen; aber ihr seid nun zurückgebracht zum Hirten und Pfleger eurer Seelen.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Ihr Hausgenossen — sondern auch den verkehrten.** *Οἰκέται* ein milderer Ausdruck und umfassender als *δοῦλοι*. Es ist eine feine Bemerkung von Est bei Calov, Paulus gebrauche jenen Ausdruck, weil er an ehemalige Juden schreibe, denen der Name Sklave als mit dem Volke Gottes unverträglich, anstößig gewesen sei. — *Ὑποτασσόμενοι*. Das Partizip wird am einfachsten mit den unmittelbar vorangehenden Imperativen verbunden, besonders mit *τὸν θεὸν φοβεῖσθε*, worauf auch das Folgende: *ἐν παντὶ φόβῳ* weist. Es ist die Weise des Apostels, die Sätze so ineinander zu schlingen; die folgenden Ermahnungen fangen gerade so mit Partizipialsätzen an (Kap. 3, 1. 7. 8. 9). Wir sehen daraus, daß ihm die Pflichten, zu denen er ermahnt, als eingeschlossen in der Hauptpflicht (V. 12) erscheinen. Er kommt an eine Besonderung der Ermahnung (V. 13), worin die Ehrfurcht vor Gott sich erweisen muß (V. 17). — **In aller Furcht.** Es ist zunächst die heilige Scheu vor Gott gemeint, nach V. 17. Man vergl. Kol. 3, 22; Eph. 6, 5, mit völliger, ganzer Furcht; aber auch die Furcht vor den irdischen Herren liegt darin. Es gibt, wie Cornelius bemerkt, mancherlei Furcht: a. die vor der Strafe, b. die vor der Schuld, man möchte Gott beleidigen, c. die vor dem Ärgernis, man möchte die Herrschaften zum Haß gegen den Glauben reizen. — *Ἀγαθ.*, in sich selbst gut und wohlwollend gegen andere. — *Ἐπιεικής* drückt eine besondere Seite des *ἀγαθ.* aus, nachgiebig, weich, wie jener syrische Feldhauptmann (2 Kön. 5, 13. 14). — *Σκολιός*, der Gegensatz von jenen beiden Eigenschaften עִקֵּשׁ, krumm, von Wegen und daher auch von Herzen (Ps. 101, 4; Spr. 11, 20; 17, 20; 4, 24), ähnlich einem krummen Holze, das sich nicht biegen läßt, mit dem man nichts anfangen kann, verkehrt, widerstrebend, verschroben in Gesinnung und Benehmen. „Gegenüber von solchen Herrschaften brechen die falschen Freiheitsgelüste am liebsten hervor; dies ist aber auch der Punkt, wo die christliche Denk- und Sinnesweise sich am schärfsten von der menschlich-natürlichen scheidet und sich die Eigentümlichkeit christlichen Berufes als Stärke im Dulden in ihrer wunderbaren Herrlichkeit offenbart" (Wiesinger).

2. **Denn das ist Gnade.** Der Sinn dieser Worte bestimmt sich teils durch das nachfolgende *χάρις παρὰ θεῷ*, teils durch den Gegensatz *ποῖον γὰρ κλέος*. Diese Frage erinnert an die Frage des Herrn (Luk. 6, 32): so ihr liebet, die euch lieben, was Dankes habt ihr davon? *ποία ὑμῖν χάρις ἐστί*. Bei Matthäus heißt es *τίνα μισθὸν ἔχετε*. Die Begriffe Dank, Lohn, Ruhm spielen hier ineinander. In unserer Stelle ist wie dort vom Dank, Ruhm bei Gott die Rede. Ihr habt keinen Ruhm bei Gott, ihr könnt euch eurer Trübsale nicht rühmen (vergl. Röm. 5, 3), wenn ihr bei selbstverschuldeten Leiden Standhaftigkeit beweiset; aber das bringt euch Ehre bei Gott, das zieht sein Wohlgefallen auf euch, wenn ihr unschuldig leidend euch standhaft beweiset. Weiß vergleicht das hebräische מָצָא חֵן = *εὑρίσκειν χάριν ἐναντίον θεοῦ* (1 Mos. 6, 8; 18, 3; 30, 27; vergl. Luk. 1, 30; 2, 52; Apostg. 2, 47). Dem Sinn nach ist es also =

χαρίεν (vergl. 1 Tim. 2, 3; 5, 4; Kol. 3, 20). Es gibt keinen klaren Sinn und paßt nicht in den Zusammenhang, wenn man mit Steiger erklärt: das ist wirklich Gnade, auch in Gottes Augen, wenn man um Gottes willen leiden kann. Soll es heißen: darin wirkt und zeigt sich die Gnade, darin bewährt sie ihre Kraft und ihren Segen, so ist das παρὰ θεῷ dieser Auffassung entgegen.

3. **Um des Mitwissens Gottes** u. s. w. Διὰ συνείδησιν θεοῦ. συνείδ., das Mitwissen um irgend etwas, von σύνοιδα, ich bin mir bewußt. Manche nehmen θεοῦ als Genit. obj., wegen unsrer Erkenntnis von Gott, seinem Willen und Wohlgefallen; natürlicher scheint die Erklärung: wegen des Mitwissens Gottes, weil Gott alles weiß, weil sein Auge alles sieht, und sein Arm alles Böse straft (vergl. Kol. 3, 23). In diesem Sinne litt Joseph unschuldig; er dachte: Wie sollte ich denn nun ein solch großes Übel thun und wider Gott sündigen (1 Mos. 39, 9). Er litt διὰ συν. θ. Die Bedeutung: Gewissen paßt hier nicht wegen des Beisatzes θεοῦ. Weiß erklärt: Das Bewußtsein von Gott, als dem, welcher diese Unterordnung will, soll uns stets begleiten und zur Leistung dieser Pflicht antreiben. Der Begriff der συν. wird hier zu sehr beschränkt, und statt objektiv subjektiv genommen. Huther erklärt: θεοῦ ist Gen. obj. (vergl. 1 Kor. 8, 7; Hebr. 10, 2), also: das (verpflichtende) Bewußtsein von Gott. Calov: quia conscius est Deum id velle et Deo gratum esse. So auch de Wette, Schott. Ich ziehe die obige Erklärung als einfacher vor. — Ὑποφέρει, dasselbe, wie das folgende ὑπομένειν, standhaft aushalten (2 Tim. 3, 11; 1 Kor. 10, 13), sich hinunterstellen unter die Trübsale, und sie gutwillig auf die Schultern nehmen. — Λύπαι, allerlei Kummer verursachende Ereignisse.

4. **Wenn ihr um einer Missethat — leiden würdet.** Ἁμαρτάνοντες καὶ κολαφιζόμ. ὑπομ. Gegensatz von ἀδίκως πάσχειν. — Κολαφίζειν = Ohrfeigen und Faustschläge geben (Matth. 26, 67), dann überhaupt Schläge erteilen (1 Kor. 4, 11; 2 Kor. 12, 7). Sinn: für begangene Vergehungen Strafe geduldig leiden, ist ein schlechter Ruhm; aber bei pflichtmäßigem Verhalten unverschuldete Kränkungen mit Geduld tragen, das ist wohlgefällig vor Gott.

5. **Dazu seid ihr berufen,** nämlich Gutes zu thun und geduldig zu leiden (Kap. 3, 9), wie es 1 Thess. 3, 3 heißt: dazu sind wir gesetzt, verordnet (Apostg. 14, 22). Der erste Grund zum standhaften Unrechtleiden und Beharren im Gutesthun war das Wohlgefallen Gottes, der zweite ist der Christenberuf, der durch das Vorbild Christi weiter motiviert wird. Die Anrede gilt zunächst zwar den Sklaven, wie Bengel erklärt: das bringt der himmlische Beruf mit sich, der euch im Sklavenstand antrifft — es ist aber zugleich auf alle Christen zu beziehen, wie aus dem angeführten Beweggrund erhellt.

6. **Weil auch Christus gelitten hat für euch.** Καὶ Χρ., auch Christus, der vollkommen Unschuldige, hat gelitten. Das καί geht auf ἀδίκως πάσχων zurück. — Ἔπαθεν. Huß: „Petrus drückt es nicht aus, was Christus gelitten hat; er will andeuten, daß er alle Arten von Leiden für uns getragen habe. Darin sollen wir ihm also nachahmen, daß wir, was uns auferlegt wird, geduldig auf uns nehmen." Da der Schüler nicht über den Meister ist, noch der Knecht über seinen Herrn: so dürfen wir uns solcher Leiden nicht weigern. — Ὑπὲρ ὑμῶν; ὑπέρ kann heißen: an eurer Statt, oder zu eurem Besten, oder beides. Letzteres ist wahrscheinlich, wenn man nicht bloß auf V. 22 und 23, sondern auf V. 24 sieht (vergl. Kap. 3, 18), wo das Stellvertretende des Todes Jesu unverkennbar ausgesprochen ist. Winer bemerkt S. 458, daß ὑπέρ zuweilen geradezu an ἀντί hinstreife, indem der, welcher zum Besten jemandes handle, in den meisten Fällen für ihn eintrete (vergl. Gal. 3, 13; Röm. 5, 7; 14, 15; Matth. 20, 28; Joh. 15, 13; 10, 15; 6, 51). Das Erlösende und das Vorbildliche des Leidens Jesu erscheint hier innig verbunden. Mit Recht fragt Steiger: Was macht das Vorbild Christi zum Befehle für uns, wenn nicht das, daß dieses vorbildliche Leiden zugleich und zunächst ein Leiden für uns ist, eine Aufopferung Christi und eine Wohlthat, die uns zu seinem Dienste verpflichtet? — Es ist hier in prägnanter Sprache der Doppelgedanke ausgedrückt: 1) Ihr seid Christo zum Gehorsam verpflichtet, weil er für euch gelitten hat. 2) Ihr seid folglich zum geduldigen Leiden, auch ohne Schuld, berufen, weil auch Christus, als er für euch litt, unschuldig litt und zwar in der Absicht, daß ihr hierin ihm nachahmen sollt.

7. **Und euch — Fußstapfen.** Ὑπολιμπάνω eine andere Form von ὑπολείπω. Bengel bemerkt: „In abitu ad patrem." — Ὑπογραμμός (2 Makk. 2, 29) eine Vorlage zum Nachschreiben, Nachzeichnen, Vorschrift, wie sie ein Schreibmeister seinen Lehrlingen vorlegt. Dazu gehört eine gesunde Hand und tägliche Übung. Daher Vorbild, Beispiel, Muster. Es macht eine Eigentümlichkeit unsres Briefes aus, daß das Vorbild Christi stark betont wird

(vergl. Joh. 13, 15; Matth. 11, 29; 20, 28 mit 1 Petri 3, 18; 4, 1. 13). — *Ἵνα ἐπακολ. τοῖς ἴχνεσιν; ἴχνη*, Fußstapfen, auch die Absätze an den Schuhen. Das Bild einer Vorschrift geht in das eines Führers über, in dessen Fußstapfen man auf steilem, engem, schlüpfrigem Wege Schritt für Schritt genau eintreten muß. Es sind die Fußstapfen besonders seiner Leidenswilligkeit, Sanftmut und Demut gemeint. — *Ἵνα* nicht von *ἐκλήθ.*, sondern von *ἔπαθεν* abhängig. Die Nachfolge Christi besteht hauptsächlich im täglichen Aufsichnehmen des Kreuzes (Luk. 9, 23).

8. **Welcher keine Sünde** u. s. w. Das unschuldige und geduldige Leiden Jesu wird nach Jes. 53, 9 ganz mit den Ausdrücken der Septuaginta, außer daß für *ἀνομίαν* das Wort *ἁμαρτίαν* steht, geschildert. Etwas freier ist in V. 23 Jes. 50, 6 und Kap. 53, 7 berücksichtigt. Der dort gezeichnete Knecht Gottes ist also kein anderer, als der Messias. Seine vollkommene Unsündlichkeit ist Hebr. 7, 26; 2 Kor. 5, 21 noch deutlicher ausgesprochen. — *Εὑρίσκ.*, nicht schlechthin = *εἶναι*, sondern: Man konnte in seinen Reden keinen Trug entdecken und nachweisen, trotz allem Lauern und Untersuchen, und dennoch wurde er verurteilt. Siehe Winer S. 701, vergl. Jak. 3, 2. Bengel bemerkt, wie passend gerade für Sklaven, die so leicht zu Trug, Schmähungen und Drohungen gegen ihre Mitsklaven versucht seien, diese Erinnerung sei.

9. **Welcher — drohte.** Er erfüllte, was Spr. 20, 22; 24, 29 geschrieben steht; er übte, was David geübt hatte (2 Sam. 16, 10 ff.) Die starken und herben Worte, die Jesus manchmal gebrauchen mußte (Matth. 7, 5; 16, 3; 22, 18; 23, 13. 33; 12, 34; Joh. 8, 44), sind keine Äußerungen persönlichen Hasses, keine Erwiderungen der ihm angethanen Beschimpfung, sondern notwendige Zeugnisse der Wahrheit, um einen Stachel in das Herz der Gegner zu werfen und sie wo möglich zu retten.

10. **Sondern — richtet.** Der zweite Teil des Satzes enthält eine Steigerung. Er enthielt sich sogar der Drohungen, während er in die hereinbrechenden Gerichte hineinsah. — *Παρεδίδου δέ*, er stellte seine Sache Gott heim, nicht so, daß er seine Rache über seine Feinde herabgerufen hätte, sondern so, daß er um ihre Bekehrung und Begnadigung betete. Stießen sie die Gnade beharrlich zurück, so überließ er sie der Gerechtigkeit Gottes. In diesem Sinne sprach er: Ich suche nicht meine Ehre; es ist aber einer, der sie suchet und richtet (Joh. 8, 50). Anders Jeremias im alttestamentlichen Geiste: Ich werde deine Rache über sie sehen, denn ich habe dir meine Sache befohlen (Jer. 11, 20). — **Dem, der da recht richtet,** anders, als es der Zorn des verletzten Teils und die Gewaltthätigkeit der gottlosen Feinde machen würde. Darin liegt ein großer Trost und zugleich die Aufforderung, ihm die Rache zu überlassen (vergl. Röm. 12, 19; 2, 6—11; 1 Petri 3, 9; 2 Thess. 1, 6; Luk. 18, 7. 8; 9, 55). Lechler bemerkt, man bekomme hier den Eindruck, einen Augenzeugen der Gefangennehmung, des richterlichen Verhörs, der rohen Mißhandlung, der Kreuzigung selbst vor sich zu haben.

11. **Welcher unsere Sünden — auf das Holz.** V. 24 geht auf V. 21 zurück, auf das *ὑπὲρ ἡμῶν*, indem dieses näher bestimmt wird. Zugleich haben wir hier einen verstärkenden Gegensatz zu V. 22. Weit entfernt, daß er selbst Sünde gethan oder gehabt hätte, trug er vielmehr unsere Sünden ꝛc. — *Ἀνήνεγκεν.* Die Auslegung bestimmt sich durch die Stelle Jesaj. 53, welche dem Apostel vorschwebte. Dort werden die Ausdrücke סָבַל, נָשָׂא *φέρειν* gebraucht. In Septuag. steht: *τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν.* V. 12 heißt es *καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν;* V. 10, wenn seine Seele das Schuldopfer erlegt hat. Es ist vergeblich, hier die Idee der Stellvertretung und die damit genau zusammenhängende Opfervorstellung hinwegzuexegesieren. Wie im Alten Testament seine Sünde tragen immer so viel heißt als: die Strafe und Schuld für seine Sünde leiden (3 Mos. 20, 17. 19; 24, 15; Ezech. 23, 35), ebenso heißt die Sünde eines andern tragen: die Strafe und Schuld für die Sünde eines andern leiden, oder stellvertretend leiden (3 Mos. 19, 17; 4 Mos. 14, 33; Klagel. 5, 7; Ezech. 18, 19. 20). Wie kann dies anders geschehen, als durch Zurechnung fremder Sünde und Schuld, wie sie bei den Sünd- und Schuldopfern stattfand? Es ist ganz willkürlich, wenn Weiß von Jes. 53 die Opferidee fernhalten will, da doch V. 10 ausdrücklich darauf weist. Versetzt man sich in die Anschauung eines Israeliten, so ist eine solche Trennung zwischen Stellvertretungslehre und der Opferidee geradezu unmöglich (vergl. Joh. 1, 29; 3 Mos. 16, 21. 22). — Die Nebeneinanderstellung von *ἡμῶν* und *αὐτός* in unsrer und der jesaianischen Stelle ist nicht bedeutungslos, sondern hebt auch die Stellvertretung hervor. Calvin: „Wie unter dem Gesetz der Sünder, um von der Schuld frei zu werden, ein Opfer an seiner Stelle darbrachte, so nahm Christus den Fluch, den wir mit unsern Sünden verdient haben, auf sich,

um ihn vor Gott zu sühnen." Calov: „Das Kreuz Christi war jener erhabene Altar, auf welchen er, als er sich selbst darbringen wollte, mit unsern Sünden beladen hinaufstieg. Ἀνα-φέρ. ἐπὶ τὸ ξύλον, hinauftragen auf das Holz des Kreuzes und damit wegtragen, tilgen (vergl. Jak. 2, 21; Hebr. 9, 28). Nicht ohne Absicht ist Holz für Kreuz gesetzt, wie Apostg. 5, 30; 10, 39, um an 5 Mos. 21, 23 (vergl. Gal. 3, 13) zu erinnern, wo es von dem an das Holz Gehenkten heißt, er sei verflucht bei Gott. — Τὰς ἁμαρτίας nicht: Sühnopfer oder Opfer für unsre Sünden, was sprachlich nicht angeht, sondern die Schuld und Strafen unsrer Sünden. Diese nahm er auf sich und büßte sie (vergl. Kol. 2, 14; Gal. 3, 13; 2 Kor. 5, 21). — **An seinem Leibe,** vergl. Eph. 2, 15. Dieser Ausdruck hat nichts Auffallendes, wenngleich Christus auch an seiner heiligen Seele die Sündenstrafen trug, wenn man von der Opferidee ausgeht und annimmt, Petrus habe den Leib Christi mit dem Leib des getöteten Opfertiers verglichen. Gerhard sagt: „Der Leib werde darum besonders erwähnt, weil er sichtbar am Kreuze hing, und die Schmerzen, die er am Körper fühlte, mehr in die Sinne fielen." Weiß will darin eine Beziehung auf die Worte der Abendmahlseinsetzung finden, was aber gesucht erscheint. Wie dieses Tragen der menschlichen Sündenstrafen, das weit über das mitleidige Sichhineinfühlen in die Sündennot hinausgeht, möglich war, bleibt ein wunderbares Geheimnis, das nur durch die paulinische und johanneische Lehre von Christus als dem realen, ursprünglichen Haupt der Menschheit einiges Licht empfängt.

12. **Auf daß wir den Sünden abgestorben — leben.** Calov: Petrus verbindet beide Wohlthaten des Todes Christi, daß durch denselben unsre Sünden versühnt seien, und daß durch die Kraft desselben die Sünde in uns getötet sei. Wir fügen hinzu: Die Verbindung geschieht in der Weise, daß die Heiligung als Ziel und Zweck der Versühnung hervortritt. — Ἀπογεν. = ἀποθνήσκειν (vergl. Röm. 6, 2). Bengel faßt es so: γενέσθαι τινὸς heißt: Jemandes Sklave werden, ἀπό bedeutet die Entfernung. Der Leib Christi wurde entfernt von jenem Holz, abgenommen davon, auf welches er unsre Sünden hinaufgetragen hatte; so sollen wir uns von der Sünde entfernen, frei davon werden. Scharfsinnig, aber nicht befriedigend. Mit dem Negativen, dem Absterben der Sünde, muß das Positive Hand in Hand gehen. Wie die Heiligung und Erneuerung mit dem Tode Jesu zusammenhänge, ist hier nicht angegeben; wir müssen als das Vermittelnde hinzudenken die durch den Tod Jesu erworbene Gabe des Heiligen Geistes und die Kraft des Glaubens. Dadurch wird die Lebenskraft der Sünde gebrochen und Lust zur Gerechtigkeit ins Herz gepflanzt. — Ζῆν τῇ δικαιοσ., dem Dienst der Gerechtigkeit, der Erfüllung der Gebote Gottes und Christi leben, anstatt des früheren Sündendienstes. Bengel: „Die ganze Gerechtigkeit ist eine, die Sünde vielfach."

13. **Durch dessen Wunde ihr heil worden seid.** Μώλωψ, eine Wunde, wie sie den Sklaven geschlagen wurde, Striemen (Blutschwielen), welche die Geißelung verursachte. Wie Jes. 53, so ist auch hier die Einzahl gesetzt; der heilige Leib Jesu war so zermartert, daß er gleichsam nur eine Wunde und Blutstrieme war. — Οὗ τῷ μώλωπι αὐτοῦ.[1]) Es ist nachdrücklicher, als wenn das Relativ allein gesetzt wäre. — Ἰάθητε, der Apostel geht von der ersten Person zur zweiten über, indem er sich wieder unmittelbar an die christlichen Sklaven wendet. So auch V. 25. Diesen gilt ja der ganze Abschnitt von V. 18 bis 25. Das μώλωψ und ἰᾶσθαι erweckt den Nebengedanken: Es gibt keine Art von Leiden und Verwundungen, welche ihr erdulden müsset, die nicht euer Herr, Christus, auch erduldet hätte; euer Meister fordert nicht mehr von euch, als er selbst ertragen hat, er trägt alles an eurer Statt, um euch zu retten; wieviel mehr solltet ihr, die ihr sündig seid, die Leiden still und geduldig tragen. — Wie ist aber das prophetische und apostolische Paradoxon zu lösen: Die Wunde Christi unsre Heilung? Unter der Heilung ist hier zunächst nicht die ganze Wiederherstellung des Sünders in das Bild Gottes zu verstehen, sonst wäre die Ermahnung nicht mehr nötig gewesen, sondern die Heilung der Gewissensbisse, welche die Sünde verursacht, womit freilich die ganze Heilung prinzipiell gesetzt ist. „Die Sünden, die man wider sein Gewissen begeht, verwunden die Seele und lassen solche Narben zurück, die immer wieder aufbrechen, in dem Gewissen beißen und in der Seele schmerzen" (Steinhofer). Von diesen Seelenwunden seid ihr geheilt worden, da ihr im Glauben an Jesu Versühnungstod Vergebung empfinget. Er hat auf seinem Leibe lange Furchen ziehen lassen (Ps. 129, 3), sich am Haupt, am Angesicht, auf dem Rücken, an Händen und Füßen verwunden, sein Herz durchbohren lassen, um an un-

[1]) Lachmann und Griesbach lassen αὐτοῦ weg; Tischendorf, Tregelles, Hort und Gebhardt behalten es dagegen bei.

ferer Statt als das Haupt für die Glieder zu büßen. „Du hast lassen Wunden schlagen, dich erbärmlich richten zu, um zu heilen meine Plagen, um zu setzen mich in Ruh'." Tauler: „Damit wir leben möchten, mußte er sterben; damit wir erfreut würden, wurde er betrübt; damit wir geheilt würden, ist er selbst verwundet worden; damit wir gereinigt würden, hat er selbst sein Blut vergossen; das Blut des Arztes wurde vergossen und zum Heilmittel der Kranken gemacht."

14. **Denn ihr waret wie Schafe, die in der Irre laufen.** Nun wird hinzugefügt, wie und aus welchem Zustand heraus sie zu dieser Heilung kamen. Denn ihr waret wie Schafe, die in der Irre laufen. Ein Schaf ist ein dummes Tier; so ein Sünder, der das Heil von sich stößt und auf Verderbenswegen umherläuft. Die Schafe sind, wie schon Aristoteles bemerkte, vielen Krankheiten unterworfen, so vielen als die Menschen. Irrende Schafe, getrennt vom Hirten und von der Herde, entbehren der Nahrung und Aufsicht, sind vielen Gefahren ausgesetzt, können dem Wolf zur Beute werden oder in einen Abgrund hinabstürzen. Der Ausdruck ist wieder aus Jes. 53 genommen; wie denn das Bild oft im Alten Testamente (4 Mos. 27, 17; 1 Kön. 22, 17; Ps. 119, 176; Ezech. 34, 5. 11) und im Neuen Testamente vorkommt (Luk. 15, 4 ff.; Joh. 10, 15 ff.; 21, 15; Matth. 9, 36). Es mochte auf die Leibeigenen in der Zerstreuung, die ihren Herrn und Ort öfters wechselten, ganz besonders passen. Umherirren und Kranksein ist öfters beisammen. „Das Bild der irrenden Schafe deutet auf die ursprüngliche Gottzugehörigkeit und stellt das Irren als Gottentfremdung infolge der Sünde dar" (Joh. 10, 12). Wiesinger.

15. **Aber ihr seid nun zurückgebracht** (aus der Wüste der Sünde, des Irrtums und des Todes) **zu dem Hirten und Pfleger eurer Seelen.** *Ἐπεστράφητε*, ihr seid bekehrt worden und habt euch bekehren lassen. Ihr habt die für alle ausgewirkte Versühnung im Glauben ergriffen und seid von euren Irrwegen umgekehrt Christus ist der Erzhirte, der wahre, gute, schon im Alten Testament verheißene Hirte (Jes. 40, 11; Ezech. 34, 23; 37, 24; Ps. 23, 1; vergl. Joh. 10, 11; Hebr. 13, 20; 1 Petri 5, 4). Er läßt sogar sein Leben für die Schafe (Joh. 10, 12). Aus seinem Hirtenverhältnis wird die besondere Seite noch hervorgehoben, daß er Aufseher und Pfleger der Seelen ist. — *Ἐπίσκοπος* kommt von Gott in Septuag. bei Hiob 20, 29 vor. Der Ausdruck ist aber wahrscheinlich aus Ezech. 34, 11 genommen, wo es heißt: Ich will mich meiner Herde selbst annehmen und nach ihnen sehen, für sie sorgen (*ἐπισκέψομαι*). Wie ein Hirte nach seinen Schafen siehet, wenn er unter seinen zerstreuten Schafen ist ꝛc. — Er trägt also beständig Sorge für das Heil seiner Schafe und sucht sie vor dem Verderben zu bewahren. Er ist Seelenhirte und Seelenhüter. — *Ψυχῶν* nicht ohne besondere Bedeutung, namentlich da es Leibeigene angeht, dienende Personen, die so oft behandelt werden, als hätten sie keine unsterbliche Seele, und die es daher um so leichter vergessen können, daß sie eine Seele haben, die verloren gehen kann, und daß Seele verloren, alles verloren ist.

### Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Das Christentum bewährt auch darin seinen göttlichen Ursprung, daß es in alle Lebensverhältnisse heiligend eingeht und sich zu den verkommensten Menschen und Ständen herabläßt.

2. Die Herrlichkeit des Christenberufes wird besonders im Dulden des Unrechts und unermüdeten Gutesthun unter dem Unrechtleiden offenbar.

3. Plato hat das Ideal eines solchen Gerechten geahnt, da er im zweiten Buch vom Staate spricht: „Ohne irgend Unrecht zu thun, muß er den größten Schein der Ungerechtigkeit haben, damit er ganz bewährt sei in der Gerechtigkeit, indem er auch durch die üble Nachrede und alles, was daraus entsteht, nicht bewegt wird, und sein lebenlang für ungerecht gehalten wird und doch gerecht ist. Der so gesinnte Gerechte wird gefesselt, gegeißelt, gefoltert, geblendet werden an beiden Augen, und zuletzt, nachdem er alles mögliche Übel erduldet, wird er noch aufgeknüpft werden." Was dort bloßes Gedankenbild und Gedankenspiel war, ist im Christentum zur Kraft und Realität geworden.

4. Die Ermahnung, das Original in uns nachzubilden, das Christus uns im Leben und Sterben zurückgelassen, ist umschlossen, vor- und rückwärts V. 21 und 24 von der Erinnerung an seinen Kreuzestod für uns. Das ist der Zug und Trieb, der die Nachfolge Jesu möglich macht und Freudigkeit dazu gibt.

5. Der stellvertretende Opfertod Jesu ist hier nach Jes. 53 mit einer Klarheit ausgesprochen, welcher selbst rationalistische Gegner nicht widerstehen können (vergl. Wegscheider, Instit. S. 437. 6. ed.). Wie wir durch die Wunden Jesu geheilt werden, ist ein Geheimnis, das wir mit der Vernunft nicht völlig durchdringen können, dem wir uns auf das

klare Zeugnis der Schrift im Glauben unterwerfen müssen. „Jesus, der mit seinem Blut unsre Versühnung geworden ist, der ist selbst der Arzt, der unsre Seelen heilet.“ Selbst Dr. Baur kann nicht umhin, zu gestehen, der Begriff der Stellvertretung könne in Stellen des N. T. wie Röm. 4, 25; Gal. 1, 4; Röm. 8, 3; 1 Kor. 15, 3; 2 Kor. 5, 19 nicht zurückgewiesen werden. Die Präposition ὑπέρ bezeichne den Begriff der Stellvertretung und zugleich das zum Besten der Menschen Geschehende. Diese beiden Momente gehen ineinander über und durchdringen sich gegenseitig, die letztere Beziehung aber sei überwiegend. Der Gerechtigkeit Gottes habe nach der Lehre des Apostels dadurch Genüge geschehen müssen, daß die Strafe der Sünde auch wirklich gebüßt worden sei. Wenn aber der Tod Jesu unter den Gesichtspunkt der göttlichen Gerechtigkeit zu stellen sei, so sei dies doch nur die nach außen gekehrte Seite der Sache, oder die bloß rechtliche, der innerste Grund aber der von Gott getroffenen Veranstaltung sei die Gnade Gottes (Röm. 3, 24; 2 Kor. 5, 19), ein Moment, das so sehr über das andere hinausgreife, daß alles dasjenige, was die göttliche Gerechtigkeit für sich im Tode Jesu in Anspruch nehme, nur als ein Ausfluß der göttlichen Gnade betrachtet werden könne. Gnade sei es gewesen, daß Gott die Strafe nicht an den Menschen selbst, sondern an einem andern an ihrer Stelle vollziehen lassen wollte. Siehe Baur, Lehrbegriff des Apostels Paulus, S. 541. Merkwürdiges Zeugnis aus dem Munde eines Ungläubigen.

6. Die Arznei ist durch seine Wunden bereitet worden, der Balsam ist unter der Kreuzespresse geläutert worden. — „Das Blut Jesu ist der köstliche Balsam, womit Jesus unsre Wunden auswäscht und ausheilt, wie der barmherzige Samariter dem wundgeschlagenen, halbtoten Menschen Öl und Wein zur Linderung und Heilung in seine Wunden gegossen hat. Es ist ein starker Lebensgeist in diesem roten Öle, dadurch wir vollkommen kuriert werden.“ Steinhofer, Evang. Glaubensgrund, S. 434.

7. Man vergesse nicht den wichtigen Unterschied zwischen der Versühnung als objektiver That Gottes in Christo, vermöge der allen Sündern das Heil erworben ist und angeboten wird, und zwischen der subjektiven Aneignung des Heils vermittelst der Bekehrung. Nur denen, die sich bußfertig und gläubig zu Christo gewendet und sein Verdienst ergriffen haben, gilt das pauliniſche Wort: Ihr seid abgewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerecht geworden durch den Namen des Herrn Jesu und durch den Geist unsres Gottes (1 Kor. 6, 11).

### Homiletische Andeutungen.

Wie kann der vielbeklagten Gesindenot allein gesteuert werden? 1) Wenn die Furcht Gottes wieder in die Häuser und Herzen einkehrt; 2) wenn Befehlende und Dienende in Jesu Nachfolge eintreten. — Das Geheimnis, der Gnade Gottes immer reichlicher teilhaftig zu werden. — Der Christenberuf 1) zum Gnadenstand, um darin zu sein und zu leben, 2) um unschuldig und geduldig zu leiden, 3) im Gutesthun auszuharren. — Des Christen Trost im unschuldigen Leiden. — Die Lebensgerechtigkeit muß aus der Glaubensgerechtigkeit fließen. — Das Leiden Christi für uns und vor uns. — Die Kraft des Vorbildes Christi. — Die große Veränderung bei der Bekehrung. — Der Mensch, ein irrendes Schaf außer der Berufung Gottes in Christo.

Starke: Es ist Gottes Ordnung, daß der eine herrsche, der andere diene. — Böse Herrschaften dienen den Dienstboten zur Prüfung, auch wohl zur Züchtigung. — Wenn Herrschaften alles in allen Stücken geistlich und leiblich recht gemacht haben wollen, werden sie oft für wunderlich ausgerufen. Schämet euch, Dienstleute, und beplaudert eure frommen Brotherren nicht; lernet aber klug werden und alles nach Gott und ihrem Sinn recht machen. — Manche Herrschaft geht wohl übel um mit ihrem Volk, aber wenn dasselbige das Unrecht geduldig leidet, in der Furcht Gottes ihren Dienst verwaltet und für die Herrschaft fleißig betet, so ist's ein göttliches Volk, und der Herr wird sein Helfer und Lohn sein (1 Mos. 31, 12). — Wie einem Dienstvolk die Züchtigung ihrer Übelthat halber zur Schande gereicht, so sind ihm die unschuldigen und geduldigen Leiden wahrhaftig eine Ehre und Ruhm vor Gott und der Welt (Kap. 4, 15. 16). — Christen sind nicht berufen zur Wollust und zu guten Tagen, sondern zum Kreuz (Kap. 2, 21). — In Christi Leiden müssen wir uns oft als in einem Spiegel beschauen, damit wir in dasselbige Bild verklärt werden (Hebr. 12, 3). — Christus ist unsre Gabe und Vorbild, unser Mittler und Haupt, unser Hirt und Licht. Was ist unsre Pflicht? Glauben und folgen (Joh. 8, 12). — Worte, Gebärden und Werke Christi sind gleichsam lebendige Buchstaben und Fußstapfen zur Nachfolge und Nachahmung (Hebr. 12, 6). — Hast du eine gerechte Sache und wirst doch unterdrückt, sei stille und warte aus, Gott wird deine Sache führen (Ps. 94, 15). — Weg mit den albernen Opfern für Lebendige und Tote! Das einzige Opfer des Hohenpriesters Jesu am Kreuz ist genug zur Versöhnung der ganzen Welt (Hebr. 9, 12. 26; 10, 11. 12). — Der Christen Hoheit und Herrlichkeit blüht aus dem Kreuz hervor. — Dazu ist die Sünde von Christo geopfert und getötet, daß sie auch in uns soll tot sein. Wo sie noch lebt, da ist der Tod Christi noch nicht zur Kraft gekommen

(Röm. 6, 6). — Die Sünde ist gleich einem Irrgarten; wer hineingeht, kann sich sobald nicht wieder herausfinden. — Wer außer Christo in der Irre bleibt, muß zuletzt in den Höllenschlund fallen und ewig verzagen (Apostg. 4, 12; Ps. 119, 176). — Augustin: „Man darf die Hoffnung bei den Bösen nicht aufgeben, sondern muß um so eifriger für sie beten, daß sie gut werden, weil die Zahl der Heiligen zu allen Zeiten aus der Zahl der Gottlosen vermehrt worden ist. Diejenigen, welche heute noch Böcke sind, können morgen Schafe sein, und welche heute noch Unkraut sind, können morgen Weizen sein." — Kapff: Was zur Bekehrung gehöre? 1) Daß wir heil werden durch Jesu Wunden, 2) daß wir der Sünde absterben und der Gerechtigkeit leben. — Wie notwendig es für das Erlösungswerk des Heilandes gewesen, daß er ohne Sünde war. Dadurch allein ist er a. Vorbild, Prophet, b. Versöhner — Hoheprieſter, c. Lebensfürst — König (Beck). — Vom herrlichen Vorbild, das Christus uns gegeben hat a. im rechten unermüdlichen Thun, b. im geduldigen gottergebenen Leiden (Lisco). — Daß es Gnade sei, wenn man um des Gewissens willen leide (Ders.).

Der große Vorläufer, Jesus Christus, a. ein schweres Vorbild, b. ein süßes Vorbild (Keim). — Christus der Hirte und Bischof unsrer Seelen. a. Wie er uns den Weg weist auf Erden, b. wie er uns Bahn macht zum Himmel (K. Beck).

## Kap. 3, 1—7.

Inhalt: Ermahnung der Eheleute, durch ein geziemendes Betragen gegeneinander ihrem Christenberuf gemäß zu wandeln.

1 Desgleichen ihr Weiber seid euren eigenen Männern unterthan, auf daß, auch wenn
2 etliche dem Worte nicht glauben, sie durch der Weiber Wandel ohne Wort mögen ge-
3 wonnen werden, *wenn sie auf euren in der Furcht reinen Wandel hinsehen. *Euer
Schmuck soll nicht sein der äußere, bestehend in Haargeflechten und Goldumhängen, oder
4 Kleideranzügen, *sondern der verborgene Mensch des Herzens im unvergänglichen Wesen
5 des sanften und stillen Geistes, welches köstlich ist vor Gott. *Denn also haben sich auch
vor Zeiten die heiligen Weiber geschmückt, die ihre Hoffnung auf Gott setzten, indem sie
6 ihren eigenen Männern unterthan waren, *wie Sarah dem Abraham gehorsam war,
indem sie ihn Herrn nannte, deren Kinder ihr geworden seid, als solche, die Gutes thun
7 und sich vor keinerlei Schrecken fürchten. *Ihr Männer in gleicher Weise, wohnet bei
dem weiblichen Geschlecht, als dem schwächeren Gefäß, mit Vernunft und lasset ihnen die
gebührende Ehre zukommen, als auch Miterben der Gnade des Lebens, auf daß eure
Gebete nicht verhindert werden.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Desgleichen ihr Weiber seid euren eigenen Männern unterthan.** Der Apostel geht zu den ehelichen Pflichten über und will durch ὁμοίως ausdrücken: der Gehorsam der Weiber gegen die Männer sei ebenso heilige Pflicht, wie der der Knechte gegen die Herren. Warum übergeht er wohl die Pflichten gläubiger Herren gegen ihre Knechte, welche Paulus Eph. 6, 9; Kol. 3, 25 besonders berücksichtigt? Der Grund muß darin liegen, daß in jenen Gemeinden wenig gläubige Herren oder gar keine waren, welche Sklaven hatten. Est nimmt aus diesem Umstand einen weiteren Grund, daß der Brief an die Juden in der Zerstreuung geschrieben sei, worunter viele Sklaven, aber wenige Herren sich befunden haben. — Αἱ γυναῖκες, Anrede wie Kap. 2, 18; 3, 7; Eph. 5, 22. 25. — Ὑποτασσόμεναι, das Partizip, wie Kap. 2, 18, noch beherrscht von dem Gedanken Kap. 2, 17, fürchtet Gott, indem — (vergl. Kol. 3, 18; 1 Mos. 3, 16). — **Euren eigenen Männern** — (vergl. 1 Kor. 14, 35; 7, 2; Eph. 5, 21. 25. 28. 33); ἴδιος ist nicht ohne Nachdruck gesetzt; es weist auf eine Antithese hin: Die Weiber sollen dadurch, wie Calov richtig bemerkt, an die Pflicht der Keuschheit erinnert und vor allem verdächtigen Gehorsam gegen fremde Männer gewarnt werden. Gläubige Weiber, welche an ungläubige oder heidnische Männer verheiratet waren, konnten, abgesehen von der in jener Zeit herrschenden Verwüstung des Ehestandes, in Versuchung kommen, sich an erleuchtete, glaubensstarke Männer enger anzuschließen und sich von ihnen leiten zu lassen. Weil dadurch leicht das Vertrauen im ehelichen Verhältnis erschüttert wird, warnt der Apostel davor auf eine zarte Weise. — Die Voraussetzung des Apostels ist, daß die meisten Ehegatten der gläubigen Weiber auch gläubig an das öffentlich verkündigte Wort seien; aber auch wenn, selbst wenn (καὶ εἰ) dies nicht der Fall sei, sollen die Weiber in aufopferndem, selbstverleugnendem Gehorsam beharren und

durch die kräftige Predigt eines stillen Wandels, nicht durch einen Schwall von Worten die Männer zu gewinnen suchen. — *Ἄνευ λόγου* ohne die öffentliche Predigt und ohne besondere Redekünste von seiten der Frauen. — *Διὰ τῆς ἀναστρ.* eben durch ihren Wandel im Gehorsam; dieser wird als ihre Hauptaufgabe hingestellt. — *Κερδηθήσωνται* (vergl. 1 Kor. 9, 19—22; 7, 17). Gewinnen für Christum, für das Evangelium, für das Himmelreich, für sich selbst = *σώζειν*. Calov bemerkt, das Wort deute hin auf den hohen Wert jeder Seele und auf die heilige Freude an ihrer Bekehrung. Den größten Gewinn haben die Bekehrten selbst (Phil. 3, 8). — Grotius führt einen Ausspruch des heidnischen Redners Libanius an, aus welchem man sieht, wie die ersten Christinnen diesen Ermahnungen nachkamen. Er ruft aus: O, was haben die Christen für Frauen!

2. **Wenn sie auf euren — hinsehen.** *Ἐποπτ.* Siehe Kap. 2, 12, eine Einsicht, die aus genauerer Beobachtung fließt. — *Τὴν ἐν φόβῳ ἁγνήν.* Es ist hier wahrscheinlich mit Beziehung auf Kap. 2, 17 die Furcht vor dem Manne, wie Eph. 5, 33, zu verstehen. — *Ἁγν.* nicht = keusch, sondern wegen der engen Verbindung mit *φόβῳ* und wegen des Folgenden allgemeiner: rein, heilig (vergl. Jak. 3, 17), nicht bloß von ehelicher Treue und Reinheit des Leibes.

3. **Euer Schmuck soll nicht sein — Kleideranzügen.** V. 3 steht in engem Zusammenhang mit dem Vorangehenden. Der heilige Wandel in der Furcht Gottes wird zuerst negativ beschrieben. „Im Gegensatz zu der Weise, wie weltlich gesinnte Frauen die Männer zu fesseln gedenken, hebt der Apostel das hervor, wodurch ein christliches Weib hoffen kann, auch den widerstrebenden Mann zu gewinnen." — *Ὧν ἔστω* nämlich *ὁ κόσμος* (vergl. 1 Tim. 2, 9). — Die Genitive sind die der näheren Bestimmung, welche die Handlung des Schmückens, nicht die Schmuckgegenstände enthalten. — *Ἐμπλοκή*, das künstliche Flechten der Haare, wie die weibliche Eitelkeit unerschöpflich ist in Auffindung neuer Formen und Moden. Calov führt an, wie Hieronymus im Brief an die Demetrias mehreres der Art bezeichnet, und wie Cyprian darüber die Frauen scharf tadelt. Wie schon die ernsteren Heiden solche Nichtswürdigkeiten angesehen haben, darüber gibt Steiger Aussprüche aus Plato, Sophokles, Plutarch. — *Ἡ ἐνδύσεως ἱματίων.* Natürlich spricht Petrus nur gegen die Kostbarkeit der Gewänder. Calov: „Nicht als würde aller und jeder Schmuck von Petrus verboten, sondern ein bescheidener und ehrbarer Schmuck des Leibes ist, nach Verhältnis des Standes eines jeden anzuwenden" (vergl. 1 Kor. 12, 23).

4. **Sondern der verborgene Mensch — vor Gott.** *κρυπτ. ἄνθρ.* = *ἔσω ἄνθρ.* (Röm. 7, 22; 2 Kor. 4, 16; Eph. 3, 16). Dieser verborgene Mensch ist nicht, wie Steiger will, = *καρδία*, sondern das, was in der geheimen Werkstätte des Herzens durch den Geist Gottes gebildet und ausgestaltet wird, die neue Weise zu denken, zu fühlen und zu wollen, das neue, aus dem Geiste geborene Personleben, die neue Natur, der innerste Kern des Menschen, sofern er etwas aus dem Leben Jesu in sich hat. — *Ἐν τῷ ἀφθάρτῳ.* Im Gegensatz gegen jene vergänglichen, nichtswürdigen Dinge (V. 3). Das Adjektiv im Neutrum steht für ein abstraktes Hauptwort (Winer, S. 266). Beza = sinceritas, incorruptio. *πραΰς* = עָנָו milde, sanft, demütig, das Gegenteil von Eigenwillen, Stolz, Anmaßung, Trotz, Härte, Zorn, Eifer. — *Ἡσυχ.*, ruhig, still, ohne leidenschaftliche Erregung. Bengel: mansuetus, qui non turbat, tranquillus, qui turbas aliorum placide fert. — *Πνεύματος*, nicht vom göttlichen Geist, sondern von dem Geistesleben, das durch den Heiligen Geist den Gläubigen eingesenkt ist. — *Ὅ ἐστιν* kann auf *πν.* oder auf *ἀφθάρτ.* bezogen werden. Bengel bezieht es auf dieses als das Hauptsubjekt. *Πολυτελής* = *πολύτιμος* (Kap. 1, 19). — *Ἐνώπιον θ.* „coram Deo, qui interna, non externa spectat, cui placere curant pii" (Bengel).

5. **Denn also haben sich auch — unterthan waren.** *Οὕτω* auf das unmittelbar Vorangehende zu beziehen. Die Erweisung davon ist die Unterwürfigkeit. — *Ἅγιαι γυν.* (Luk. 1, 70; Apostg. 3, 21; Eph. 3, 5; 2 Petri 1, 21), jene Frauen, die eine heilsgeschichtliche Bedeutung haben; ihre Persönlichkeit wird näher bestimmt durch ihr Gottvertrauen. Wo Gott alles in allem in einem Herzen ist, da hat es dem Götzen der Eitelkeit entsagt, da muß die leidenschaftliche Aufregung weichen (vergl. 1 Tim. 5, 5). — Tertullian: „Kleidet euch in die Seide der Rechtschaffenheit, in den Byssus der Heiligkeit und in den Purpur der Keuschheit; so geschmückt werdet ihr Gott zum Freunde haben."

6. **Wie Sarah — indem sie ihn Herrn nannte.** Die Unterwürfigkeit wird durch das Beispiel der Sarah veranschaulicht, welche auch von den Rabbinen in dieser Hinsicht als Muster aufgestellt wurde. Sie zeigte ihre Unterwürfigkeit schon darin, daß sie mit ihrem Mann auf die göttliche Verheißung hin das Vaterland verließ, dann daß sie ihn als ihren

Herrn ansah und so benannte (1 Mos. 18, 12), ungeachtet sie beide denselben leiblichen Vater hatten (1 Mos. 20, 12). — Ὑπήκουεν zeigt die Fortdauer des Gehorsams an; sie wurde damit belohnt, daß Abraham auch wieder ihr gehorchte (1 Mos. 16, 2; 21, 12). — Grotius bemerkt, daß in Rom nach eingerissenem Sittenverderbnis die Weiber Herrinnen genannt wurden.

7. **Deren Kinder ihr geworden seid.** Ἧς ἐγενήθητε τέκνα. Wie Petrus sich sonst oft auf den Jesaias bezieht, so auch hier auf Kap. 51, 1. 2. Schauet den Fels an, davon ihr gehauen seid (Abraham), und des Brunnen Gruft, daraus ihr gegraben seid (Sarah). Sarah erscheint hier als Stammmutter des israelitischen Volks. Es heißt nicht ἐστέ, sondern ἐγεν., weil das Wort Kinder der Sarah nicht bloß in leiblichem Sinn, sondern im vollen, zugleich geistlichen Sinn zu verstehen ist. Wenn Steiger sagt: Diese Stelle verstärkt den Beweis, daß der Apostel an Heidenchristen schrieb: Zu Jüdinnen hätte er nicht wohl sagen können, ihr seid Sarahs Kinder geworden, ohne deutlicher zu sprechen: auch geistig oder wahrhaft seid ihr jetzt ihre Kinder geworden: so ist gerade das Gegenteil der Fall. Oder hat der Herr Jesus auch erst einen solchen Beisatz gemacht, als er von dem jüdischen Oberzöllner Zachäus sagte: Dieser ist auch Abrahams Sohn? (Luk. 19, 9.) Oder bei jener Kranken, von welcher er bezeugte: sie ist Abrahams Tochter? (Luk. 13, 16; Joh. 8, 39.) Schon Johannes der Täufer hat die Täuschung zerstört, als ob diejenigen Abrahams Kinder wären, die von Abraham leibhaftig abstammen (Matth. 3, 9). Gläubig gewordene Jüdinnen konnten es also wohl verstehen, wie es gemeint sei, während dagegen es für die Heidenchristinnen nicht so verständlich und anwendbar gewesen wäre. „Für Heidinnen konnte es, sagt Weiß, kein sonderliches Interesse haben, Töchter der Sarah zu heißen, während es für jüdische Leserinnen das höchste Lob war, Kinder ihrer gefeierten Stammmutter im höchsten Sinne (der Wesensähnlichkeit) genannt zu werden." Dieser Schluß wird durch die Citation von Jes. 51 verstärkt.

8. **Als solche, die Gutes thun — fürchten.** Ἀγαθοποιοῦσαι, nicht: dadurch daß..., oder weil..., oder wenn..., sondern: als solche, welche... Ihr erweiset eure Verwandtschaft mit Sarah dadurch, daß ihr Gutes thut. Grotius denkt hierbei daran, wie liebreich Sarah jene Gäste aufnahm, und wie willig sie hierin dem Befehle Abrahams gehorchte (1 Mos. 18, 6), und bei dem Folgenden an 1 Mos. 20. Jenes ist aber wohl allgemeiner zu nehmen vom Eifer im Gutesthun überhaupt, wie Kap. 2, 15. 20. — Das μὴ φοβούμ. kann eine Beziehung auf Spr. 3, 25 haben: οὐ μὴ φοβηθήσῃ πτόησιν ἐπελθοῦσαν οὐδὲ ὁρμὰς ἀσεβῶν ἐπερχομένας. — Πτόησ. = ein von außen kommender Schrecken. Als solche, die so im Vertrauen auf Gott stehen, daß sie sich vor keinem Übel allzusehr fürchten, also auch nicht vor solchen Bedrohungen, wie Sarah am Hofe Pharaos und Abimelechs sie durchzumachen hatte (vergl. Hebr. 11, 11). Es liegt zugleich eine Ermahnung darin, auch nach der Tapferkeit und männlichen Stärke ihrer Stammmutter mehr und mehr zu trachten (vergl. Kap. 3, 14).

9. **In gleicher Weise, wohnet — mit Vernunft.** Ὁμοίως geht wieder wie V. 1 auf Kap. 2, 17 zurück. Es ist unrichtig, wenn Weiß behauptet, die Ermahnung an die christlichen Ehemänner gehöre streng genommen nicht in diesen Zusammenhang, weil sie unter den Kap. 2, 11. 12 angegebenen Gesichtspunkt nicht passe. Warum soll es nicht passen, wenn der Apostel sich an die verschiedenen Stände unter den Christen wendet und einem jeden zeigt, wie man unter den Heiden einen würdigen Wandel beweisen, alle ehren und Gott fürchten soll? Es wäre vielmehr eine Lücke gewesen, wenn er nicht auch den Männern ihre Pflichten vorgehalten hätte, und dies war um so notwendiger, damit jene Unterwerfung der Frauen nicht mißverstanden und mißbraucht werde. — Die erste Vorschrift, die er den Männern gibt, betrifft das συνοικεῖν = beisammen wohnen, umgehen im allgemeinen, dann auch speciell vom ehelichen Umgang, wie es mehrere Alte nehmen. Es soll geschehen κατὰ γνῶσιν nach der Einsicht, welche Vernunft und Evangelium gewähren, mit Rücksicht auf ihre eigentümlichen Verhältnisse und Bedürfnisse. — Ὡς ἀσθενεστέρῳ σκεύει ist mit συνοικ. zu verbinden, nicht mit ἀπονέμοντες. Sonst hätte συνοικεῖν kein Objekt, und mit ἀπον. wäre ein doppeltes ὡς verbunden. — Σκεῦος wird in weitem Umfang gebraucht von Geräten, Kleidern, Dingen überhaupt, die man gebraucht (5 Mos. 22, 5; Luk. 17, 31). Sodann von Menschen mit Rücksicht auf ihre Abhängigkeit und Hinfälligkeit, und auf ihre Bestimmung zu einem besonderen Zweck. Wir sind wie Geschirre in des Töpfers Hand (Jer. 18, 6; Jes. 29, 16; 45, 9; 64, 8). Insbesondere wird auch der Leib ein Gefäß der Seele genannt (1 Thess. 4, 4. 5). In unserer Stelle geht das Wort σκεῦος ebenso den Mann als das Weib an, was der Komparativ in ἀσθεν. beweist. Beide werden damit als

Gebilde Gottes bezeichnet, welche füreinander organisiert und bestimmt sind. Das soll den Mann noch mehr bewegen zur schonenden, liebevollen Behandlung der Frau, daß er denkt: So hat Gott selbst die Natur des Weibes eingerichtet. — *Ἀσθενεστ.* Calov: „Schwach sind die Weiber in Hinsicht des Geschlechts, der Körperbeschaffenheit, des Geistes und Urteils, der Kunst, der Geschicklichkeit und Weisheit in Leitung der Dinge." Luther: „Das Weib ist schwächer am Leibe und auch an dem Mute blöder und verzagter, darum sollst du also handeln und mit ihr umgehen, daß sie es vertragen könne." — Da es jedoch nur eine relative Schwachheit ist, indem auch der Mann ein schwaches, zerbrechliches Gefäß ist, so soll dieser, eingedenk seiner eigenen Schwachheit, desto mehr Mitleid mit dem Schwächeren haben, *τῷ γυναικ.* nämlich *σκεύει.*

10. **Und lasset — verhindert werden.** Die zweite Vorschrift ist: *ἀπονέμοντες τιμήν; ἀπονέμ.*, zuteilen das Gebührende *τὸ πρέπον; τιμήν*, mit Beziehung auf Kap. 2, 17: Die ihnen zukommende Achtung, eine ehrenvolle Behandlung, woraus natürlich auch die Sorge für die leiblichen Bedürfnisse folgt. — Grund dieser Wertschätzung: Sie sind auch Miterben der Gnade des Lebens. Ein höherer Grund, als der aus dem Naturverhältnis genommene. Das Weib wird dem Mann ebenbürtig vermöge des beiden zu teil gewordenen und zu hoffenden Gnadengeschenks des Lebens. — *Συγκληρονόμοις*[1]), da sie mit anderen Gläubigen den Himmel erben sollen. Das: mit euch, liegt in *καί* (vergl. Kap. 1, 4. 10. 13; Eph. 3, 6; Röm. 8, 17; Hebr. 11, 9). Es wird hierbei vorausgesetzt, daß beide Ehegatten gläubig seien, oder wenn es ein Teil noch nicht ist, daß er es werden könne. — *Χάριτος ζωῆς; χάρις = χάρισμα*, die Gnadengabe des Lebens, des ewigen Lebens, das hier beginnt, dort zur Vollendung kommt (vergl. Gal. 3, 28). Andere erklären: Gnade, die das Leben mitteilt, oder das Leben, das aus der Gnade geschenkt wird. — *Εἰς τὸ μὴ ἐγκόπτεσθαι*[2]). Der Ausdruck kommt vor vom Ausschneiden, Ausraufen, Aushauen der Bäume, daher gänzlich verhindern und unterdrücken. Das gemeinschaftliche und Einzelgebet, seine Kraft und Wirkung wird verhindert, wo es an jener Ehrerbietung fehlt. Denn das Gebet verlangt eine versöhnte Gemütsstimmung (Matth. 5, 23; 6, 14; 1 Tim. 2, 8; 1 Joh. 3, 21). Roos: „Bei einer tyrannischen und verächtlichen Behandlung des Eheweibes und überhaupt bei einer uneinigen Ehe und einem täglichen Zorn hat kein erhörliches Gebet Raum." So Grotius: „Aus einer harten Behandlung entstehen Beschimpfungen und Händel, welche das Gebet, seine Kraft und Wirksamkeit verhindern" (Matth. 18, 19; Sir. 25, 1). Wiesinger: „Das Bewußtsein, gegen die Hoffnung des Heils zu sündigen, drängt sich hemmend zwischen Gott und den Beter und verlegt dem Gebete den Weg."

[1]) Die Lesart *συγκληρονόμοι* ist von bedeutenden Codd. stark bezeugt. Kontext und Struktur des Satzes fordern jedoch die Lesart *συγκληρονόμοις* so entschieden, daß wir sie mit Tischend. und Gebh. jener vorziehen.

[2]) Griesbach und die meisten Neueren haben *ἐγκόπτεσθαι* = עָכַר unterbrochen, gelähmt werden.

### Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Der Ehestand, nicht eine menschlich-göttliche *κτίσις*, wie die Obrigkeit (Kap. 2, 13), sondern eine unmittelbare Einsetzung Gottes (1 Mos. 2, 18. 24; Matth. 19, 5), ist dasjenige Lebensverhältnis, das auch für die königliche Priesterschaft, für das heilige Volk des Eigentums sich schickt, worin sie verkündigen sollen die Tugenden des, der uns berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Lichte (Kap. 2, 9). Andererseits sollte man, wie Thiersch sagt, es nicht leugnen, daß es auch einen reinen Cölibat gibt.

2. Außerhalb des Christentums kennt man wohl die Notwendigkeit, daß das Weib dem Manne unterthänig sein soll, aber von einer Ebenbürtigkeit des Weibes mit dem Manne vermöge der ursprünglichen Anlage und der Gnade wußte man nichts; daher überall große Herabwürdigung des weiblichen Geschlechts. „Das Christentum, sagt Steiger, ist gleichweit entfernt von der sittlichen Herabwürdigung des andern Geschlechts, das die Muhammedaner und Rabbinen beinahe der Unsterblichkeit berauben möchten, als von der weltlichen Erhöhung und Vergötterung, welche besonders seit dem Mittelalter herrschend, und von manchen, die das Germanische und Christliche verwechselten, als christlich verteidigt wurde, während sie die Frauen nichts weniger als zu beglücken vermochte."

3. Indem Petrus als den Mittelpunkt und Halt des ehelichen Lebens das Gebet hinstellt, faßt er das Wesen des Ehebundes ebenso tief auf, wie Paulus, wenn sich gleich bei ihm die paulinische Anschauung noch nicht findet, daß die Ehe des Christen ein Abbild des Verhältnisses Christi zu seiner Gemeinde (Eph. 5) darstellen soll.

4. Alle wahre Liebe in der Ehe muß in der Achtung des einen Teils vor dem andern wurzeln; wo diese fehlt, ist der Ehebund in

seiner Basis angegriffen; jedoch ist nicht sowohl die Achtung vor den persönlichen Eigenschaften des andern, als die Wertschätzung gemeint, welche auf dem Gedanken ruht: Der andere ist ein Kind Gottes wie du, durch dasselbe teure Blut Christi erkauft und mit dir zu einem Himmelserben berufen.

### Homiletische Andeutungen.

Es muß seinen besonderen Grund haben, daß die Weiber vor den Männern an ihre Pflichten gemahnt werden, und daß ihnen die Unterthänigkeit als Hauptaufgabe eingeschärft wird. — Christliche Frauen dürfen nicht erst fragen: Was für Männern sollen wir unterthan sein? Sie haben das unmißdeutbare Wort: euren Männern, also auch den ungläubigen, harten, wunderlichen. — Edle Kunst, mit dem Munde zu schweigen und mit dem Wandel zu reden. Augustin erzählt von seiner Mutter Monika, sie habe durch ihre weiblichen Tugenden von Christo geredet zu ihrem Manne, und nachdem sie dessen Heftigkeit, ohne je darüber zu murren oder gegen andere zu klagen, bis zuletzt ohne Widerstreben ertragen, habe sie ihn am Ende seines Lebens Christo gewonnen und an dem nun Gläubigen das nicht beklagt, was sie an dem noch Ungläubigen erduldet hatte. — Oft hängt (V. 2) noch eine Decke vor den Augen eines harten Mannes; zweifle nicht, sie kann hinweggenommen werden, so daß er mit Bewunderung das Geheimnis eines tief-christlichen Sinnes schaut und mit zerschmolzenem Herzen Christo zu Füßen sinkt. — Kommandieren und Sichschmücken ist eine böse Eigenschaft, die manchmal auch noch bei gläubigen Frauen gefunden wird. — Den stolzen Töchtern Evas ist Jes. 3 ihr Spiegel vorgehalten. — Was ist der himmlische Brautschmuck der gläubigen Töchter Sarahs? — Wo die Hoffnung fest auf Gott steht, braucht man vor keinem Übel zu erschrecken. — Der höchste Schaden in der Ehe ist, wenn das Gebet verhindert und dem Eheteufel Raum gegeben wird. Wie wandeln Männer und Weiber im Lichte der göttlichen Wahrheit? — Die größte Unvernunft, wenn Männer ihre Weiber tyrannisch wie Sklaven behandeln.

Starke: Die Weiber sollen sich zwar hauptsächlich vor Gott fürchten, daß sie das Böse meiden und Gutes thun, aber auch vor ihren Männern, also, daß sie mit unzüchtigen Gebärden, Worten und Werken ihnen nicht Ursache zum bösen Argwohn und Eifer geben, sondern es so machen, daß es ihnen wohlgefalle (Spr. 7, 10). — Heilige Weiber, in denen der Geist Gottes sein Werk hat, werden es so einrichten, daß sie in der Kleidung nicht zu wenig und nicht zu viel thun (vergl. Esth. 2, 16; Röm. 12, 2). — Du verwunderst dich, wenn einer mit Gold, Perlen, Edelsteinen und dergleichen Eitelkeiten behangen ist; glaube: eine gläubige Seele, die von Tugenden leuchtet und glänzet, ist viel herrlicher, Gott und den Engeln gefällig (Ps. 45, 14. 15). — Der anständigste Schmuck! Soll's dieser sein? sprichst du, der steht mir nicht an, der ist alt und dienet nicht zum Staat. Wohl; nachdem du einem Könige gefallen willst. Ist es Gott, so muß er herrlich, aber inwendig sein. Ist's der Teufel, der Fürst der Welt, was gehest du Petrum und Christum an? Kleide dich nur auf deine Weise (Spr. 7, 10). — Wie im Alten und Neuen Testamente ein Messias, ein Glaube, eine Liebe, eine Hoffnung; also auch einerlei innerlicher Seelenschmuck (Apostg. 15, 11; Jes. 61, 10). — Die Weiber können den Männern ihre Lasten schwerer machen, aber auch erleichtern (Spr. 31, 12). — Wenn Mann und Weib nicht in göttlicher Ordnung stehen, so ist ihr Beten und Gottdienen alles eitel und verloren (1 Tim. 2, 8).

## Kap. 3, 8—17.

Inhalt: Ermunterung an alle Gemeindeglieder ohne Unterschied des Standes zu einem gottgefälligen Verhalten gegenüber der ungöttlich gesinnten und feindseligen Welt.

8 Endlich aber seid allesamt gleichgesinnt, mitleidig, brüderlich, barmherzig, freundlich
9 [nach anderer Lesart: demütig], *nicht Böses mit Bösem vergeltend, noch Scheltwort mit Scheltwort; im Gegenteil aber segnet, weil ihr dazu berufen seid, damit ihr Segen
10 ererbet. *Denn wer das Leben lieb haben und gute Tage sehen will, der schweige seine
11 Zunge, daß sie nichts Böses rede, und seine Lippen, daß sie nicht trügen. *Er wende
12 sich vom Bösen und thue Gutes, er suche Frieden und jage ihm nach. *Denn die Augen des Herrn sind auf die Gerechten gerichtet, und seine Ohren auf ihr Gebet; das Angesicht
13 des Herrn aber auf die, die Böses thun. *Und wer ist, der euch Schaden thun darf,
14 wenn ihr des Guten euch beeifert? *Aber auch dann, wenn ihr zu leiden hättet um der Gerechtigkeit, so seid ihr doch selig. Ihre Furcht aber fürchtet nicht, und lasset euch nicht
15 erschrecken. *Heiliget aber den Herrn Christum in euren Herzen. Seid aber allezeit bereit zur Verantwortung gegen jeden, der Rechenschaft von euch fordert über die Hoff-
16 nung, die in euch ist, *mit Sanftmut und Furcht, als solche, die ein gutes Gewissen haben, damit in dem, worüber ihr geschmäht werdet als Übelthäter, diejenigen zu

Schanden werden, welche euren guten Wandel in Christo schmähen. *Denn es ist besser, 17
daß ihr beim Gutesthun leidet, wenn es der Wille Gottes etwa so haben will, als beim Bösesthun.

### Exegetische Erläuterungen.

1. Der Apostel eilt zum Schlusse, er will noch allen ohne Unterschied des Standes Vorschriften geben, wie sie sich gegenüber der ungöttlichen Welt verhalten sollen; gibt aber diesen Ermahnungen dadurch die rechte Begründung, daß er zeigt, wie sie zuvor untereinander gesinnt sein sollen.

2. **Endlich aber seid allesamt — freundlich.** *Τὸ δὲ τέλος*, der Akkusativ wie ein Adverbium gebraucht. Es wird damit der dritte Hauptteil des Briefes und der Schluß eingeleitet. — *Ὁμόφρων* = *ὁμόνοος* von *φρήν*, eines Sinnes, übereinstimmend in der Denkweise, so daß man ein Ziel verfolgt und einen Weg einschlägt (vergl. 2 Kor. 13, 11; Phil. 2, 2). — *Συμπαθεῖς*, die Gesinnung, welche sich in das Wohl und Wehe des andern hineinfühlt, sich mit den Fröhlichen freut und mit den Weinenden weint (Röm. 12, 15; 1 Kor. 12, 25; Hebr. 13, 3). Es ist nicht dem Sinne Christi gemäß, wenn man in dem Leiden des andern immer nur etwas Gerichtliches oder etwas Pädagogisches sieht und sich dadurch gegen das Mitgefühl abstumpft. — *Φιλάδελφ.* (vergl. Kap. 1, 22; 4, 8; 5, 9; Röm. 12, 10). — *Εὔσπλαγχνος*, herzhaft, mutig, dann aber auch, wie hier, gutherzig, barmherzig. Diese Eigenschaft wie die nachfolgende hat schon zugleich eine Beziehung auf das Verhalten zur Welt. — *Φιλόφρων*, freundlich denkend und handelnd, wohlwollend gegen jedermann[1]).

3. **Nicht Böses mit Bösem — berufen seid.** Indem der Apostel V. 9 zur Enthaltung von aller Rache und zur Feindesliebe ermuntert, schließt er sich an unmittelbare Aussprüche des Herrn an, was auch in der Begründung seiner Ermahnung hervortritt (Matth. 5, 39 ff.; Luk. 6, 27 ff.; vergl. Röm. 12, 17; 1 Thess. 5, 15; 1 Petri 2, 23; Luk. 6, 28). — *Εὐλογεῖν*, der gerade Gegensatz von Böses mit Bösem und Scheltwort mit Scheltwort vergelten. Segnen, Gutes wünschen und erweisen mit Wort und That, wie das Segnen Gottes ein reelles ist. Es umfaßt nach Calov alle Arten von zeitlichen und ewigen Wohlthaten, besonders die letzteren[1]). — *Εἰς τοῦτο*, nämlich zum Segnen, nicht mit *ἵνα* zu verbinden (vergl. Kap. 2, 12). — *Ἐκλήθητε* als Jünger Jesu und Kinder Gottes seid ihr dazu bestimmt, ein Licht und Salz in der Welt zu sein und darum segnend auf die Welt einzuwirken (Matth. 5, 13. 14).

4. **Damit ihr Segen ererbet.** *Ἵνα* gehört zu *εὐλογοῦντες*: segnet, damit ihr Segen ererbet. Es liegt der Gedanke zu Grunde: wie die Saat, so die Ernte, wie die Leistung, so der Lohn (Matth. 7, 2; 5, 7; 10, 32; Luk. 6, 38). — *Κληρον.* weist aber auf die freie Gnade in der Austeilung des Lohnes hin, daß es ein Gnadenlohn ist, ferner auf das Anrecht der Sohnschaft und den beständigen Besitz (Matth. 25, 34). Chrysostomus: „Das Feuer wird nicht durch Feuer ausgelöscht, sondern durch Wasser: so Unrecht und Zorn nicht durch Wiedervergeltung, sondern durch Sanftmut, Demut und Wohlthun.“ Gerhard: „Gläubige sollen, wenn sie von einem andern beleidigt werden, sich erinnern, daß Gott über sie nicht seinen Fluch ausgegossen habe, ob sie ihn gleich ebenso wie andere Menschen verdient hätten, sondern wie er sie vielmehr mit allem himmlischen Segen gesegnet habe.“ Weller: „Euer Los ist weit besser, als das der Gottlosen. Gott hat euch zur Erbschaft des Himmels berufen, daß ihr Kinder Gottes, Miterben Christi seid und der göttlichen Natur teilhaftig werdet. Dagegen sind die Gottlosen verworfen vom Angesicht Gottes, ausgeschlossen von jener himmlischen Erbschaft.

5. **Denn wer das Leben — daß sie nicht trügen.** Begründung der Ermahnung zu einem sanftmütigen, die Feinde liebenden Benehmen durch Stellen aus dem Alten Testamente. Diese enthalten die Wahrheit, daß man bei einem solchen Verhalten des Schutzes, des gnädigen Aufsehens und Segens Gottes versichert sein dürfe. Ohne wesentliche Veränderung sind aus Ps. 34 Vers 13—17 angeführt, die zweite Person ist Vers 13—15 in die dritte umgeändert. Nur V. 13 ist etwas anders in den Septuag. Hier steht *ὁ θέλων ζωήν, ἀγαπῶν ἡμέρας ἰδεῖν*, in unserer Stelle: *ὁ θέλων ζωὴν ἀγαπᾶν καὶ ἰδεῖν ἡμέρας.* — Bengel sagt: der Apostel thue

[1]) Griesbach und andere haben *ταπεινόφρονες*, demütig, was schicklich den Übergang zu V. 9 bildet; ebenso Tischendorf mit ℵABC und vielen andern; aber das Obige paßt ebenso gut in den Zusammenhang. Einige Codd. haben beides nebeneinander.

[1]) *Εἰδότες* vor *ὅτι* fehlt in allen älteren Codd. und ist zu streichen.

ein neues Salz hinzu: Wer das Leben ernstlich, wahrhaftig liebt, wem es ein solcher Ernst ist mit dieser Liebe, daß er auch thut, was sie verlangt. Selbstverständlich ist hier eine Liebe zum Leben gemeint, wie sie dem Christen ziemt, nicht aber die falsche Liebe des Weltmenschen, welcher Christus das Urteil spricht Matth. 10, 39; 16, 25; Mark. 8, 35; Luk. 17, 33; Joh. 12, 25. — *Ἰδεῖν* wie רָאָה vom Erfahren, Genießen. — *Παύειν*, zur Ruhe bringen, zurückhalten. „Der Ausdruck setzt die natürliche Unbändigkeit der Zunge, ihren wilden Naturtrieb zum Bösen voraus" (Wiesinger). — *Χείλη αυτοῦ*[1]. — *Τοῦ μὴ λαλῆσαι* wird regiert von *ἀπὸ*. Winer, S. 278. — *Δόλος*, wenn man betrügerisch und heuchlerisch mit dem andern umgeht; מִרְמָה (vergl. Jak. 1, 26). David spricht in diesem Vers zunächst vom zeitlichen Leben und Ergehen; ebenso Petrus.

6. **Er wende sich vom Bösen — und jage ihm nach.** *Ἐκκλίνειν* abbiegen, ausweichen (Röm. 3, 12; 16, 17; Jes. 1, 16. 17; Röm. 12, 9). — *ζητεῖν* wie sonst *διώκειν* (1 Thess. 5, 15; Röm. 12, 18). „Er suche Frieden, als etwas Verborgenes, und jage ihm nach, als nach etwas Flüchtigem." Interlinearglosse.

7. **Denn die Augen des Herrn sind auf die** u. s. w. Es ist der Grund angegeben, warum die, welche der ausgesprochenen Ermahnung folgen, auf Leben und gute Tage hoffen dürfen, unter Beifügung des Gegensatzes. — *ὀφθαλμοί* und *πρόσωπον* stehen hier einander entgegen. Jenes bedeutet hier das gnädige, dieses das zornige Anschauen von seiten Gottes. — *κύριος* = יְהוָה nicht Christus, sondern der Vater (vergl. Jak. 5, 4). — *ἐπί* nicht = wider, da es diese Bedeutung nicht hat. Suppliere: sind gerichtet. „Wem wir zürnen, den pflegen wir mit scharfem Auge anzusehen." Bengel: „Der Zorn erregt das ganze menschliche Antlitz, die Liebe erhellt die Augen" (vergl. 2 Sam. 22, 28; 3 Mos. 17, 10; 20, 5; Ps. 68, 3).

8. **Und wer ist — wenn ihr des Guten euch beeifert.** Folgerung aus der auf die Gerechten sich wendenden gnädigen Aufmerksamkeit Gottes. — *τίς κακώσ.* wer wird euch Schaden thun dürfen? Vergl. Jes. 50, 9; Röm. 8, 33. Es ist nicht der Sinn: Niemand wird euch Übels thun wollen. Petrus wenigstens kannte die Welt anders, und sein Meister hatte etwas anderes vorhergesagt (Kap. 2, 12. 15. 18; 3, 9; Matth. 10, 24; Mark. 10, 44; Joh. 13, 16). Es ist daher hier nicht ein neuer Grund zur Friedfertigkeit und Heiligkeit angegeben. — *μιμηταὶ τοῦ ἀγαθ.*[1]. Sonst wird *μιμητ.* nur in Beziehung auf Personen gebraucht. Hier steht es, weil bei *τὸ ἀγαθ.* an das in Christus personifizierte Gute gedacht ist (vergl. Tit. 2, 14; 3 Joh. 11).

9. **Aber auch — erschrecken.** Wenn aber auch Gott das Leiden bei euch nicht verhindern sollte, wie denn schon einzelne unter euch von Leiden betroffen sind (Kap. 4, 12. 17. 19; 5, 9. 10): so seid ihr nach dem Ausspruch Christi (Matth. 5, 10) selige Leute, wenn ihr um der Gerechtigkeit willen leidet. — *Εἰ* mit dem Optativ von subjektiver Möglichkeit. Es ist dabei von aller Zeitbestimmung abgesehen. Winer S. 339. — *δικαιοσ.* (vergl. Kap. 2, 24) nicht nur das Bekenntnis der Wahrheit, sondern überhaupt die Rechtschaffenheit des Sinnes und Wandels, das Gutesthun (vergl. V. 11. 13. 17; 2, 20; Matth. 5, 20; 6, 33). Den paulinischen Begriff der *δικαιοσ.* hier zu suchen, haben wir keinen Grund. — *μακάριοι*, nämlich *ἐστέ* (vergl. Kap. 1, 9; 4, 13; Hiob 5, 17). *τὸν δὲ φόβον αὐτῶν*, nämlich derer, die Böses thun V. 12. Es ist ein Citat aus Jes. 8, 12. 13. *φόβ.* kann aktiv oder passiv genommen werden, entweder von dem Schrecken, den sie bereiten (vergl. Hiob 3, 25; Ps. 91, 5), oder der Furcht, von der sie ergriffen sind. In der alttestamentlichen Stelle scheint das Wort in letzterer Bedeutung, hier in ersterer zu nehmen zu sein. Fürchtet euch nicht vor dem Schrecken, den sie einflößen, und laßt euch nicht aus der Fassung bringen. *ταραχθ.* eine Steigerung, verwirrt werden, die Fassung verlieren.

10. **Heiliget aber den Herrn Christum in euren Herzen.** *Κύριον δὲ τὸν Χριστὸν ἁγιάσατε* = הַקְדִּישׁ ihn als heilig verehren, seine Heiligkeit anerkennen in Gedanken, Worten und Werken (Matth. 6, 9). Die Lesart *τὸν θεὸν* anstatt *Χριστόν* ist Korrektur nach Jes. 8, 13. Was Jehovah dem Volk Israel gewesen ist, soll Christus den Christen sein. Wer ihn als den Heiligen ehrt, wird sich vor den Widersachern (V. 14) nicht fürchten, sondern nur die eine Furcht haben, etwas zu thun, das seine Heiligkeit beleidigt (Hofm.), und wird gegenüber Ungläubigen und Heiden jederzeit den rechten Bekennermut beweisen V. 15. Daher die folgende Ermahnung:

11. **Seid aber allezeit — euch ist.** *ἕτοιμοι*

[1]) *αὐτοῦ* fehlt nach Lachmann und Tischendorf.

[1]) Lachmann und Tischendorf: *ζηλωταί*; jenes ist die schwierigere Lesart.

δέ[1]) vergesset aber nicht, daß Freiheit von Menschenfurcht die Verantwortung nicht aus-, sondern einschließt. „Nicht jedem Spötter und dergleichen hat der Christ Rechenschaft zu geben (Matth. 6, 7) über seinen Glauben, sondern jedem, der Gründe dafür verlangt" (Steiger). Vergl. Kap. 4, 5; Röm. 14, 12; Hebr. 13, 17; Apostg. 24, 14 ff.; 26, 6 ff. — *ἀπολογία*, Rechenschaft, Verteidigung, keine gelehrte Theorien, sondern bündige Auseinandersetzung, an wen, auf wessen Zeugnis und mit welchem Grunde man glaube, und was für eine Hoffnung darauf gegründet sei. Cornelius: „Eine Antwort verlangt Petrus, keine Disputation." — *παντί* mit *ἀπολογ.* zu verbinden. — *περὶ τῆς ἐν ὑμ. ἐλπίδος.* Wir haben schon gesehen, besonders im Eingang des Briefes (Kap. 1, 3; vergl. Kap. 1, 13), daß in der ganzen Anschauung des Petrus die Hoffnung den eigentlichen Mittelpunkt des christlichen Lebens ausmacht. Sie ist das Ziel der Wiedergeburt, der Inbegriff aller Heilsgüter, der Kern des ganzen Christentums. Um ihrer Hoffnung auf das messianische Heil willen wurden die ersten Christen häufig verfolgt. Jeder Gläubige soll sich der Gründe dieser Hoffnung recht bewußt werden. Der christliche Glaube und die darauf ruhende Hoffnung muß so lebendig und stark im Innern des Herzens (*ἐν ὑμῖν*) werden, daß er ein Gegengewicht gegen die Lust und Furcht der Welt bilden kann.

12. **Mit Sanftmut und Furcht — Gewissen haben.** *Μετὰ πραΰτητος*[2]) (siehe Kap. 3, 4) frei von hochfahrendem, trotzigen, verbitterten Wesen, im Bewußtsein der Wahrheit und mit dem Wunsch, zu überzeugen. — *φόβου* im Blick auf Gott, dessen Sache man nichts vergeben soll. Luther: „Da sollt ihr nicht mit stolzen Worten antworten, und die Sache mit einem Trotz hinausführen und mit Gewalt, als wolltet ihr Bäume ausreißen, sondern mit solcher Furcht und Demut, als ob ihr vor Gottes Gericht ständet, — so mußt du in der Furcht stehen und dich nicht auf deine Kraft verlassen, sondern auf die Worte und die Zusage Christi" (Matth. 10, 19; 1 Kor. 2, 3). — *συνείδησιν ἔχ.* ist dem *ἕτοιμοι* nicht bei-, sondern untergeordnet. Harleß: „Über die christliche Hoffnung kann nur der sich verantworten aus gewisser Zuversicht, der die geschenkte Gnade in einem guten Gewissen als einem guten Gefäße bewahrt hat" (vergl. Kap. 2, 19). Der gute Wandel die wirksamste Apologie gegenüber von Verleumdern.

13. **Damit in dem — schmähen.** *Ἵνα ἐν ᾧ* — ihr seid nicht nur zum Segnen der Feinde berufen; ihr sollt ihnen ein Segen werden, indem ihr sie beschämet und womöglich gewinnet (vergl. Kap. 2, 12. 19)[1]). — *ἐπηρεάζειν* harte Worte und eine schimpfliche, übermütige Behandlung anwenden, um jemand zu schrecken und zu seinem Willen zu bringen. Es drückt eine größere Feindseligkeit aus als *καταλαλ.* (Kap. 2, 12). — *τὴν ἀγαθὴν ἐν Χρ. ἀναστρ.* (s. Kap. 2, 12; 1, 15). *ἐν Χρ.* ist mit *ἀναστρ.*, nicht mit *ἀγαθ.* zu verbinden. Der Wandel in Gemeinschaft mit Christo, im Blick auf ihn, in seiner Kraft, unter seinem Beistand geführt. Sie lästern euren guten Wandel, d. h. euch um eures guten Wandels. Dadurch soll die Thorheit dieses Lästerns, die ihnen selbst früher oder später offenbar werden muß, hervorgehoben werden.

14. **Denn es ist besser — als beim Thun des Bösen.** *κρεῖττον γάρ.* Dem Leiden werdet ihr in keinem Fall entgehen. Nun begegnet, wie Gerhard bemerkt, Petrus dem Einwurf: Ich würde es nicht so schwer nehmen, wenn ich's verdient hätte. Er sagt: Ist es nicht besser, beim Gutesthun zu leiden, als beim Bösesthun? — *κρ.* was vorteilhafter ist, den Vorzug verdient (vergl. Kap. 2, 19). Grotius: „Das ist es, was Sokrates zu seiner Frau sagte, ohne daß er über den rechten Weg und das Ziel, wohin er führt, belehrt gewesen wäre, wie wir Christen." — *εἰ θέλοι*[2]) (vergl. Kap. 3, 14) wenn und so oft es sein Wille sein sollte (vergl. Matth. 18, 14; 26, 39. 42; 1 Kor. 4, 19; Jak. 4, 15; 1 Petri 1, 6; 4, 19). — *θέλημα* dieser Wille wird erkannt aus dem, was uns zustößt.

### Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Die Warnungen vor Selbstrache und die Ermahnungen zur Feindesliebe gehören nicht zum Eigentümlichen des Christentums; sie sind schon im Alten Testamente enthalten und bekommen im Christentum nur neue, kräftigere Motive. Steiger bemerkt: „Die häufigen Warnungen vor Selbstrache in diesem Briefe scheinen auch individuell in Petri eigener natürlicher Heftigkeit und seiner heiligen

[1]) Nach Lachmann fehlt *δέ*. Alsdann ist der Satz mit *ἕτοιμοι* nähere Erklärung zu dem Heiligen.

[2]) Vor *μετὰ πρ.* liest Lachmann und Tischendorf *ἀλλὰ*. Sinn: aber wohlgemerkt.

[1]) Tischendorf liest *καταλαλεῖσθε* mit Weglassung von *ὑμῶν ὡς κακοποιῶν*.

[2]) Der recipierte Text ist *θέλει*, Tischendorf zieht die obige Lesart vor.

Furcht vor Handlungen, wie die gegen Malchus war, begründet zu sein."

2. Die öfters in diesem Brief vorkommende Ermahnung zur Furcht vor Gott gehört zum Charakteristischen des petrinischen Lehrbegriffs. Diese Einschärfung der Furcht, wenn sie gleich mehr der Ökonomie des Gesetzes eigen ist, als der des Evangeliums, ist auch auf neutestamentlichem Boden ganz notwendig, und es wird wenige Christen geben, welche darüber hinaus sind. „Wie überall die Verschiedenheit der Lehrtropen für verschiedene Persönlichkeiten und Entwickelungsstufen des christlichen Lebens ihre providentielle Bedeutung hat, so ist es auch hier der Fall" (Weiß).

3. Es wäre ein großes Mißverständnis, wenn man aus V. 14 den Satz ableiten wollte, daß man nach dem Sinne des Petrus durch Leiden um der Gerechtigkeit willen den Himmel erwerben und verdienen könne; nein, nur die Gewißheit der Seligkeit und der Grad der Herrlichkeit hängt von dem Leiden um Christi willen und mit ihm ab.

### Homiletische Andeutungen.

Strahlen der Herrlichkeit Gottes, die aus dem Wesen der Gläubigen herausleuchten. — Die Segensstellung des Christen in einer feindseligen Welt. — Die Würde und der Segen des lieben Kreuzes. — Ist es erlaubt, das Leben zu lieben und gute Tage zu wünschen? — Vom wahren und falschen Frieden. — Das Flammenauge Gottes über den Bösen. — Das Losungswort des Christen: Niemand wird beschädigt, ohne von sich selbst. (Chrysostomus hat darüber eine Schrift geschrieben.) — Das Geheimnis, im Leiden selig zu sein. — Die Heiligung Gottes im Herzen. — Ein gutes Gewissen ein Schirm und Schild für die Gläubigen.

Starke: Prüfe dich, bist du so beschaffen? (V. 8; Mich. 6, 8). — Alle Leibesglieder sind bereit, durch ihr Mitleiden dem einen Gliede sein Leiden desto leichter zu machen. — Kannst du Böses mit Gutem vergelten? prüfe dich! so bist du Gottes Kind; wo nicht, so ist es eitle Einbildung (Matth. 5, 45). — Kein Glied des Leibes ist, womit sich der Mensch leichter versündigen kann, als die Zunge. Darum sollen wir wohl bedenken, was und wie wir reden (Jak. 3, 5. 6; Spr. 16, 26; 17, 27; Sir. 22, 33). — Der Friede ist ein seltenes Wildpret, danach muß ein jeder Christ ein hurtiger Jäger sein, und mit allem Fleiß demselbigen nachstellen (Spr. 15, 18; 25, 15; 2 Kor. 13, 12). — Es kann einen zum heiligen Wandel nichts mehr bewegen, als die öftere und kräftige Vorstellung, daß man allenthalben Gottes Augen und Ohren um sich habe. Wer davor nicht eine heilige Scheu hat, verleugnet Gott in der That, ob er ihn gleich mit Worten bekennt (5 Mos. 6, 18). — Schreien die Frommen gleich nicht mit dem Munde, so schreiet doch ihr Herz zu Gott (Ps. 34, 16—18). — Die Welt stürmet, der Satan blökt die Zähne, es regnet mit Feinden: sollte dir, du treuer Liebhaber Gottes, darüber die Haut schauern? Hast du nicht einen Vater, der allmächtig, und einen König, der ein Überwinder aller seiner Feinde ist? Mögen dir denn die armen Aschentöpfe, die Menschen, und die Hölle selbst, ohne sein Geheiß ein Haar krümmen? drum fahre darein getrost! der Herr mit dir! Hie Schwert des Herrn und Gideon (Ps. 56, 12). — Der Gottlose, der den Frommen nachstellt, läuft an eine eiserne Mauer und zerbricht den Kopf (Jer. 20, 11). — Die Kraft und Freudigkeit des Glaubens unter schweren Leiden und Verfolgungen ist ganz verschieden von der selbstgemachten Empfindlichkeit und Verhärtung des Herzens. — Das Herz ist ein verzagt Ding; wenn sich nur ein kleiner Kreuzwind regt, so bebt es schon, wie das Laub auf den Bäumen. Aber thue Recht und scheue den Teufel nicht (Hebr. 11, 27). — Der Schmuck der wahren Braut Christi ist inwendig (Ps. 45, 10; Luk. 17, 20). — Ein verständiger Arzt hält einem rasenden Kranken viel zu gut; du auch dem, der irret (Gal. 6, 1). — Zuweilen ist Schweigen besser als Reden (Matth. 27, 12. 14; Kol. 4, 5. 6; Spr. 26, 4. 5). — Niemand muß sich selbst Leiden machen: die aber Gott auflegt, muß jedermann geduldig tragen (Klagl. 3, 26. 28). — Unschuldig leiden ist den Christen eine Ehre, der Sünde halber aber, eine Schande (Kap. 4, 15; Matth. 5, 11).

Lisco: Christensinn in böser Zeit. — Die alles überwindende Glaubens- und Liebeskraft der Reichsgenossen. — Die Kunst, sich gute Tage zu verschaffen. — Stier: Gute Tage von außen ohne Not und Trübsal sind uns nicht gut, sondern wären das größte Unglück für unsere Seele. — Staudt: Eine Anweisung zu guten Tagen: 1) Wie man nach innen zu leben hat. 2) Wie man nach außen zu leben hat. 3) Wie man nach oben zu leben hat. — V. Herberger: 1) Was dazu gehöre, wenn man Christo will nachfolgen. 2) Was wir für Ursache haben, daß wir es gern und willig thun. — Einige Grundgedanken aus dem Reichsgrundgesetz des großen Gottes: a. etliche Grundverpflichtungen gegenüber von Gott (V. 15), der Welt (V. 10), dem Volke Gottes (V. 8); b. etliche Grundrechte des Reichsbürgers Jesu Christi, Anrechte an einen über uns geöffneten Gnadenhimmel, sicheres Geleite durch die Welt (V. 13. 14), unvergängliche Segenserbschaft (W. Hofacker). — Der Friede eines christlichen Gemüts. Der Christ sucht a. Frieden mit der Welt, hat b. Frieden in der Welt (Beck). — Die Leidensfreudigkeit des Christen: a wie er recht leidet: α. mit sanftem Herzen, β. mit stillem Munde, γ. mit seinem Leben; b. warum er gern leidet: α. vor Gottes Auge, β. in Gottes Hand, γ. unter Gottes Gericht (R. Beck). — Die Kunst des Lebens, wie sie ein Apostel Jesu Christi uns deutet. Dazu gehört: a. andern ihre Not erleichtern, b. sich nicht das Leben verbittern, c. Gott

seine Wege befehlen (Derſ.) — Der Gedanke an den lebendigen Gott: a. ein Gericht über die selbstgemachten Gottesgedanken der Menschen, b. ein Trost für die Gerechten, c. ein Schrecken für die Bösen, d. eine Mahnung zur Gottesfurcht für alle (Thomasius).

## Kap. 3, 18—22.

Inhalt: Weitere Ermunterung zur Leidenswilligkeit durch Vorhaltung eines tieferen Beweggrundes. Nur so werden wir Christo ähnlich, der für unsere Sünden gelitten hat, dessen Leiden überallhin heilbringend wirkte, bis in die Totenwelt hinab, und den gesegnetsten Ausgang nahm.

Denn auch Christus hat einmal für die Sünden gelitten, der Gerechte an der Stelle 18
der Ungerechten, damit er uns Gott zuführete, indem er zwar getötet wurde nach dem
Fleisch, aber lebendig gemacht nach dem Geist, *in welchem er auch hingegangen ist und 19
gepredigt hat den Geistern im Gefängnis, *die ehemals ungläubig waren, als die Lang- 20
mut Gottes harrete in den Tagen Noahs, als die Arche zugerichtet wurde, in welche
wenige, das heißt acht Seelen, gerettet wurden, vermittelst des Wassers. *Welches nun 21
auch uns im Gegenbilde rettet als Taufe, die nicht eine Ablegung körperlichen Schmutzes
ist, sondern das Verlangen nach einem guten Gewissen gegenüber von Gott durch die
Auferstehung Jesu Christi, *welcher zur Rechten Gottes ist, nachdem er hingegangen ist 22
in den Himmel, wo ihm Engel, Gewalten und Kräfte unterthan geworden sind.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Denn auch Christus — gelitten.** Wenn irgend jemand nach unseren Begriffen des Leidenskelches überhoben sein sollte, so war es Christus; aber auch er hat um der Sünden willen, und zu ihrer Sühnung gelitten. — **Einmal** (vergl. Röm. 6, 10; Hebr. 7, 27; 9, 7). Es bedarf keiner Wiederholung, und ist in Vergleichung mit der Ewigkeit ein kurzes Leiden, sofern es in den Zeitraum einiger Jahre und Tage zusammengedrängt war. Vielleicht hat es eine Beziehung auf die folgende Ermahnung, daß wir auch mit einemmale der Sünde sterben sollen, Kap. 4, 1[1]). — *περὶ ἁμαρτιῶν*, um der Sünden willen (vergl. Kap. 2, 24; Röm. 8, 3). Die Sünden waren die veranlassende Ursache seiner Leiden, und ihre Tilgung sein Ziel.

2. **Der Gerechte an der Stelle der Ungerechten;** *δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων*. Wenn gleich *ὑπέρ* an und für sich so viel heißen kann als: zum Besten, so ist doch in diesem Zusammenhang, in der Entgegensetzung des einen Unschuldigen und der vielen Schuldigen, sowie in dem Ausdruck *προσάγειν* die Idee des stellvertretenden Leidens klar ausgesprochen. Dieses Wort weist nämlich auf das Hohepriestertum Christi hin. Die Befleckung mit der Sünde wehrte unter dem Alten Testamente dem Hinzunahen zu Gott; der Priester hatte das Vorrecht, Gott zu nahen und den Zugang zu Gott für das Volk zu vermitteln. Dies geben die Septuag. durch *προσάγειν*. S. Weiß, vergl. *προσέρχεσθαι* 2, 4. Das Wort *ἅπαξ* bestätigt diese Auffassung (vergl. Hebr. 9, 27. 28). — Die wiederholte Vorhaltung des Leidens Christi zeigt nach Gerhard, daß er in der Erwähnung seines Leidens sich nicht genug thun könne, daher er sich Kap. 5, 1 einen Zeugen der Leiden Christi nennt.

3. **Indem er zwar — nach dem Geist.** *θανατωθείς* wird am besten mit *προσαγ.* verbunden. Die Zurückführung der Menschen in die verlorene Gemeinschaft mit Gott ist bedingt durch den Opfertod Christi, durch seine Auferstehung und königliche Herrschaft. — *ζωοποιεῖν* nicht = *ἐγείρειν* (vergl. Joh. 5, 21; Röm. 8, 11; 1 Kor. 15, 22). — *σαρκί, πνεύματι*; die beiden Dative bezeichnen die Sphäre, worauf das Prädikat eingeschränkt zu denken ist (s. Winer, § 41, 3a). Beide sind einander offenbar parallel und müssen in gleicher Weise gefaßt werden. Der Sinn des ersteren ist klar: er wurde nach seiner äußeren, sinnlichen Natur getötet. Steht dies fest, so wird damit für das zweite Glied die Erklärung unmöglich gemacht: er wurde lebendig gemacht durch den ihm mitgeteilten Geist, durch die höhere göttliche Seite seines Wesens (Weiß). Vielmehr muß es des Parallelismus wegen, der durch *μέν* und *δέ* hervorgehoben ist, heißen: an seinem Geiste wurde er belebt. Den Geist und die Seele Christi traf wohl der Tod nicht, aber beide wurden im Moment des Sterbens Christi auf kurze Zeit in den Zustand der Bewußtlosigkeit versenkt. Kaum aber hatte Jesus seinen Geist in die Hände des Vaters übergeben, so wurde er durch den Geist Gottes mit neuem Gottesleben erfüllt und durchstrahlt.

[1]) Lachmann liest: *περὶ ἁμαρτιῶν ἀπέθανεν*. Ebenso Tischendorf.

Schon Flacius bemerkt: Der Gegensatz zeigt klar, daß Christus nach einem Teile seines Wesens getötet, nach einem andern lebendig gemacht wurde. Es sei, sagt er, eine Redensart, von dem allgemeinen Los der Frommen hergenommen, oder doch dahinzielend (vergl. 1 Mos. 45, 27; 1 Thess. 3, 8). Roos: „Seine Seele wurde mit himmlischen Kräften zu ihrer großen Erquickung angethan und durchdrungen." Andere nehmen es so: Sein Tod erfolgte vermöge der dem Fleisch eigentümlichen Schwäche, seine Wiederbelebung vermöge der dem Geiste eigentümlichen Kraft. Man vergl. 2 Kor. 13, 4. Aber das θανατωθείς paßt nicht gut dazu, und die Erklärung hat etwas Gezwungenes.

4. **In welchem er auch — im Gefängnis.** Ἐν ᾧ offenbar mit πνεύματι zu verbinden, nicht = διὰ πνεύματος, sondern wirklich in der Existenzform eines vom Körper gesonderten Geistes. Bengel: „Christus handelte mit den Lebenden im Leibe, mit den Geistern im Geiste." Es ist hierbei Eph. 2, 6 zu vergleichen, wo unter offenbarem Bezug auf den Vorgang Christi bei den Gläubigen das Wiederbelebtwerden und Auferstehen auseinander gehalten wird. Huther bezeichnet jene Ansicht als unrichtig, ohne einen Grund für dieses Urteil anzugeben. Die von ihm aufgestellte Theorie über den Hingang Christi in die Unterwelt leidet an Unklarheit und ist weder biblisch noch kirchlich begründet, wenngleich einige ältere Dogmatiker sie zu begünstigen scheinen. Sie setzt, was ganz unzulässig ist, einen etwa 32stündigen Seelen- und Geistesschlaf Jesu voraus. Dies gilt auch von Schott, welcher sagt: „In dem neuen Geistesleben, welches er in der geheimnisvollen Mitternachtsstunde angezogen, ist er, noch bevor er es in der Auferstehung an die Oberwelt heraufbrachte, hinabgefahren." Es drängt sich hierbei die Frage auf: Ist denn diese Predigt ein über- und außerzeitlicher Akt gewesen? — καὶ τοῖς ἐν φυλ.; καὶ ist in dem Sinne zu nehmen: Sogar den Geistern im Gefängnis predigte er; so tief ließ er sich herab, und soweit erstreckten sich die Folgen seines freiwilligen, stellvertretenden Leidens. Wie der Apostel Paulus (Eph. 4, 9. 10) das Hinunterfahren Christi in die untersten Örter der Erde ohne Zweifel in genauer Verbindung mit der Paränese (V. 2) anführt, und damit sagen will, Gläubige sollen sich durch das Vorbild des Herrn bewegen lassen, auch zu den Schwächsten und Verkommensten herabzusteigen, bei welchen schon jedermann die Hoffnung der Rettung aufgegeben habe: so steht auch in unserer Stelle die Erwähnung des Hingangs Christi in die Totenwelt in Verbindung mit den vorangegangenen Ermahnungen zum Beharren im Gutesthun und Leiden. — Ἐν φυλακῇ nicht = im Totenreich, denn das Wort bedeutet immer eine Haft, einen Gewahrsam, einen Kerker (Offenb. 20, 7; Matth. 5, 25; 14, 3; 18, 30; 25, 36; Mark. 6, 17. 27; Luk. 2, 8; 12, 58; 21, 12; 23, 19; Joh. 3, 24; Apostg. 5, 19; 8, 3; 2 Kor. 6, 5; Hebr. 11, 36), also steht es auch nicht abstrakt für: Gebundenheit. Aber im Totenreich muß dieses Gefängnis sein (vergl. 2 Petri 2, 4; Jud. 6; Matth. 5, 25. 26). Dies folgt auch klar aus der Vergleichung von 1 Petri 4, 6. Daß nicht ein bloßer Zustand, sondern eine Räumlichkeit im Hades gemeint sei, erhellt aus dem hinzugefügten πορευθ., sofern man nicht in einen bloßen Zustand hineinreist, und aus dem parallelen πορ. εἰς οὐρανόν V. 22. Wie der Himmel eine bestimmte Örtlichkeit ist, so auch die Unterwelt. Nach zwei Seiten hin erstreckt sich die Kraft des Todes und des Lebens Jesu, hinab in die Totenwelt und hinauf in die oberen Regionen des Himmels. — ἐκήρυξε. Gerhard versteht es nicht sowohl von einer verbalen, als realen Predigt, wie Hebr. 12, 24, nicht um sie zu befreien, oder ihnen Zeit zur Buße zu geben, sondern um seinen glorreichen Sieg und seine Majestät den Geistern der Verdammten zu zeigen. Allein der Sprachgebrauch von κηρύττειν und die mit der unsrigen zu verbindende Stelle (Kap. 4, 6) steht entgegen. Der Ausdruck kommt in Verbindung mit τὸ εὐαγγέλιον vor (Matth. 4, 23; 9, 35; Mark. 1, 14; 16, 15). Wenn es allein steht, so ist als bekannt vorausgesetzt, daß das der Hauptinhalt seiner Predigt war: Die Zeit ist erfüllet und das Reich Gottes ist herbeigekommen: Thut Buße und glaubet an das Evangelium (Mark. 1, 38. 15; Matth. 3, 1; 4, 17; 9, 35). Eben dieses Zeugnis sollte den Hauptinhalt der apostolischen Predigt ausmachen (Matth. 10, 7; 24, 14; Mark. 3, 14; 6, 12; 13, 10; Luk. 9, 2; Apostg. 9, 20; 10, 42. 43; 1 Kor. 1, 23; Phil. 1, 15; 2 Tim. 4, 2). Von einem richterlichen Predigen kommt es nie vor. Es ist daher kein so unbestimmter Ausdruck, wie Bengel meint, sondern hat einen sehr bestimmten Inhalt; überdies erhält derselbe ein weiteres Licht durch εὐηγγελίσθη (Kap. 4, 6). Der unzweideutige Sinn ist: Jesus verkündigte jenen Geistern in den Gefängnissen der Unterwelt den Anbruch einer neuen Gnadenzeit, die Erscheinung des Reiches Gottes, und als Mittel zum Eingang in dieselbe Buße und Glauben.

5. In V. 20 folgt eine nähere Bestimmung.

Es sind Menschen, die einst ungläubig waren, zur Zeit Noahs. Daß diese beim Anblick der hereinbrechenden Sündflut, oder in der langen Zeit bis zur Erscheinung Christi Buße gethan haben, ist eine aus der Luft gegriffene Annahme. Ihr Unglaube war ein praktischer, im Ungehorsam sich offenbarender, wie Petrus das ἀπειθεῖν immer faßt (vergl. Kap. 2, 7). Sie verlachten die Vorhersage der einbrechenden Flut und verachteten die Mahnung zur Buße.

6. **Als die Langmut — Wassers.** Ἀπεξεδέχετο[1]) die Güte Gottes, die sich in langem Aufschieben der Strafe und des Gerichts, als μακροθυμία zeigte und Besserung erwartete; ποτε kann nicht ohne Zwang von dem folgenden ἐν ἡμέραις Νῶε getrennt werden. Sie harrete 120 Jahre (1 Mos. 6, 3) auf Buße. Da Noah für seine Zeitgenossen ein Prediger der Gerechtigkeit war mit Wort und That (2 Petri 2, 5), und da der beschwerliche, lange Zeit erfordernde Bau seines schwimmenden Hauses sie hätte zum Aufmerken erwecken sollen, so erscheint ihr Unglaube um so strafbarer. — κιβωτός = תֵּבָה, bekannte Bezeichnung für die Arche (vergl. Matth. 24, 38; Luk. 17, 27; Hebr. 11, 7). — κατασκ. deutet das Schwierige und Langdauernde des Baues an, der vor ihren Augen vorgenommen wurde. — εἰς ἣν ὀλίγαι, in welche sich wenige Seelen hineinflüchteten und durch das Wasser, mittelst desselben gerettet wurden. An beides ist bei dem διά wegen der folgenden Vergleichung mit der Taufe zu denken. — **Wenige** — ist mit Absicht hinzugesetzt, nicht nur deswegen, weil, wie Steiger bemerkt, diese Geschichte an sich das Verhältnis der Gläubigen und Ungläubigen zeigt, sondern auch, weil damit der Hingang Jesu in das Totenreich als ein von der Gnade Gottes geforderter Akt um so stärker motiviert wird. Nur acht Seelen wurden bei der Sündflut gerettet — viele tausend und abertausend, die sehr verschieden in ihrer sittlichen Beschaffenheit waren, kamen um — wie einleuchtend muß es uns sein, daß jener Vorgang im Geisterreiche stattfand, der aber bei Petrus nicht auf Schlüssen, sondern ohne Zweifel auf einer besondern Offenbarung beruhte. Wie sonst die noachische Zeit als wichtiger Typus für die folgenden Zeiten betrachtet wurde (vergl. 2 Petri 2, 5; 3, 6. 7; Matth. 24, 37 ff.), so ist auch hier die noachische Zeit typisch zu nehmen, und daher die Wirksamkeit Jesu nicht auf das noachische Geschlecht eingeschränkt zu denken. Es wurde dem Petrus an dem Beispiel des noachischen Geschlechts gezeigt, was für alle gilt, welche ohne ihre Schuld das Heil in Christo nicht erkannt haben. — Unsere Stelle vom Hinabgang Christi in die Unterwelt gehört zu denjenigen, die von der Willkür der Exegeten am meisten mißhandelt wurden. Die einen verdrehten die Predigt Christi zu einer mittelbaren Predigt durch Noah oder durch die Apostel, andere zu einer solchen, die zwar unmittelbar im Totenreiche, aber bei den Frommen allein geschehen sei. Ihre Irrgänge sind bei Steiger verzeichnet, sie tragen ihre Widerlegung in sich selbst und beruhen sämtlich auf dogmatischer Befangenheit. Die hier gegebene Erklärung wird durch andere Bibelstellen gestützt, z. B. Apostg. 2, 27. 31; Ps. 16, 10; Eph. 4, 8; Apostg. 13, 35—37; 2, 24; Luk. 23, 46; Mark. 15, 37—39; Phil. 2, 10; Luk. 16, 19. Man vergl. König: Die Höllenfahrt Christi. Güder: Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten. Zezschwitz: Petri ap. de Christi ad inferos descensu sententia. Herzog: Realencyklopädie, Art. Hades.

7. **Welches nun auch uns im Gegenbilde rettet.** — ὅ[1]) καὶ ἡμᾶς[2]) knüpft an V. 18 an, wie es auch sonst die Weise des Apostels ist, nach einem Zwischensatz an Früheres anzuknüpfen und es weiter zu erläutern (vergl. Kap. 2, 24. 21). Es folgen nämlich jetzt nicht etwa zufällige Gedanken, die ebenso gut hätten wegbleiben können, sondern das προσάγειν (V. 18) mußte noch erklärt werden nach der Art und Weise, wie es vermittelt werde, nämlich durch die Taufe, von welcher jenes rettende Wasser ein Vorbild war. — ὅ geht auf ὕδωρ. — καί, ähnlich den Noachiten. — ἀντίτυπον als Gegenbildliches, im Gegenbild, nämlich als Taufe. Zwei Appositionen zu ὕδωρ. Das Wasser der Flut ist hier nur von der Seite ins Auge gefaßt, nach welcher es sich für Noah und die Seinen als rettend erwies, sofern es die Arche trug. — σώζει, weil die Rettung erst angefangen, noch nicht vollendet ist, steht das praesens.

8. **Die nicht eine Ablegung körperlichen Schmutzes — Christi.** Nun folgt eine nähere Erklärung über das Wesen der Taufe, zuerst negativ, dann positiv. Es ist nicht, wie bei den jüdischen Lustrationen, auf Reinigung von leiblichem Schmutz abgesehen. Steiger führt eine Stelle von Justin an, worin dieser sagt: Was nützt jene Taufe der jüdischen Lustration,

[1]) Der recipierte Text hatte ἅπαξ ἐξεδέχετο. Die obige Lesart ist ohne Zweifel die richtige.

[1]) Der recipierte Text liest ὃ, leichtere Lesart.
[2]) Lachmann liest ὑμᾶς; ebenso Tischendorf.

welche das Fleisch und allein den Leib reinigt? Vielmehr ist sie ein *ἐπερώτ. συνειδ. ἀγαθ.* Wir müssen bei dieser dunkeln Stelle von den lichteren Punkten ausgehen. Der Gegensatz zu leiblichen Schmutzes Ablegung läßt erwarten, daß von einer sittlichen Bedeutung der Taufe, von einer innerlichen Reinigung die Rede sei. Deswegen spricht der Apostel von einer *ἀγαθὴ συνείδησις*, auf welche es bei der Taufe abgesehen ist. Damit ist gleich der Beisatz *εἰς θεόν* zu verbinden, denn ein gutes Gewissen gegenüber von Gott, was noch weit mehr sagen will, als das gegenüber von Menschen (1 Kor. 4, 4), ist es, was wir bedürfen. Apostg. 24, 16 sagt der Apostel Paulus: Ich übe mich, zu haben ein unverletztes Gewissen allenthalben, beides gegen Gott und die Menschen. Würde man mit den meisten Auslegern *εἰς θεόν* zu *ἐπερώτημα* ziehen, so daß das Ziel des *ἐπερ.* damit ausgedrückt wäre, so ist dies eine große sprachliche Härte, welche durch 2 Sam. 11, 7 nicht beleuchtet werden kann; überdies erscheint dann der Beisatz ziemlich müßig. Da der Genitiv *ἀγαθῆς συν.* dem *ῥύπου σαρκός* entspricht, so muß es der Genit. objecti, wie dieser, nicht der Genit. subjecti sein. Was die Sache betrifft, so kann das gute Gewissen nicht als etwas bei der Taufe schon Vorhandenes und ihr Vorangehendes gesetzt sein, denn sonst ist dem Apostel das gute Gewissen etwas, was erst in der Taufe empfangen und gewirkt wird (Apostg. 2, 38). Wäre das gute Gewissen vorher schon da, so sieht man nicht ein, inwiefern noch eine Rettung durch die Taufe nötig sein soll. Was wird nun das *ἐπερώτημα* bedeuten, das nur einmal im Neuen Testamente in unserer Stelle vorkommt? Wir erwarten ein Wort, welches Reinigung des Gewissens bedeutet; aber diesen Sinn hat *ἐπερ.* nie; es heißt auch nicht Versprechen, Geloben, wie Grotius nach dem Sprachgebrauch des römischen Rechts erklären will, auch nicht Ansprache, Zuversicht, freimütiges Hinzutreten, sondern einfach: das Fragen, Nachfragen. Dies gibt einen ganz guten Sinn: Die Taufe ist das Nachfragen nach einem guten Gewissen gegenüber von Gott, das Verlangen, Sehnen danach. So ist die subjektive Seite der Taufe bestimmt, mit Rücksicht darauf, daß dem Täufling von Anfang an gewisse Fragen, die seinen Gewissensstand betrafen, vorgelegt wurden. Lutz kommt der richtigen Erklärung nahe: „Die Taufe ist eine Bitte um ein gutes Gewissen, um Einlaß in den Stand der Versühnung, wo man ein gutes Gewissen hat zu Gott, eine Bitte um Sündenvergebung, die man erlangt durch das Verdienst Christi.“ Ähnlich Wiesinger und Weiß, nur daß sie unrichtig das *εἰς θ.* mit *ἐπερ.* in Verbindung setzen. Hält man den Begriff des Fragens fest, so kann man sich den Inhalt desselben so denken: Wie werde ich von dem bösen Gewissen frei? Willst du, heiliger Gott, mich Sünder wieder annehmen? Willst du, Herr Jesu, mir die Gemeinschaft deines Todes und Lebens schenken? Willst du, Heiliger Geist, mich der Gnade und Kindschaft Gottes versichern und in meinem Herzen Wohnung machen? Diese Fragen beantwortet der dreieinige Gott in der heiligen Taufe mit Ja. Nun ist der feste Grund zu einem guten Gewissen gelegt. Das Gewissen wird nicht nur von seiner Schuld gereinigt, sondern es empfängt neue Lebenskräfte durch die Auferstehung Jesu Christi. So Scriver, der auch von der Bedeutung: „Frage“ ausgeht und Gott die Frage in den Mund legt: Willst du nun dein Leben lang ein gehorsames Kind sein und mir mit allen Kräften und ganzem Herzen anhangen? Der Herr Jesus spricht dabei gleichsam: Willst du nun dein Leben lang meine große Liebe und daß ich dich mit meinem Blute erlöset habe, erkennen und mich dafür allezeit ehren, lieben und preisen? Der Heilige Geist fragt: Willst du dein Leben lang mich für deinen Tröster halten, meiner Regierung folgen und dein Herz mir zum Tempel heiligen? Der Täufling antwortet in seinem Herzen: Ja, mein Gott (Seelenschatz I. 490). Brückner und Huther erklären *ἐπερώτημα* aus der Sprache der späteren byzantinischen Juristen = Vertrag, kontraktliches Verhältnis, was nicht viel Billigung finden wird. — *δι᾽ ἀναστάσ.* ist besser mit *συνειδ. ἀγ.* zu verbinden, als mit *σώζει*, von dem es zu weit getrennt ist. Wie die lebendige Hoffnung (Kap. 1, 3) auf die Auferstehung Christi gegründet wird, so hier das gute Gewissen. Die vermittelnden Momente des *προσάγειν τῷ θεῷ* und des *σώζειν* sind nun angegeben.

9. **Welcher zur Rechten Gottes — geworden sind.** Jetzt folgt als eine weitere Frucht des Leidens Christi seine Himmelfahrt und Erhöhung zur Rechten Gottes. Ein ehemals Leidender ist nun zur höchsten Würde im Himmel erhöht. So schließt sich V. 22 an die Ermahnung zur Leidenswilligkeit (V. 17. 18) trefflich an und bereitet das Folgende (Kap. 4, 1 ff.) vor. — *ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ* (vergl. Ps. 110, 1; Röm. 8, 34; Eph. 1, 20; Kol. 3, 1; Hebr. 1, 3; Phil. 3, 20), er ist zum Mitinhaber der göttlichen Regierungsgewalt aufgenommen. Er ist nicht bloß König der Gemeinde, sondern der ganzen Welt. — *πορευθεὶς εἰς οὐραν.*, nachdem er hingegangen ist in den Himmel. Unrichtig ist, daß damit

nicht ein Ort der Welt, sondern ein Verhältnis zur Welt bezeichnet sei (Wiesinger). — ὑποταγέντων, vergl. Hebr. 1, 4; Eph. 1, 21; Kol. 2, 10, die Geister in ihren verschiedenen Abstufungen sind jetzt dem, der so viel und schwer gelitten hat, unterthan. Ob sie so unterschieden werden können, wie Hofmann will, daß sie als Ausrichter des göttlichen Willens ἄγγελοι heißen, ἐξουσίαι, sofern sie über diese Welt Obmacht üben, δυνάμεις, weil sie dieser Welt wechselnde Erscheinungen wirken, lassen wir dahingestellt. (Man vergl. Matth. 28, 18; Luk. 24, 49; Apostg. 2, 32—35; 3, 21. 26; 4, 10—12; 10, 40—42).

### Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Da die Apostel das Stellvertretende und das Vorbildliche in dem Leiden Jesu nicht trennen, so liegt hierin ein wichtiger Wink, wie die Predigt den Versöhnungstod Jesu zu behandeln hat.

2. Die verlorene Gemeinschaft der Sünder mit Gott wiederherzustellen ist nach V. 18 ein Hauptzweck des Leidens Jesu; aber auch seine Auferstehungskraft wirkt dazu mit (V. 21).

3. Es gibt keine kräftigeren Beweggründe zur Ausdauer im Gutesthun, auch wenn schwere Leiden damit verknüpft sind, als die aus dem unschuldigen, stellvertretenden Leiden und Tode Jesu genommenen. Wie ihn sein Leiden und Tod zum Leben und zu reichgesegnetem Wirken führte, so dürfen wir glauben, wenn wir durch Leiden um der Gerechtigkeit willen ihm ähnlich werden, daß das Leiden und selbst der Tod uns und auch andere durch uns nur zum Leben und Segen führen werde. Was an dem Haupte vorgegangen ist, das wird in verschiedenem Grade auch an den Gliedern geschehen (vergl. Eph. 2, 5—7).

4. Die Höllenfahrt Jesu oder vielmehr sein Hinabsteigen in den Hades, das nicht nach seiner Auferstehung, sondern vor derselben geschah (vergl. Apostg. 2, 27. 31), ist nicht etwa nur ein Nebenpunkt im apostolischen Glaubensbekenntnisse, den man dem Unglauben preisgeben könnte, sondern ein fundamentaler Artikel. Er beruht aber ohne Zweifel nicht, wie Weiß annimmt, auf einem von dem Apostel gemachten Vernunftschluß, als deduziere derselbe die Notwendigkeit der Predigt Christi unter den Toten aus der Exklusivität des durch Christum allein vermittelten Heils und aus der Gerechtigkeit Gottes, sondern auf der Erleuchtung durch den Heiligen Geist, dessen Organe die Apostel waren. Die Gerechtigkeit und Liebe Gottes tritt nun für uns in ein helles Licht, die nicht früher das definitive Verdammungsurteil spricht, bis die Menschen mit vollem Bewußtsein gegen Christus und sein Evangelium sich entschieden haben. Er ist als der Fels des Heils und des Anstoßes für alle Welt hingestellt (Kap. 2, 6 ff.).

5. Der Hades ist nicht der letzte absolute Strafort und Strafzustand, wie auch aus Offenb. 20, 14. 10 deutlich erhellt, sondern dies ist der Pfuhl von Feuer und Schwefel, die Feuerhölle γέεννα. Es sind im Hades zwei durch eine Kluft voneinander geschiedene Provinzen oder Reviere. Es ist dort ein Ort der Ruhe, der Tröstung und Erquickung, der Schoß Abrahams (Luk. 16, 22), wahrscheinlich derselbe Ort, der auch Paradies genannt wird, wohin Jesus vor seiner Auferstehung und Himmelfahrt (Joh. 20, 17) mit dem Schächer ging (Luk. 23, 43.) Das untere Paradies im Gegensatz gegen das obere, wohin Paulus entzückt ward (2 Kor. 12, 2. 4; vergl. Offenb. 2, 7). Ein anderer Teil der Unterwelt enthält die verschiedenen Gefängnisse der Menschenseelen, welche bei ihrem Leibesleben das Wort Gottes verachteten, gegen das Licht des Gewissens handelten und in verschuldetem Unglauben aus der Zeit gingen. Hier erschien Jesus als Geist den gefallenen Geistern, den einen als Sieger und Richter, den andern, welche die Glaubenshand noch nach ihm ausstreckten, als Retter. Wir dürfen hieraus mit König vermuten, daß die von Christo im Reich der abgeschiedenen Geister angefangene Predigt im Reiche der Geister auf eine ähnliche, den Verhältnissen des Totenreiches angemessene Weise werde fortgepflanzt werden (vergl. 1 Tim. 2, 4; 2 Petri 3, 9), wie es hier auf der Erde unsern hiesigen Verhältnissen gemäß geschieht, so daß für diejenigen, welche hier auf der Erde die Heilsverkündigung von Jesus dem Christus nicht, oder nicht auf die rechte Weise vernommen haben, dieselbe jenseits stattfindet. Wäre diese Wahrheit immer zur rechten Anerkennung gebracht worden, so würde wohl die nicht schriftgemäße Meinung von der Wiederbringung aller Dinge keine so weite Verbreitung gefunden haben.

6. Die Taufe ist hier als Gnadenmittel gefaßt, aber nicht allseitig, sondern nach ihrer subjektiven Bedingung, dem Verlangen nach einem guten Gewissen, was mit der μετάνοια zusammenfällt und nach ihrer rettenden Kraft, welche durch die Auferstehung Jesu vermittelt ist, beschrieben.

7. In unserer Stelle in Verbindung mit Apostg. 5, 32 liegt ein Zeugnis für die sichtbare Himmelfahrt Christi, die in neuerer Zeit

hie und da leider auch von solchen Lehrern, welche gläubig sein wollen, in Frage gestellt wird.

8. „Die hier vorliegende Schriftlehre hat, wie Richter sagt, nichts gemein mit den Irrlehren vom Fegfeuer oder von einer Wiederbringung aller Dinge. Wohl aber ist sie ein klares Beispiel, daß die einmal geschehene Versühnung (V. 18) für alle Menschen und Zeiten eine universale Bedeutung habe. Auch die Verstorbenen geht sie an, und die Entscheidung ihres ewigen Loses hängt davon ab, wie sie sich gegen die Verkündigung des Todes und der Auferstehung Christi verhalten."

### Homiletische Andeutungen.

Leidet gern um Christi willen, weil er auch für euch und für alle gelitten hat. Blicket auf die Herrlichkeit, zu welcher euer Haupt durch Leiden eingegangen ist. — Bedenket, daß das Leiden uns nur einmal im Fleisch widerfährt (V. 18), und daß es für uns und andere mannigfachen Segen hat. — Das Universal-Sündopfer Jesu, das alle vorbildlichen Opfer erfüllt hat. — Wie die Versühnung für alle Menschen geschehen ist, so muß sie auch allen Menschen gepredigt werden. — Es gehört zum Lohn des vollendeten Gehorsams Jesu, daß er die Schlüssel der Hölle und des Todes in Empfang bekam. Er konnte daher in das Totenreich eindringen und herausführen, welche er wollte, ohne daß der Beherrscher jener Gefängnisse es verhindern konnte. — In den Gefängnissen der unseligen Totenwelt, worin die unbekehrten Seelen zum Gericht behalten werden, gibt es Unterschiede und Stufen, von denen die einen erträglicher, die andern schwerer und unerträglicher sind (Matth. 10, 15; 11, 22). — Es ist eine erstaunenswerte Macht der barmherzigen Liebe unsers Herrn, daß er in jene finstern, schauerlichen Räume der Totenwelt hinabgestiegen ist. — Indem Christus sich ihnen als Sieger und Richter darstellte, publizierte er ihnen nicht ihr Verdammungsurteil, sondern verkündigte ihnen den einzigen Rettungsweg aus so langer, über 2000jähriger Haft. — Tröste sich doch niemand mit dem falschen Trost zu Tode, daß er das Evangelium später in der Totenwelt noch hören könne. — Es fehlt wie diesseits, so auch jenseits nicht an Zeugen Jesu und Predigern des Evangeliums. — Welchen Erfolg die Predigt Jesu in jenen Gerichtskerkern gehabt habe, wird nicht gesagt; vielleicht will Petrus durch die Erwähnung jener wenigen, die bei der Sündflut gerettet wurden, eine Andeutung darüber geben. — „Eine dreifältige Frucht des Leidens Christi: a. Er hat uns Gott zugeführt, indem er uns Gott versühnte durch sein Blut und unser Friede wurde (Röm. 5, 10; Eph. 2, 13; Kol. 1, 20). b. Er führt uns täglich Gott zu, denn durch ihn haben wir im Glauben einen Zugang zum Vater (Röm. 5, 2; Eph. 2, 18), und durch seinen Geist erneuert er uns von Tag zu Tage. c. Er wird uns Gott zuführen am Ende, wenn erscheinen wird, was wir sein werden" (Besser). — Es ist tausendmal besser, einmal mit Christo zu leiden, als ewig zu leiden ohne Christum. — Beda: „Die Arche ward mit Noah und den Seinigen in die Höhe gehoben: so werden nun wir durch die Taufe aufwärts getragen und zu Bürgern des Himmelreichs gemacht. Wie nicht das Wasser von sich selber den Noah rettete, sondern vermöge der Arche, so macht nun auch das Wasser der Taufe selig, nicht als bloßes Wasser, sondern als ein Wasser mit der wahrhaftigen Arche, welche Christus ist. Alle Kraft der Taufe fließt aus dem Leiden Christi, vom Holz des Kreuzes her." — Verzage nicht, du Häuflein klein; blicke aus dem Nebel deiner Trübsale empor zum Herrn der Herrlichkeit, zu deinem König, dem alles zu Füßen liegt. — Zu vielfacher, reicher Herrlichkeit geht es durch Leiden! — Wie wird es denen ergehen, die den Gläubigen Trübsal zufügen! — Mißbraucht die Langmut Gottes nicht, glaubet, daß die Strafen Gottes unaufhaltsam und mit desto größerem Gewicht kommen, wenn man die Gnade versäumt hat.

Starke: Weg, papistische Messe! wir brauchen kein Opfer mehr für die Sünde. Das einzige Opfer Christi ist mächtig und gültig in Ewigkeit (Hebr. 10, 12). — O welch ein Reichtum der Liebe Gottes und Christi! Um einen Gerechten möchte man wohl etwas leiden; aber Christus hat für die Ungerechten alles gelitten (Röm. 5, 7. 8. 10). — Gottes Rache kommt langsam, aber sie trifft hart. Lange geschont, greulich gestraft, nach der ersten Welt haben's tausend andere erfahren (1 Kor. 10, 6 ff.). — Unsere Taufe soll uns eine stetige Erinnerung sein, daß wir nicht wider das Gewissen thun und uns an Gott versündigen (Röm. 6, 4). — Lisco: Die Herrlichkeit der Gnade Christi. — Die Pflicht der Christen, in Wort und That ein gutes Bekenntnis abzulegen. — Die Siegesgeschichte des Reichsoberhauptes Jesu Christi.

## Kap. 4, 1—6.

Inhalt: Weitere Ermahnung, sich mit dem Leidenssinn Christi zu waffnen und das Fleisch zu töten, damit dem Leben des Geistes Raum gemacht werde.

1 Weil nun Christus für uns am Fleische gelitten hat, so wappnet auch ihr euch mit
2 demselbigen Sinne, denn wer im Fleische gelitten hat, der hat Ruhe von der Sünde, *daß
ihr nicht mehr, was die übrige Zeit des Lebens im Fleisch betrifft, der Menschen Lüsten,
3 sondern dem Willen Gottes lebet. *Denn es ist genug an der vorübergegangenen Zeit des

Lebens, daß wir den Willen der Heiden vollbracht haben, indem wir hingingen in Ausschweifungen, Lüsten, Berauschungen, Schmausereien, Zechgelagen und frevelhaften Abgöttereien. *Worüber sie befremdet sind, daß ihr nicht mitlaufet in dieselbige Pfütze heillosen Lebens, indem sie lästern. *Welche werden Rechenschaft geben müssen dem, der bereit ist, zu richten die Lebendigen und die Toten. *Denn dazu ward auch Toten das Evangelium verkündigt, daß sie nach Menschenart am Fleisch gerichtet würden, aber im Geiste Gott gemäß leben möchten.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Weil nun Christus — Sinne.** *οὖν* knüpft an Kap. 3, 18 an und beweist, daß die ganze vorangehende Entwickelung von dem Gedanken an das Leiden Christi beherrscht ist, von V. 19—22. — *ὑπὲρ ἡμῶν*[1]), uns zu gut und an unserer Statt (vergl. Kap. 3, 18). — *σαρκί*; Roos bemerkt richtig, daß Petrus das Wort *σάρξ* nie in der bösen Bedeutung brauche, in welcher es Paulus mehrmals gethan, sondern damit nur die schwache, sterbliche Natur, die man auf Erden hat, andeute. — *ἔννοια*. Wiesinger glaubt es durch: Gedanke übersetzen zu müssen; aber es bedeutet doch auch so viel als mens, Gesinnung, was aus einer Stelle von Isokrates bei Riemer erhellt. Beweiset eine männliche, anhaltende Willigkeit zum unschuldigen Leiden um fremder Sünden willen und zum Besten anderer (jedoch nicht stellvertretend), mit dem Vorsatz, die Sünde, so viel an euch ist, hinwegzuschaffen und die Seelen zu Gott zu führen. — *ὁπλίσασθε* (vergl. Röm. 13, 12; 2 Kor. 10, 4; Eph. 6, 11), gebrauchet diesen Sinn als einen Schild gegen die Versuchung zur Sünde. — *ὅτι* nicht mit *ἔννοια* als Inhalt dieses Gedankens zu verbinden. Es müßte dann *ταύτην*, nicht *τὴν αὐτὴν* heißen; — sondern es gibt die nähere Bestimmung für die Ermahnung an.

2. **Denn wer — Sünde.** Nach genauerer Erwägung gebe ich der Erklärung den Vorzug, welche die Stelle nicht auf Christus, sondern auf die Gläubigen bezieht. Es werden die Gründe angegeben, warum die Gläubigen sich mit dem Leidenssinn Christi, mit seiner Bereitwilligkeit, für uns zu leiden, waffnen sollen. Es ist fürs erste das Vorbild Christi, sodann der Segen des Leidens nach seinem Sinn. Ihr werdet es, will der Apostel sagen, selbst erfahren, daß wer einmal so am Fleische gelitten hat um der Wahrheit und Gerechtigkeit willen, Ruhe bekommt von den Anfällen der Sünde, gegen welche er die rechten Waffen (*ὅπλα*), sowie gegen die Reizungen der Ungeduld braucht. Die Erinnerung an das im Fleische ausgestandene Leiden wird ihn um so vorsichtiger machen gegen die Reizungen der Sünde, welche neue Leiden herbeiführen würden. Deswegen steht der Aorist, nicht das Präsens, wie dasselbe auch sonst bei Erfahrungswahrheiten oft gebraucht wird (vergl. Bäumlein, Griech. Grammatik, S. 255). *πέπαυται* ist wahrscheinlich als Passiv zu nehmen; er ist zur Ruhe von der Sünde gebracht, vor ihren Anfällen verwahrt (vergl. Winer, S. 303). Der Satz, der einer Einschränkung zu bedürfen scheint, hat seine volle Wahrheit darin, daß die Gemeinschaft mit Christus und die Einwohnung des Heiligen Geistes bei den Gläubigen vorausgesetzt wird.

3. **Daß ihr nicht.** *εἰς τὸ μηκέτι* ist mit *πέπαυται* zu verbinden, das unmittelbar vorangeht. Eignet euch den Sinn an, der mit der Sünde nichts mehr zu schaffen hat, so daß ihr zu der Sünde steht, wie ein Toter und Auferstandener, wie Christus nach seiner Erhöhung (Kap. 3, 21. 22).

4. **Der Menschen Lüsten,** ist nicht so viel, als fleischliche, weltliche Lüste überhaupt (*κοσμικαί, σαρκικαὶ ἐπιθ.*, Tit. 2, 12; Röm. 12, 2), nicht wie Kap. 1, 14; 2, 11, sondern im engeren Sinne mit Beziehung auf V. 4 zu fassen, von dem Begehren weltlich gesinnter Menschen, daß die Gläubigen auch so, wie sie, leben und keine Ausnahme machen sollen, wenn die Welt uns zwingen will, auch ihren Göttern zu dienen. Der Wille Gottes soll allein unser Leitstern sein. Der Dativ ist der Dativus commodi, einem leben = ihm seine Lebenskraft widmen, sich ihm zu Dienste stellen (vergl. Kap. 2, 24; Gal. 2, 19).

5. **Die übrige Zeit des Lebens im Fleisch,** wie Kap. 1, 17 die Zeit der Pilgerfahrt. Es soll damit angedeutet werden, daß das Leben hienieden nur einen kleinen Teil unsers Daseins ausmache und daß der Einzelne von der Zeit seiner Bekehrung an vielleicht nur noch eine kurze Gnadenfrist habe. Zugleich ist darin schon auf das Folgende Rücksicht genommen.

6. **Denn es ist genug — vollbracht haben,**

[1]) *ὑπὲρ ἡμῶν* fehlt bei Lachmann und Tischendorf.

ἀρκετὸς γὰρ ἡμῖν[1]) sc. ἐστιν. Es hängt davon der folgende Infinitiv ab; die vergangene Zeit ist ausreichend, um den Willen der Heiden gethan zu haben. Es liegt eine Ironie darin. Wenn ihr je glaubet, Schuldner des Fleisches zu sein (Röm. 8, 12), der Sünde einen Dienst leisten zu müssen, ihr habt wahrlich genug und über genug darin gethan, ihr habt das Eurige im Sündendienst prästiert. Grotius führt eine Stelle aus Martial an: Ihr habt gespielt, es ist genug. Die Strenge des Vorwurfs wird damit gemildert. Anders Bengel: bei den Bußfertigen stelle sich ein Ekel an der Sünde ein. — Τὸ βούλημα[2]) τῶν ἐθνῶν. Was die Heiden, unter denen sie leben müssen, von ihnen verlangen vergl. V. 2. Gesetzt, die Leser, an welche Petrus schreibt, wären selbst ehemals Heiden gewesen, so wäre es gewiß seltsam, wenn er ihnen vorwerfen würde, den Willen der Heiden ehemals gethan zu haben. Es ist daher aus dieser Stelle höchst wahrscheinlich, daß er Judenchristen vor sich hat, die, da sie zu dem abgesonderten Volk gehörten und außerordentliche Offenbarungen empfangen hatten, um so weniger sich den Heiden hätten gleichstellen sollen. Paulus wirft auch Röm. 2 den Juden ein heidnisches Lasterleben vor. Nur der Ausdruck ἀθέμιτοι εἰδωλολατρείαι könnte dagegen sprechen. Ἀθέμιτ. = was nach menschlichen und göttlichen Gesetzen verboten, unrecht, ruchlos ist, besonders was dem Gesetz des Alten Bundes zuwiderläuft (Apostg. 10, 28). Man sagt: Wo ist ein Zeugnis von solch einer offenen Beteiligung der Juden jener Zeit an heidnischem Unwesen aufzuweisen? Hierauf erwidert Weiß, man dürfe dem Worte eine weitere Bedeutung geben; schon der Plural weise auf eine weitere Fassung des Begriffes hin (vergl. Eph. 5, 5; Kol. 3, 5; Phil. 3, 19), und ἀθέμιτ. gehe auf solche Leute, für welche das Gesetz des Alten Bundes verpflichtend war. Grotius erinnert an die Teilnahme an den gemeinschaftlichen Mahlzeiten der heidnischen Genossenschaften. Wen dies nicht befriedigt, der mag daran denken, daß an jene judenchristlichen Gemeinden sich auch einzelne ehemalige Heiden angeschlossen haben mögen. — Κατεργάσ. ein Wort, das auch auf geschlechtliche Sünden hindeutet.

7. **Indem wir hingingen — Abgötterein,** πεπορευμέν. wie περιπατεῖν ἐν = הָלַךְ (Luk. 1, 6; Apostg. 9, 31; 2 Petri 2, 10). Calov: „Nicht nur weil das Leben mit einer Reise verglichen wird, sondern auch um den Eifer zu bezeichnen, mit dem sie von Sünde zu Sünde fortgehen.“ — Ἀσέλγειαι, Schwelgereien, Ausbrüche eines zügellosen Wesens, Ausschweifungen aller Art, während ἐπιθυμίαι die inneren Wollustsünden bedeuten, innere Unkeuschheitshandlungen, wo das Vermögen zu äußeren fehlt. — Οἰνοφλυγίαι; φλύω, aufwallen, von kochendem, überfließendem Wasser, Berauschungen. — Κῶμοι (vergl. Röm. 13, 13; Gal. 5, 21), festliche Aufzüge an den Festtagen des Bacchus, wo man im Freudentaumel umherzog, lustige Lieder sang und allerlei Scherze und Narrenteidinge trieb. Dann überhaupt Schmausereien, Nachtschwärmereien, Lustgelage, woraus man, wie Eustathius bemerkt, zuletzt in tiefen Schlaf sinkt. — Πότος, besonders das gemeinschaftliche Trinken, die Trinkgelage.

8. **Worüber sie — lästern.** ἐν ᾧ bezieht sich auf ἀρκετός. Indem ihr es genug sein lasset und den vorigen Wandel aufgebet, werden sie befremdet, können sich gar nicht darein finden. Die nähere Erklärung davon folgt in μὴ συντρεχόντων ὑμῶν, weil ihr nicht mehr mithaltet und mitlaufet. — Εἰς τὴν αὐτὴν — ἀνάχυσιν, eigentlich eine Stelle, worin das Meer bei der Flut sich ergießt, das Ergossene, das ausgetretene Wasser, das einen Sumpf, eine Pfütze bildet. — Ἀσωτία von ἄσωτος, heillos, nicht mehr rettungsfähig, daher eine ausschweifende, wollüstige, lüderliche Lebensart (Eph. 5, 18; Tit. 1, 6; Luk. 15, 13); εἰς τὴν αὐτήν, in die sie sich und ihr selbst euch früher hineingestürzt habet. — Βλασφημ. Grotius: Gegen die Christen, als solche, welche die bürgerliche Gesellschaft verlassen, nach Calov, auch gegen die christliche Religion, weil diese zu einer andern Lebensart führt. Man kann beides verbinden.

9. **Welche werden — Toten.** Laßt euch dadurch nicht irre machen, sie werden darüber Rechenschaft geben müssen. — Τῷ ἑτοίμως ἔχοντι. Er hält sich in Bereitschaft, er hat schon alle Mittel und Bedingungen dazu in seinem Besitz, wie es Ps. 7, 12—14 geschildert ist. — Ζῶντας κ. νεκρ. (vergl. Apostg. 10, 42). Es kann dem Gericht niemand entgehen, es umfaßt alle, mag einer dann, wenn der Richter erscheint, noch leben oder schon gestorben sein, und es kann jeden Augenblick einbrechen. „Wo die Apostel nicht ausdrücklich von der Zeit der Zukunft Christi handelten, so stellten sie dieselbe als unmittelbar bevorstehend vor“ (Bengel).

10. **Denn dazu ward auch Toten das Evangelium verkündigt.** Dies geht offenbar

[1]) Lachmann und Tischendorf lassen ἡμῖν weg, ebenso τοῦ βίου. Beides ist jedenfalls kritisch unsicher.

[2]) Der recipierte Text hat θέλημα.

auf die wichtige Stelle Kap. 3, 19. 20 zurück. Der Apostel begegnet der Einwendung: Können denn Tote auch noch gerichtet werden? Ja, denn eben dazu wurde von Christo im Hades, wie oben gesagt wurde, den Toten das Evangelium verkündigt. Dies der natürlichste Zusammenhang. Bengel faßt es in Verbindung mit ἑτοίμ. ἔχ., der Richter ist bereit, denn nachdem das Evangelium gepredigt ist, muß das Ende kommen. Steiger: „Der Satz soll nicht die Wirklichkeit, sondern die moralische Möglichkeit, die Gerechtigkeit eines Gerichts auch über die Toten beweisen, da auch ihnen das Evangelium verkündigt worden sei, und zwar in der Absicht, sie dadurch von dem göttlichen Zorngericht zu befreien." So auch Weiß und Wiesinger. — *Νεκροῖς* ist nach unserer Erklärung nicht allgemein zu fassen, wie V. 5, sondern von jenen in den Gefängnissen befindlichen Geistern; diese werden als ein Beispiel angeführt, aus welchem man einen Schluß auf die übrigen Toten machen kann, wie sie vor Christo allerdings mehr oder minder noch im Gefängnis waren. — Das εὐαγγελίζ. erklärt das obige *κηρύττειν* (Kap. 3, 19; vergl. Matth. 11, 5; Röm. 10, 15). Die Universalität des Gerichts, als eines auch über die Toten sich erstreckenden, soll also aus dem obigen Beispiel bewiesen werden. Daß dieses ein gerechtes sei, ist nur eine Nebenbestimmung. Was ist aber der Zweck jener Predigt, die den Toten, insbesondere den Toten der Sündflut zu teil wurde?

11. **Daß sie — leben möchten.** Es sind über diese Stelle verschiedene, aus dogmatischen Vorurteilen hervorgegangene Erklärungen aufgestellt worden, die wir hier nicht widerlegen. Das Richtige wird sich aus dem rechten Verständnis von *κριθῶσι* ergeben. Es ist absichtlich ein anderes Tempus gewählt, als im entsprechenden Nebensatz *ζῶσι*. Der Aorist im Gegensatz zu dem Präsens weist auf etwas Vergangenes hin; er wird von vorübergegangenen Handlungen gebraucht (Winer 319; Bäumlein, Griech. Grammatik, § 507. „Allgemeiner Ausdruck der vollendeten und abgeschlossenen, auch der momentanen Handlung ist der Aorist, und es wird dieses Tempus gebraucht, wo die Handlung ausdrücklich als geschlossen bezeichnet, auf einen Moment beschränkt werden soll"). Das ἵνα nach εὐαγγελ. deutet aber auf etwas, was der Predigt des Evangeliums erst folgt. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich, wenn wir das *κρίνεσθαι* von einem richterlichen Ausspruch verstehen, wie solche Entscheidungen in menschlichen Gerichten gegeben werden (*κατὰ ἀνθρώπους*). Es sollte ihnen bei der Erscheinung Christi in der Totenwelt, der ihnen Buße und Glauben predigte, das Urteil publiziert werden: Ihr habt den Tod nach Seele und Leib verdient, ihr seid um eures Ungehorsams willen in der Sündflut umgekommen und in diese unterirdische Haft gebracht worden; aber es ist euch nun ein Rettungsweg eröffnet worden, daß ihr im Geiste Gott gemäß, in göttlicher Weise leben könnet. Diese Erklärung mußte einerseits einen schmerzlichen Eindruck hervorbringen, andererseits ermutigen, die angebotene Rettung zu ergreifen. Es wird uns übrigens nicht gesagt, ob viele oder wenige dadurch zum geistlichen Leben gelangt sind. Der Beisatz von ἵνα an bezieht sich nicht sowohl auf V. 5, als auf Kap. 3, 19, welche Stelle dadurch in ein helleres Licht gestellt werden soll. Wie gezwungen ist dagegen die Erklärung von Hofmann: es sei den Toten das Heil verkündigt worden, damit sie ein das Gericht des Todes, dem sie verfallen sind und bleiben, überwährendes Leben gewinnen, oder die Wiesingers: die Heilsverkündigung sei in der Absicht an die Toten geschehen, um ihre Lage so zu gestalten, daß sie einerseits zwar dem Fleische nach gerichtet werden (der Todeszustand als fortgehendes Gericht nach dem Fleische betrachtet), andrerseits aber durch dies Gericht hindurch (Aorist) zu dem unvergänglichen Leben des Geistes in Gottes Weise gelangen können. Ebensowenig ist die Ansicht Königs zu billigen: Sie sollen bei der Auferstehung dadurch am Leibe gerichtet werden, daß sie einen weniger vollkommenen Auferstehungsleib erhalten. Andere Auslegungen siehe bei Steiger und Wiesinger. Huther erklärt: damit, wiewohl sie dem Fleische nach durch den Tod gerichtet wurden, sie dem Geiste nach Gott leben. Bei dieser Erklärung widerfährt weder der koordinierten Stellung der beiden durch *μὲν* und *δὲ* verbundenen Sätze, noch dem Aorist *κριθῶσι* ihr Recht. Schwerlich können entsprechende Beispiele aus den Klassikern für diesen Gebrauch von *μὲν* und *δὲ* beigebracht werden (vergl. Bäumlein, § 678).

### Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Nach der gewöhnlichen Fassung, der auch Gerlach folgt, liegt in V. 1 der Grundgedanke: Für den Christen ist vermöge der Gemeinschaft seines Herzens und Lebens mit Christo das Leiden am Fleische ein Absterben der Sünde. So sagt schon Justin: „Durch Leiden und Anfechtungen wird der Mensch als durch eine Arznei von seinem bösen Vorsatz freier und gesunder gemacht." Tauler: „Was die Feile

für das Eisen, der Ofen für das Gold, das ist die Versuchung für den Gerechten."

2. Die Lästerung der Gottlosen über die früheren Mitgenossen ihrer Sünden hat ihren letzten Grund darin, daß sie sich durch die Bekehrung derselben bestraft, gehemmt, gerichtet fühlen.

3. Die Heilige Schrift lehrt nirgends die ewige Verdammnis der als Heiden oder Nichtchristen Verstorbenen; vielmehr deutet sie in manchen Stellen an, daß auch jenseits noch eine Vergebung möglich sei, und setzt die letzte Entscheidung nicht auf den Tod, sondern auf den Tag Jesu Christi (Apostg. 17, 31; 2 Tim. 1, 12; 4, 8; 1 Joh. 4, 17). In unserer Stelle aber, wie Kap. 3, 19. 20 spricht es Petrus in göttlicher Erleuchtung klar aus, daß Gottes Heilswege mit dem irdischen Leben noch nicht am Ziele sind, und daß denen, welche ohne Kenntnis des Evangeliums aus der Zeit gegangen sind, dasselbe jenseits verkündigt werde. Hiermit ist aber ebensowenig die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge, auch des Teufels, der Dämonen und Gottlosen bewiesen, als die Lehre von einem Reinigungsfeuer, von dem die katholische Kirche behauptet, alle Seelen, die nicht völlig gereinigt hinüberkommen, seien demselben unterworfen; man könne es jedoch abkürzen und lindern, wenn man im Leben viele gute Werke verrichte, und wenn nach dem Tode andere gute Werke und Fürbitten für die Verstorbenen darbringen. — Gerlach führt eine Stelle des Johannes Damascenus an, worin die Lehre der alten Kirche über die Höllenfahrt Jesu so zusammengefaßt wird: „Es steigt in den Hades seine verklärte Seele, damit, wie denen auf Erden die Sonne der Gerechtigkeit aufgegangen war, so auch den unter der Erde in Finsternis und Schatten des Todes Sitzenden das Licht leuchte; damit er, wie er denen auf Erden den Frieden verkündigte, den Gefangenen die Erlösung und den Blinden das Gesicht gäbe, und wie er den Glaubenden eine Ursache der ewigen Seligkeit wurde, die Ungehorsamen aber des Unglaubens überführte, so auch denen im Hades thäte, auf daß sich ihm alle Kniee derer, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, beugen, und er so nach der Lösung der solange schon Gefesselten wieder aus den Toten hervorginge und uns die Bahn bräche zur Auferstehung." — Die in dieser Stelle enthaltenen Gotteswahrheiten können gegen die Sache der Mission und gegen den Ernst in der Heiligung mißbraucht werden; aber der Mißbrauch hebt ja den rechten Gebrauch nicht auf.

### Homiletische Andeutungen.

Der beste Harnisch des Christen wider die Anfälle der Leiden ist der gläubige, gehorsame, ergebene Leidenssinn, womit Christus sein Leiden als einen Kelch aus der Vaterhand Gottes angenommen hat. — Die Absicht Gottes bei den Leiden geht hauptsächlich darauf, uns von der Sünde und der Menschen Lüsten hinweg und zu sich zu ziehen. — Das Leiden unter Verfolgungen und Lästerungen ein Reinigungs- und Läuterungsmittel. — Welches sind die Gefahren, gegen welche man, wenn man um des Guten willen verfolgt wird, sich besonders zu waffnen hat? — Betrachte die tröstliche Thatsache: Christus hat im Fleische für dich gelitten. Siehe an a. seine Person, b. die Schwere seines Leidens im Fleisch, c. sein Leiden für dich, d. den Erfolg davon. — Verwahrungsmittel gegen den Rückfall in heidnisches Wesen: 1) Die Gemeinschaft und Gleichförmigkeit mit Christo, 2) die öftere Erwägung des vorigen Sündenzustandes, 3) die Lästerungen der Ungläubigen, 4) die nahe bevorstehende Rechenschaft, 5) Gebet, 6) Bleiben in der Liebesgemeinschaft mit den Brüdern, 7) Gründung alles Thuns auf Gottes Wort und Kraft. — Die unselige Konsequenz im Sündendienst. — Willst du der Sünde länger dienen, da dich zu retten er erschienen? — Die Erscheinung Jesu im Totenreich ist beides: die letzte Stufe seiner Erniedrigung und der Wendepunkt seiner Erhöhung. — Die Erbarmung Gottes reicht auch bis in die Gerichtskerker der Totenwelt hinab. — Wer wird den vielen Tausenden predigen, welche nach dem Hingang Christi in die Unterwelt geboren und verstorben sind ohne Erkenntnis des Evangeliums? — Warum darf jene Thatsache den Eifer für die Mission nicht lähmen, sondern muß ihn vielmehr verstärken?

Starke: Soll der Jünger über den Meister sein, der Knecht mehr als der Herr? Sei zufrieden, wenn dir's in der Welt geht, wie deinem Heilande, genug, daß du ihm im Himmel sollst gleich sein (Matth. 10, 24. 25). — Willst du dich über Leiden und Trübsal betrüben? Wenn du wüßtest, wie heilsam dir dieser Kelch wäre, du tränkest ihn mit Freuden (Ezech. 2, 6). — Das liebe Kreuz ist wie ein scharfes Salz; wie dasselbe der Fäulnis wehrt, so auch das Kreuz der Verderbnis des Fleisches (Ps. 119, 71). — Stillestand der Sünden, der Sünder Wohlstand; Beharrlichkeit der stärkste Riegel wider die Gnade; beste Buße: nimmer thun. — Die christliche Religion thut damit dem gemeinen Wesen die größten Dienste, daß sie den Lastern aufs kräftigste wehrt, welche demselben höchst schädlich sind. — Das verdrießt die Weltkinder am meisten: die Sonderung von ihrer Gemeinschaft; dadurch achten sie sich beschämt und verachtet. Hochmut und giftige Bosheit die Quellen ihrer Lästerung. — Das Andenken des jüngsten Tages und des damit verbundenen Gerichts soll uns eine beständige Bußpredigt sein (Pred. 12, 13. 14; 2 Kor. 5, 10).

Lisco: Selige Wirkung der Leiden. — Die Gnadenwunder des Herrn in seinem Reiche. — Christi Leiden ein kräftiger Antrieb für uns, mit seinem Sinn uns zu wappnen.

## Kap. 4, 7—11.

Inhalt: Aufforderung, beim Blick auf das bevorstehende Ende aller Dinge zu wachen und zu beten, zu lieben und zu wirken, und anderen mit den empfangenen Gaben zu dienen, überhaupt in allem die Verherrlichung Gottes zu suchen.

Es ist aber das Ende aller Dinge nahe herbeigekommen. *So seid nun mäßig und 7
nüchtern zu den Gebeten. Vor allen Dingen aber habt untereinander eine brünstige Liebe; 8
denn Liebe bedecket der Sünden Menge. *Seid gastfrei untereinander ohne Murren. 9
*Ein jeglicher, je nachdem er eine Gabe empfangen hat, also dienet einander, als gute 10
Haushalter der mancherlei Gnade Gottes. *Hat jemand zu reden, so rede er es als 11
Gottes Worte; so jemand dient, so diene er als aus der Stärke, die Gott darreicht, auf daß in allen Dingen Gott verherrlicht werde, dem die Herrlichkeit und Gewalt zukommt in die Ewigkeiten der Ewigkeiten hinein. Amen.

### Exegetische Erläuterungen.

1. In V. 5 hatte der Apostel gesagt: Er ist bereit zu richten die Lebendigen und die Toten; hieran schließt sich als nähere Begründung V. 7. Zugleich beginnt damit eine neue Reihe von Ermahnungen, welche mit dem Gedanken an das Ende nahe zusammenhängen. Wir haben oben (vgl. Kap. 1, 5) gesehen, daß Petrus gleich den andern Aposteln die Wiederkunft Christi und das Ende der ganzen jetzigen Weltordnung als nahe bevorstehend erwartete. Es erklärt sich dies daraus, daß mit der Erscheinung Christi die letzte Weltperiode angebrochen ist, wo keine Offenbarung der Gnade mehr zu erwarten ist, und daß nach dem Sinne Jesu seine Jünger allezeit sein Kommen als nahe bevorstehend erwarten und sich darauf bereiten sollten. „Die Gläubigen sollen es ihr Hauptgeschäft sein lassen, voll sehnsüchtiger Erwartung ihre Gemüter auf seine Wiederkunft zu richten“ (Calvin). „Wir leben in der letzten Hälfte der Weltzeit, und diese wird hurtig dahinfließen. Wer's auch nicht erlebt, wird nach dem Tode des Leibes empfinden, daß er nahe dabei sei“ (Roos). Es ist dabei zu bedenken, daß nur die Langmut Gottes das Gericht aufhält, und daß er nach dem Maßstab der Ewigkeit rechnet, für welchen tausend Jahre wie ein Tag sind (2 Petri 3, 8; Ps. 90, 4).

2. **So seid nun mäßig — Gebeten.** Wie der Herr im Blick auf seinen Tag (Luk. 21, 34) die Ermahnung gibt: Hütet euch, daß eure Herzen nicht beschwert werden mit Fressen und Saufen und mit Sorgen der Nahrung, so ermahnt hier Petrus zum σωφρονεῖν = klug handeln, mäßig und bescheiden sein. Es bedeutet zunächst die leibliche Mäßigkeit, dann auch die geistige Besonnenheit und Wachsamkeit (vergl. Kap. 5, 8; Röm. 12, 3; 2 Kor. 5, 13; Tit. 2, 6). — *Νήφειν*, nüchtern, mäßig leben, leiblich und geistig, wie Kap. 1, 13. „Mäßigkeit unterstützt die Wachsamkeit; beides die Gebete“ (Bengel). — *Εἰς τὰς*[1] *προσευχάς*, der Plural, weil es, wie Hus bemerkt, verschiedene Arten der Gebete gibt, und man unablässig beten soll. Vielleicht bezieht es sich auf bestimmte regelmäßige Gebete in der Gemeinde. Als eine noch wichtigere Ermahnung folgt die zur brüderlichen Liebe nach ihrer rechten Beschaffenheit (vergl. zu ἐκτενῆ Kap. 1, 22 und 1 Kor. 13, 1 ff.; 14, 1). Sie ist die Mutter aller Pflichten gegen den Nächsten. Wo die Liebe fehlt, wird auch das Gebet verhindert.

3. **Denn Liebe — Menge,** *καλύπτει πλ. ἁμαρτ.* Die Worte sind aus Spr. 10, 12 (vergl. Kap. 17, 9) nach dem Hebräischen, nicht nach den Septuag. genommen. Es heißt dort: Haß erregt Hader, aber Liebe bedeckt alle Übertretungen, und in der letzteren Stelle: Wer Sünde zudeckt, der sucht Liebe. Beidemal handelt es sich um menschliche Liebe, welche die Sünden des andern der Vergessenheit übergeben soll. כָּסָה beziehen einige auf 1 Mos. 9, 23 und denken an die Leichtigkeit der Sache; wie Cäsarius von Arelate sagt: „Nichts ist leichter, als sich selbst oder andere mit einem Kleide bedecken.“ So leicht möchte aber das Vergeben doch nicht sein. Besser denkt man an das Häßliche der Sünde, das beim Vergeben zugedeckt oder weggeschafft wird. Von der die Sünde des Nächsten verzeihenden menschlichen Liebe fassen es daher mit

[1]) τὰς fehlt bei Lachmann und Tischendorf.

Recht die altprotestantischen Ausleger. „Das Decken ist gesagt gegen den Nächsten, nicht gegen Gott. Die Sünde soll dir vor Gott niemand decken als der Glaube. Aber meines Nächsten Sünde deckt meine Liebe, und gleich wie Gott meine Sünde deckt mit seiner Liebe, wenn ich glaube: so soll ich meines Nächsten Sünde auch decken" (Luther). So auch Steiger, Hofmann, Lechler, Wiesinger, Weiß. Selbst der katholische Ausleger Est gibt zu, daß das Citat für die protestantische Auslegung entscheide. Sonst verstehen es katholische und rationalistische Ausleger von der Verdienstlichkeit und sühnenden Kraft, die sie der Nächstenliebe zuschreiben. Einige berufen sich auf Matth. 6, 14. 15, aber diese Stelle redet nur von der Ermöglichung, nicht von der positiven Bewirkung der Sündenvergebung. Andere denken mit Rücksicht auf Jak. 5, 20 zunächst an eine bessernde Thätigkeit, wovon aber hier nichts steht. Das ὅτι scheint allerdings unserer Erklärung entgegen zu stehen, aber es soll eben die ἐκτένεια der Liebe begründen. „Der Apostel setzt voraus, daß die Christen sich lieben, empfiehlt ihnen aber in der Bruderliebe, die sie haben, sich auszudehnen und zu verstärken, weil die wahre Liebe eine Menge von Sünden vergibt" (1 Kor. 13, 4—7; Matth. 18, 22) (Steiger). Beza faßt den Zusammenhang so: Liebt euch, weil Liebe (wie die Schrift sagt) den Stoff des Haders hinwegschafft. Calov bemerkt zu diesem Bedecken, daß damit die Zurechtweisung des andern nicht aufgehoben sei (Matth. 18, 15), und daß man zu unterscheiden habe zwischen öffentlichen und privaten, bekannten und verborgenen Sünden.

4. **Seid gastfrei — ohne Murren.** Vergl. Röm. 12, 13; Hebr. 13, 2; 3 Joh. 5; 1 Tim. 5, 10; Tit. 1, 8. „Petrus erinnert sich, daß er aus dem Munde des Herrn jenes Wort gehört habe (Matth. 25, 35); er meint aber nicht jene pomphafte Gastfreundschaft (Luk. 14, 12), sondern die christliche, heilige Gastfreundschaft, welche dürftige Fremde, besonders die der Religion wegen Vertriebenen, aus reiner Liebe bereitwillig ins Haus aufnimmt, sie gütig behandelt und als Glieder Christi, als Mitbürger der Kirche pflegt (Gerhard). „Hüten wir uns, daß nicht auch uns, wenn wir hart und nachlässig gewesen sind in Aufnahme der Gäste, die Herberge der Gerechten nach diesem Leben verweigert werde" (Ambrosius). — Ἄνευ γογγ.[1]) ohne mürrische Äußerungen, worin man insgeheim seinen Unwillen ausdrückt, oder dem andern die Wohlthaten vorrückt die er empfangen habe. Das Gegenteil ist ein fröhlicher, lauterer, uneigennütziger Geist (Röm. 12, 8; 2 Kor. 9, 7).

5. **Je nachdem er eine Gabe** u. s. w. Grotius erklärt dies richtig nicht nur von den wunderbaren Gaben des Geistes (1 Kor. 12, 4 ff.), sondern auch von den Gaben des Leibes und des Vermögens. Diese sind ebenso gut ein Gnadengeschenk als jene. Auch die natürlichen Fähigkeiten gehören hieher. Von bestimmten amtlichen Funktionen und der Fähigkeit dazu ist hier nicht die Rede. Petrus will die Gläubigen nicht überfordern und übertreiben.

6. **Also dienet — Gnade Gottes,** διακον. αὐτό (s. Kap. 1, 12), etwas dienend darreichen. Es begreift die verschiedenen Pflichten in der Kirche in sich, die nicht dem Lehramt als solchem obliegen, sondern von freier Thätigkeit ausgehen. — **Als gute Haushalter.** ὡς bezeichnet nicht eine bloße Ähnlichkeit, sondern wie oft den allgemein bekannten Grund. Christen sind nicht Eigentumsherren, sondern nur Haushalter über ihre Güter und Gaben (1 Kor. 4, 2; Matth. 25, 14; Tit. 1, 7). — — **Mancherlei.** Sie äußert sich in verschiedenen Gnadengaben. „Wir sind freigebig nicht von unserm Eigentum, sondern von fremdem Gut" (Gerhard).

7. **Hat jemand — darreicht.** Petrus erwähnt zweierlei Gaben, nämlich Gaben fürs Reden und fürs Thun, für Lehre und Ermahnung und für äußerlichen Dienst. — Mit Demut und Treue sollen sie diese Gaben gebrauchen. — Λαλεῖν hier von jeder Art des Lehrens und Vermahnens im Namen des Herrn zu verstehen (Röm. 12, 6—8; 1 Kor. 12, 8. 10). — Λόγια eigentlich von Götterspruchen, hier vom geoffenbarten Worte Gottes (1 Kor. 2, 7; Apostg. 7, 38; Hebr. 5, 12; Röm. 3, 2). Er rede mit der Überzeugung und Ehrfurcht, mit dem Ernst und der Demut, die aus dem Bewußtsein fließen: Es ist das heilige Gotteswort, dem ich als geringes Werkzeug meinen Mund leihe (1 Kor. 12, 3; 2 Kor. 2, 17; 1 Thess. 2, 13). — Διακον. hier von mancherlei Dienstleistungen im ehelichen oder ledigen Stande (Apostg. 6, 1. 2). — Ἰσχύς, die That hat ihre Quelle in Gottes Kraft, die er darreicht. Das Wort umfaßt Körper und Geisteskräfte. — Χορηγεῖν = παρέχειν, διδόναι. Beda: „Um so demütiger verwende jeder auf den Nächsten alles Gute, das er kann, da er weiß, daß er von sich selbst nicht haben kann, was er verwenden soll."

8. **Auf daß — in Ewigkeiten hinein.** Ἵνα, Zweck und Ziel von dem, wozu der Apostel

[1]) Lachmann und Tischendorf lesen γογγυσμοῦ statt γογγυσμῶν.

aufgefordert hat. — Ἐν πᾶσι kann heißen: in euch allen, oder in allem, was ihr thut. Letzteres ist vorzuziehen. — „Wie von Gott durch Christum alle Wohlthaten zu uns herabsteigen, so soll in demütigem Dank alles durch Christum zu Gottes Ehre zurückgeführt werden“ (Gerhard). Δοξάζ., für alles Thun in der Gemeinde soll ihm die Ehre gegeben, er darüber gepriesen werden (vergl. Hebr. 13, 15). Alles ist vermittelt durch Jesum, durch den wir alle Kraft empfangen. — ᾧ ἐστὶν ἡ δόξα. ᾧ ist wie Kap. 5, 11 auf ὁ θεός zu beziehen, da vorher ὁ θεός das Subjekt der Verherrlichung ist, und da sonst Petrus Jesum wohl den κύριος = Jehovah, aber nicht geradezu Gott nennt. — Über δόξα siehe Kap. 1, 7. — Κράτος sieht auf ἰσχύς in diesem Verse zurück. Alle Stärke unter den Menschen ist Ausfluß seiner Kraft (vergl. Kap. 5, 11). Εἰς τοὺς αἰῶν., vergl. Phil. 4, 20. — Ἀμήν, nicht Schlußformel, sondern Ausdruck der Herzensgewißheit.

### Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. In der Lehre von der Vollendung aller Dinge beim Kommen Christi, die bei Petrus besonders stark hervortritt, liegen die kräftigsten Ermunterungs- und Trostgründe. Die Unterscheidung zwischen der ersten noch bevorstehenden Zukunft zur Aufrichtung des Herrlichkeitsreiches und zum Gericht über die verderbte Christenheit und zwischen der Zukunft zum Schlußgericht kommt bei Petrus nicht vor; sie war besonderen Offenbarungen, welche Johannes erhielt, vorbehalten.

2. Die die Sünden zudeckende Liebe, welche hier so nachdrücklich empfohlen wird, ist weit entfernt von jener Schlaffheit, Weichlichkeit und Gewissenlosigkeit, die bisweilen damit verwechselt wird. Diese mag, wie Wiesinger sagt, von dem heiligen Ernst der Liebe nichts wissen und vermeint etwas Großes zu thun, wenn sie über Gräber voll Moder ein paar täuschende Bretter legt und dabei Friede, Friede! ruft. Der Liebe, die also zudeckt, ist der Wirkung nach der Haß vorzuziehen, der schonungslos aufdeckt. Die hier geforderte Liebe besteht darin, daß man sich durch Beleidigungen nicht erbittern läßt, nicht ohne Not die Sünden des andern bekannt macht, sie nicht durch leidenschaftliche Vorwürfe oder Rache ans strafende Licht zieht.

3. Es widerstrebt dem Grund des Evangeliums, wenn man meint, unsere Liebe gegen den Nächsten decke unsre Sünden vor Gott zu; sie ist nur eine der Bedingungen, unter denen wir der göttlichen Vergebung teilhaftig werden (Matth. 6, 14), aber nicht ihre Ursache.

4. Gegenüber von Gott sind wir Haushalter über die uns verliehenen Güter, nur gegenüber von dem Nächsten Eigentumsherren.

### Homiletische Andeutungen.

Das Ende aller Dinge, wie es a. zur Ermunterung, b. zur Warnung, c. zum Troste dienen müsse. — Was du thust, so bedenke das Ende (Sir. 7, 40). — Wenn schon Petrus vor 18 Jahrhunderten so sagen durfte: Es ist nahe gekommen das Ende aller Dinge wieviel mehr haben wir nötig, uns gefaßt zu halten, zu wachen und zu beten. — Den großen Tag Christi sollen wir immer als nahend denken. Gläubige warten darauf, wie der Bräutigam auf die Braut. Den Fremdlingen und Pilgrimen ist das Ende des Weges und die Nähe der Heimat süß und tröstlich. — Die Gemeinschaft mit Gott, das Edelste, was man auf Erden genießen kann, ist nur möglich, wenn man mäßig und nüchtern ist. — Wer seiner Sinnlichkeit pflegt, kann sich nicht im Geiste zu Gott aufschwingen. — Die Liebe soll wie ein Feuer sein, das seine Flamme weithin streckt, und wie ein Mantel, der alles bedeckt. — „Jener fromme Altvater wollte vor keinem armen Gaste die Thür zuschließen, denn ich fürchte, sagte er, der Herr möchte unter den Armen einmal selbst in eigener Person sein, um meine Freigebigkeit zu probieren; wie wollte ich es denn in Ewigkeit verantworten, wenn ich ihn ließe traurig von mir weggehen?“ (Besser.) — Niemand ist so arm, daß er nicht dem Nächsten mit irgend einer Gabe dienen könnte. — Gott teilt seine Gaben ungleich aus (Matth. 25, 15). Moses hat fünf Pfund, Aaron zwei, Jethro aber nur eins. Ein jeder brauche seine Gabe zur Ehre Gottes, so bestehet er vor Gott und Menschen (Herberger). — Die Losung des Christen: Nur treu! nur treu! — Alles und jedes Thun des Christen soll ein Gottesdienst werden, soll zur Verherrlichung Gottes dienen.

Starke: Menschen, seid nicht sicher! Rüstet euch, daß ihr würdig werdet zu stehen vor des Menschen Sohn (2 Petri 3, 11). — Die Liebe behält unter allen Tugenden den ersten Platz und ist das erste Kennzeichen der Jünger Christi (1 Kor. 13, 13; Joh. 13, 35). — Geben mit Unwillen und Verdruß ist mehr sündigen als Gutes thun (2 Kor. 9, 7). — Wie immer eine Blume eine andere Gestalt und Schönheit hat, als die andere, also zeigt sich auch die mannigfaltige Güte Gottes an seinen Kindern. — Darum hat Gott einem etwas und doch nicht alles gegeben, daß wir uns untereinander dienen und ein jeder sein Pfund nicht vergraben soll (Gal. 5, 13). — Sind die Gaben und Güter dein? Wer hat sie dir verliehen? Gott. Zu was Ende? Damit zu prangen? Keineswegs, sondern ihm und dem Nächsten damit zu dienen. Liebe macht dich zum Knecht deines Nebenmenschen. Je mehr du empfangen hast, je reicher kannst du mitteilen mit Rat und

That (1 Kor. 9, 19). — Hast du nichts, womit du deinem Nächsten dienen kannst, so kannst du doch für ihn beten. Trage diesen Liebesdienst herzlich gerne ab; er ist, wo nicht besser, doch so gut, als wenn du ihm Stücke Goldes gäbest (Röm. 10, 1; Apostg. 3, 6). — Gottes Ehre muß der Zweck aller unsrer Werke sein, sonst taugen sie nicht (1 Kor. 10, 31).

Lisco: Was befähigt uns, den Heiligen Geist zu empfangen? — Die Bedingungen des rechten Gebets.

Herberger: Wie soll sich ein frommer Christ, der Lust hat gen Himmel zu fahren, erzeigen a. gegen Gott, b. gegen seinen Nächsten, c. gegen sein eigenes Gewissen, Amt und Seele? — Stier: Wie wir als Christen uns auf das Ende aller Dinge bereiten sollen, oder wie wir leben sollen in dieser Zeit, damit wir einst bestehen im ewigen Gerichte. — Kapff: Die geistliche Himmelfahrt: 1) bei wem und wie sie geschehe, 2) was sie für unser irdisches Leben wirke. — Staudt: Die gegenseitige Dienstfertigkeit der Christen untereinander, 1) die Fähigkeit dazu, 2) die Gelegenheit dazu, 3) der Zustand, der zu dieser Dienstfertigkeit erforderlich ist — Es wäre besser, viel besser, wenn wir alles mit Gott thäten, was wir thun. Das würde a. unser Herz läutern und reinigen; b. unsre Entschlüsse fest und unsern Gang sicher machen; c. uns Bescheidenheit lehren, wenn es uns gelingt; d. uns Beruhigung gewähren, wenn uns mißlingt unser Thun (Harms). — Ein guter Haushalter über die mancherlei Gaben Gottes. a. er nimmt ein im Glauben, b. gibt aus in Liebe. c. stellt Rechnung vor Gott (R. Beck). — Des Christen Lebens a. Grund, b. Bekehrung, c. Ziel (Derf.).

## Kap. 4, 12—19.

Inhalt: Weitere Ermahnung zur Leidenswilligkeit und zum Wohlverhalten unter dem Leiden. Sie sollen die Leiden betrachten als etwas, was von der Nachfolge Jesu unzertrennlich sei, was zu ihrer Erprobung nötig sei, was ihre künftige Herrlichkeit vermittle, sie der Geisteskraft teilhaftig mache und aus dem zukünftigen Gericht errette. Nur sollen sie stets darauf bedacht sein, ihren Unterschied von den Ungläubigen zu behaupten.

12 Ihr Lieben, lasset euch das Brennen der Trübsal, die unter euch ist, nicht befremden,
13 als widerführe euch etwas Fremdartiges; sie betrifft euch zu eurer Prüfung; *sondern
in dem Maße, als ihr an dem Leiden Christi teilhabet, freuet euch, damit ihr auch bei
14 der Offenbarung seiner Herrlichkeit euch freuen möget mit Frohlocken. *Wenn ihr geschmähet werdet über dem Namen Christi, selig seid ihr, denn der Geist der Herrlichkeit und Gottes läßt sich auf euch nieder, um auf euch zu ruhen; bei ihnen zwar wird er
15 gelästert, aber bei euch wird er verherrlicht. *Niemand unter euch nämlich leide als ein
Mörder oder Dieb oder Übelthäter, oder als einer, der in ein fremdes Amt greift.
16 *Leidet er aber als ein Christ, so schäme er sich nicht, vielmehr preise er Gott in diesem
17 Stücke. *Denn es ist Zeit, daß anfange das Gericht am Hause Gottes. Wenn aber
zuerst an uns, was wird das Ende derer sein, welche dem Evangelium Gottes nicht glau-
18 ben? *Und wenn der Gerechte kaum errettet wird, wo wird der Gottlose und Sünder
19 erscheinen? *Darum auch sollen die, welche nach dem Willen Gottes leiden, ihm, als dem treuen Schöpfer, ihre Seelen befehlen im Gutesthun.

### Exegetische Erläuterungen.

1. Die Ermahnungen zur Leidenswilligkeit werden wiederholt, aber neu motiviert.

2. **Ihr Lieben — Prüfung.** Die Ansprache: Ihr Lieben, wie Kap. 2, 11, zeigt das herzliche Mitgefühl an den Leiden, worüber er sie tröstet. — **Laßt euch nicht befremden.** „Wenn die Heiden sich über den Wandel der Christen befremden, sollen diese es sich nicht befremden lassen, daß die Ungläubigen sie deshalb verfolgen.“ (Kap. 1. 7.) Steiger. — *Τῇ ἐν ὑμῖν πυρώσει; πύρωσ.* = Brennen, Entzündung, Brand, von *πυροῦμαι* (2 Petri 3, 12; Offenb. 18, 9; Sprüchw. 27, 21 Septuag.; Sach. 13, 9). Es ist Bild schwerer Trübsale, die wie Feuer brennen, aber zur Bewährung dienen. — *Ἐν ὑμῖν* könnte heißen: das ihr in euch fühlet; doch besser: das inmitten eurer vorhanden ist. — „Wie der Töpfer oder Goldschmied den Ofen nach dem irdenen Gefäß oder nach dem Golde einrichtet, daß er nicht zu heiß wird, aber auch nicht zu wenig Hitze hat: so richtet Gott die Versuchung nach den Kräften des Menschen und nach der Gnade, die er ihm schenkt, ein und läßt ihn nicht über Vermögen versucht werden“ (Ephrem). — *Πρὸς πειρασμόν* vergl. Kap. 1, 7; Jak. 1, 2. Also nicht zum Verderben, sondern zum Heil. Dadurch schon wird der Schmerz der Hitze gemildert. — *Ὡς ξένου.* „Ihr könntet denken, das Leiden komme von ungefähr, es störe den Plan Gottes mit euch, und es bringe euch im

Christentum zurück, aber wisset: es ist von Ewigkeit her beschlossen, in der Schrift so oft vorhergesagt, von Anfang der Welt her etwas Gewöhnliches bei allen Gläubigen und zur Ertötung des alten Menschen durchaus notwendig. Unangenehm kann das nicht sein, was von Freundeshand kommt" (Gerhard).

3. **Sondern — teilhabet,** *καθὸ*[1] *κοινων.* Schon darin liegt ein großer Trost, daß der Gläubige sein Leiden als eine Teilnahme an dem Leiden Christi ansehen darf; noch mehr tröstlich ist das, daß er aus der Gemeinschaft der Leiden Jesu einen Schluß auf die Gemeinschaft der Herrlichkeit machen kann. *Καθό* bezeichnet zugleich den Grund und das Maß der Leiden. — **Leiden Christi** wie Kap. 1, 11 (vergl. Kap. 2, 21; 3, 18) nicht solche, die ihn in seinen Gliedern betreffen, sondern die er in den Tagen seines Fleisches persönlich erduldet hat. Der Christ nimmt daran Anteil, wenn er um der Wahrheit und Gerechtigkeit willen Ähnliches von der Sünde der Welt zu erfahren bekommt, wie Christus. Er steht in Christo, und der Haß gilt eigentlich diesem (vergl. Röm. 8, 17. 29; 2 Tim. 2, 11).

4. **Damit ihr — mit Frohlocken,** *ἵνα καί,* sonst müßte der Tag der Offenbarung Christi für euch ein Schreckenstag sein. — *Καί,* wie ihr euch jetzt schon in der Hoffnung freuet. — *Τῆς δόξης.* Im Gegensatz zu dem Dunkel der Leiden (siehe Kap. 1, 5. 7. 11). — *Χαρῆτε ἀγαλλ.,* siehe Kap. 1, 8. „Die Heiligen werden eine innere und äußere, leibliche und geistliche Freude haben" (Hus). — Der Gedankenzusammenhang ist der, wie ihn Weiß angibt: Nur wer mit Christo und um seiner Sache willen leidet, ist ein rechter Jünger Christi. Ein solcher aber hat den himmlischen Lohn der Gemeinschaft seiner Herrlichkeit zu erwarten, wie der Herr es öfters verheißen hat (Matth. 10, 38. 39; 16, 24. 25; Luk. 9, 23. 24; 14, 27; Joh. 12, 26; 14, 3; 17, 24; Matth. 5, 12; Luk. 6, 22. 23). Eine reale Lebensgemeinschaft mit Christo, wie wir sie bei Paulus finden, ist hier nicht ausgesprochen.

5. **Wenn ihr — über dem Namen Christi.** *Ἐν ὀνόματι. ὄνομα* öfters wie שֵׁם = geoffenbartes Wesen (Wesensoffenbarung) Joh. 17, 6. 26; 1, 12; Apostg. 3, 16; 4, 12; Hebr. 2, 12, auch = Auftrag, Befehl. Hier im eigentlichen Sinn: Der Name mit allem, was daran hängt. Mark. 9, 41 gibt am besten den Schlüssel zu der Erklärung. Dort heißt es: Wer aber euch tränket mit einem Becher Wasser in meinem Namen, darum daß ihr Christo angehöret, wahrlich ich sage euch, es wird ihm nicht unvergolten bleiben. Wie das Wohlthun an andern darin seinen Grund haben kann, daß sie Christo angehören, so kann es auch beim Haß der Fall sein. Sie lästern euch, weil ihr den Namen des ihnen verhaßten Christus bekennet, anrufet und traget (vergl. V. 16 *ὡς χριστιανός,* und Matth. 5, 11; Luk. 6, 22). „Christus ist ein häßlicher Name vor der Welt; wenn man ihn predigt, muß man leiden" (Luther). Wahrscheinlich gingen die Lästerungen ihrer Person und ihres Wandels von ungläubigen Juden aus, wie die Jak. 2, 7 den Namen Christi lästerten.

6. **Selig seid ihr — ruhen.** *Μακάριοι* (s. Kap. 3, 14). Die Seligkeit wird aus der schon vorhandenen, wenn auch den gewöhnlichen Augen unsichtbaren Herrlichkeit abgeleitet. — *Τὸ τῆς δόξης*[1] — **Geist der Herrlichkeit** heißt der Heilige Geist, weil er, wie Calov erklärt, Herrlichkeit bringt, und sie unter dem Leiden versiegelt. Indem dieser Geist euch mit der Gemeinschaft Christi geschenkt ist, habt ihr im Glauben und in der Hoffnung bereits Anteil an der künftigen Herrlichkeit, ihr anticipiert sie schon im Geiste, und seid darum selige Leute (vergl. Kap. 1, 8). Paulus nennt daher in weiterer Entwickelung dieses Gedankens den Geist das Pfand (Angeld) des Erbes (Eph. 1, 14). — *Καὶ τὸ τοῦ θεοῦ,* dieses zweite Prädikat wird erklärend hinzugefügt. Es ist nämlich der Geist nicht eines Elias, nicht eines Engels, sondern der Geist Gottes. „Das ist ihm eben das Große und Selige, die Welt ist wider sie, Gott für sie als ihr Schild und großer Lohn" (Wiesinger). — *Ἐφ' ὑμᾶς ἀναπ.* Es scheint Jes. 11, 2 berücksichtigt (vergl. 2 Kön. 2, 15; Luk. 10, 6). *ἐπί* mit Acc. drückt das Herabkommen des Geistes auf sie aus. *Ἀναπαύεσθαι* enthält nach Olshausen den Begriff eines Bleibenden, was auch durch Zweifel und Anfechtungen nicht umgestoßen wird. Es ist denen erkennbar, welchen das Geistesauge geschärft ist, und zeigt sich besonders im stillen Dulderſinn.

7. **Bei ihnen — verherrlicht.** *Κατὰ μὲν αὐτ. βλ.*[2] bei oder unter ihnen, den Weltkindern, nach ihrer Natur und Sitte wird er geläſtert; sie schelten den Dulderſinn einen

[1] *καθὼς* die gewöhnliche Lesart.

[1] Griesbach, Scholz und Lachmann haben nach *δόξης* noch den Beisatz: *καὶ δυνάμεως.* Tischendorf verwirft ihn.

[2] Diese Worte fehlen in den ältesten Codd. bis *δοξάζ.* und sind daher von Lachmann, Tischendorf und Gebhardt gestrichen worden.

niederträchtigen Sklavensinn, die Demut Feigheit. Diese Schmähungen fallen auf den Geist selbst zurück. Andere beziehen das *βλασφημ.* auf *ὄνομα Χριστοῦ*, etwas gezwungen. Bei euch wird er verherrlicht, durch die Tröstungen, durch die Ruhe, den Frieden, die er euch bringt; darin erweist er seine göttliche Kraft und erweckt euch zu Lob und Dank. Die Worte geben so einen guten Sinn, und es wäre schade, wenn sie unecht wären.

8. **Niemand unter euch — greift.** Hier kehrt der Apostel zur Voraussetzung der Seligpreisung zurück und hebt es nachdrücklich in der Form einer Ermahnung hervor, daß dieses geduldige Leiden nur dann einen Wert habe, wenn man unschuldig leide (Kap. 2, 20; 3, 17). Dies wird zuerst negativ, dann positiv ausgedrückt. Es klingt hier das Wort Matth. 5, 11 durch, „so sie daran lügen." — *Ὡς φονεύς.* Es ist hier nicht von wirklichen Beschuldigungen die Rede, die etwa den Christen gemacht worden wären, sondern von der Möglichkeit, daß auch unter ihnen solche Vergehungen vorkommen könnten, wie Paulus die Epheser 4, 28 vor dem Stehlen warnt. — *Κακοποιός* (s. Kap. 2, 12. 14; 3, 16. 17), im allgemeinen sittlichen Sinne zu nehmen, nicht von Staatsverbrechern, als wäre dies eine offizielle Bezeichnung der Christen nach Sueton Vita Neronis c. 16 gewesen, was sich nicht beweisen läßt. S. Weiß S. 367. — *Ἀλλοτριοεπίσκ.* Ein den Griechen unbekannter Ausdruck. Er bezeichnet einen solchen, der sich über Fremdes, das ihn nicht angeht, eine Aufsicht, ein Dareinreden anmaßt. Ein solcher unkluger Eifer findet sich, wie Hottinger bemerkt, leicht bei Religionsparteien. Die Christen konnten sich dazu im Bewußtsein ihrer helleren Erkenntnis öfters versucht fühlen. Es ist mehr als das *περιεργάζεσθαι*, 2 Thess. 3, 11. Cyprian: alienas curas agens. Vergl. 1 Tim. 5, 13; 1 Thess. 4, 11; Luk. 12, 14.

9. **Leidet er aber als ein Christ.** Der Name Christ scheint damals von den Gläubigen angenommen gewesen zu sein (Apostg. 11, 26; 26, 28). Im Sinne der Feinde lag eine Schmach auf diesem Namen, und so ist es hier zu nehmen (vergl. V. 14). Es war bei den Juden ebenso viel als ein Sektierer, ein Abgefallener, ein Empörer; bei den Heiden so viel als: Atheist.

10. **Er schäme sich nicht.** Vergl. Röm. 1, 16; 2 Tim. 1, 8. 12. Solche Leiden bringen keine Schmach, sondern vielmehr Ehre, „sie sind kostbare Edelsteine vor Gott" (Calov). Apostg. 5, 41.

11. **Er preise — Stücke.** „Petrus hätte des Gegensatzes wegen sagen können: er rechne es sich vielmehr zur Ehre, aber er lehrt, daß man Gott die Ehre geben müsse" (Bengel). Er preise Gott durch Geduld, durch getrosten Mut beim Bekenntnis des Glaubens und durch freudiges Loben und Danken. — *Ἐν τῷ μέρει τούτῳ.*[1]) Steiger: in diesem Lose, das ihm zu teil wird. Dieser Gebrauch von *μέρος* läßt sich schwerlich beweisen. Es ist so zu nehmen wie oben Kap. 3, 16 *ἐν ᾧ καταλαλ.* gerade über das, wodurch sie verlästert werden über ihren Glauben an Christum, sollen sie Gott preisen.

12. **Denn es ist Zeit** u. s. w. Neuer Grund zur Leidenswilligkeit um Christi willen. Bei einem solchen Sinn werden sie aus dem nahen, unvermeidlichen Gottesgericht errettet, das über die Ungläubigen ausbrechen wird, aber an der Gemeinde Gottes in den Verfolgungen, die über sie ergehen, den Anfang nimmt. Über jene kommt die ganze Wucht des Gerichtes, über diese nur der erste Anfang, in welchem sie errettet werden. — **Es ist Zeit.** Wie es der unabänderliche Ratschluß Gottes ist, daß wir durch viel Trübsal in das Reich Gottes eingehen müssen, und wie es ein bekanntes Reichsgesetz ist, daß die Gerichte an der Stadt und am Hause Gottes beginnen müssen (Jer. 25, 29; 10, 13; 14, 18. 19; 49, 12; Amos 3, 14; Ezech. 9, 6; 21, 4; Hebr. 12, 6), was bei der Bedrängnis Israels in Ägypten und in der Wüste offenbar wurde: so ist jetzt die Zeit gekommen, da das Ende aller Dinge nahe (V. 7).

13. **Das Gericht.** Für die Gläubigen ist es eine väterliche Züchtigung, wodurch sie von unerkannten und unbereuten Sünden herumgeholt werden sollen, damit sie nicht mit der Welt verdammt werden (1 Kor. 11, 28. 31); es ist ein Gnadengericht, für die Ungläubigen aber ein Zornesgericht, worin sich die strafende Gerechtigkeit Gottes offenbart. Jenes dient zur Rettung, dieses zum Verderben (vergl. Luk. 23, 30; Matth. 25, 41; Offenb. 6, 15—17; 20, 11—15; Röm. 2, 5; 2 Thess. 1, 6).

14. **An dem Haus Gottes** (vergl. Kap. 2, 5; 1 Tim. 3, 15). Die Gemeinde des Herrn. Steiger führt mehrere Stellen der Rabbinen an, worin diese es auch aussprechen, das Gericht fange an den Gerechten zuerst an.

15. **Was wird das Ende derer sein?** — Welchen Ausgang wird es mit ihnen nehmen? „Wenn die Söhne gezüchtigt werden, was

---

[1]) Lachmann, Tischendorf und Gebhardt lesen: *ὀνόματι*, über den Namen Christi. Andere übersetzen: Sache, Fall, minder passend.

haben die boshaftesten Sklaven zu hoffen? Wie werden die Ungerechten bei dir sein, wenn du nicht einmal deiner Gläubigen schonst, um sie zu üben und zu unterweisen?“ (Augustin.) — Vergl. Luk. 23, 31; Jer. 49, 12; Ps. 1, 6. — *τῶν ἀπειθ.* siehe Kap. 2, 8; 3, 20; Joh. 16, 8. 9.

16. **Wenn der Gerechte kaum errettet wird.** — Der Gedanke in V. 17 wird bestätigt und verstärkt durch wörtliche Anführung der Stelle Spr. 11, 31 nach Septuag. Dem Apostel mögen dabei die Schilderungen vorgeschwebt haben, welche der Herr selbst von den großen Gefahren der letzten Anfechtungen gemacht hat (Matth. 24, 12. 13. 22. 24). — *μόλις* mit Mühe, mit genauer Not und nicht ohne Leiden. — *ποῦ φανεῖται*, die Gottlosen sind nach Ps. 1, 4. 5 wie Spreu, die der Wind zerstreuet. — *Δίκαιος = πιστεύων*, der als Gläubiger in dem rechten, gottgefälligen Verhalten steht, der gerechtfertigt ist, und der Gerechtigkeit nachstrebt. Das Gegenteil *ἀπειθῶν* und *ἀσεβής*. — *σώζεται* sc. zum ewigen Leben. Das Gegenteil: verloren sein, rettungslos dem Verderben anheimfallen.

17. **Darum auch — im Gutesthun.** Die Schlußfolgerung aus der ganzen Ermahnung. Ist das Leiden nach dem Ratschluß Gottes so notwendig, hat es so heilsame Zwecke: so hat man sich diesem göttlichen Muß Kap. 1, 6; 5, 9 in Geduld zu fügen und die Seele dem zu übergeben, in welchem man einen festen, heiligen Halt hat. Dabei hat man nur darauf zu denken, daß man im Gutesthun beharre. — *Καὶ οἱ πάσχ.* Einige nehmen es so wie Kap. 3, 14, andere ziehen *καὶ* zu *ὥστε*, während es sonst nirgends zur Verstärkung von *ὥστε* gebraucht wird. Besser mit Wiesinger: „Es soll alles die Richtung auf Gottes Ehre haben (V. 11), so auch das Leiden.“ Auch die Nichtleidenden sollen dem treuen Gott ihre Seelen befehlen. — **Nach dem Willen Gottes** (Kap. 3, 17; 4, 17). Hierin liegt ein Trost und ein Grund für die folgende Ermahnung. — *ὡς*[1]) *πιστῷ κτιστῇ*. Er hat die Seelen nicht nur ursprünglich geschaffen, sondern sie auch neu geschaffen in Christo. Sofern er treu ist, will er das angefangene gute Werk auch hinausführen und seine Verheißungen alle pünktlich erfüllen. Als Schöpfer hat er das erste Recht an uns (Apostg. 4, 24). — *Παρατιθ.* Wie Christus scheidend sprach: Vater, ich befehle meinen Geist in deine Hände (Luk. 23, 46; vergl. 1 Petri 1, 9). Er ist der treueste Wächter unserer Seelen (Ps. 31, 6; Pred. 12, 7), und auch unsre Leiber sind in der Hand Gottes. Ohne seinen Willen kann den Seinigen auch kein Haar gekrümmt werden. „Erhalten will er sie als der Treueste, und er kann es als der Mächtigste“ (Gerhard). — *Ἐν ἀγαθοπ.*[1]). Indem sie Gutes thun. Der Beisatz sieht auf V. 15 und 16 zurück, Vertrauen auf Gott und Gutesthun muß unzertrennlich beisammen stehen. „Nur insofern der Glaube das ursprüngliche geistliche Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf wiederherstellt, darf der Mensch sich dieser Schöpfertreue erfreuen“ (Steiger). Vergl. Matth. 10, 28; 1 Kor. 10, 13; 2 Petri 2, 9; Ps. 138, 8; 103, 14.

[1]) *ὡς* fehlt bei Lachmann und Tischendorf.

### Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Das Leiden an sich hat keinen Lohn zu hoffen, sondern nur die Geduld und Standhaftigkeit, mit welcher man im Blick auf Christum das Leiden trägt, empfängt aus Gnaden einen Lohn.

2. Der Heilige Geist, der auf den Gläubigen ruht, sie beschirmt, aus ihnen hervorleuchtet, heißt ein Geist der Herrlichkeit, weil er, wie Roos bemerkt, heilig ist, seine Heiligkeit von sich ausstrahlen läßt und würdig ist, von den Menschen und allen Geschöpfen hoch gepriesen zu werden.

3. „Das Feuer der Prüfung gehört mit zum Christentum, es ist nicht Ausnahme, sondern Regel“ (Richter).

4. Warum fängt das Gericht am Hause Gottes an? 1) Es gilt für die Gemeinde im ganzen dasselbe Gesetz, wie für den einzelnen. Welchen der Herr lieb hat, den züchtiget er (Hebr. 12, 6). Ein Vater züchtigt, wenn er einen Ernst wider das Böse hat, zuerst die Kinder, alsdann erst die Hausgenossen. Er ist jenen zuerst scharf, alsdann auch diesen. Da es auf die Reinigung von der Sünde abgesehen ist, so erkennen es erleuchtete Gläubige als Gnade, wenn sie hier gerichtet und dort verschont werden. Es ist daher als ein Vorrecht des Hauses Gottes anzusehen, daß es in der Zeit durchs Gnadengericht muß, um vom Zornesgericht dereinst errettet zu werden. 2) Es geschieht deswegen, um dem Verkläger unsrer Seelen, dem Tadler der Wege Gottes und seinem Anhang den Mund zu stopfen und ihm alle Einwendungen gegen die Gerechtigkeit zu benehmen.

5. Wenn es Joh. 3, 18 heißt: Wer an ihn

[1]) Tischendorf liest: *ἀγαθοποιΐᾳ*. Dies die besser bezeugte Lesart als *ἀγαθοποιΐαις*.

glaubet, der wird nicht gerichtet, wer aber nicht glaubet, der ist schon gerichtet, so steht V. 17 in keinem Widerspruch dagegen, sobald man Gnadengericht und Zornesgericht, zeitliche und ewige Strafen unterscheidet.

6. Die Worte: Es ist Zeit, daß anfange das Gericht — geben einen Anhaltspunkt für die Zeit der Abfassung des Briefes. Die Zerstörung Jerusalems konnte noch nicht vorüber sein, als der Verfasser diese Worte schrieb.

### Homiletische Andeutungen.

Das Kreuz die Feuerprobe des Glaubens. — Warum soll uns die Hitze der Trübsal nicht befremden? a. Sie kommt von Gott. b. Sie muß zur Erprobung dienen. c. Es gehört dem Fleisch zu leiden, und den Sündern, daß sie Not haben. d. Der Weg Christi geht durch Leiden zur Herrlichkeit. e. In den Leiden mit Christo hat man ein Zeichen des Gnadenstandes und ein Unterpfand der künftigen Herrlichkeit. f. Sie sind keine Schande, sondern eine Ehre. g. Sie bringen schon ein Seligkeitsgefühl mit sich im Vorschmack der zu erwartenden Herrlichkeit. h. Die Geduld, die man beweist, errettet von den Zornesgerichten, von denen die Gottlosen betroffen werden. i. Ohne den Willen Gottes kann den Gläubigen nicht das geringste Widrige begegnen, und alles muß zu ihrem Heile dienen. — Was heißt mit Christo leiden? a. Wenn man kein Unrecht thut, worauf die gerechte Strafe steht. b. Wenn man unschuldig um der Gerechtigkeit willen leidet. c. Wenn man im Blick auf Christum und in der Gemeinschaft mit ihm leidet. — „Wie der Herr bei seinem ersten Kommen damit anfing, den Tempel zu reinigen, so ist es auch das Anfangszeichen seiner zweiten Zukunft, daß er reiniget sein Haus wie mit dem Feuer eines Goldschmieds (Mal. 3, 2)." Besser.

Starke: Kleiner Schmerz, große Erquickung. Beides mit Christo, wie herrlich! Was nimmt man dir, das dir nicht millionenfach vergolten werde? was soll denn Klagen und Weinen? Laßt uns schauen auf das Künftige, und das Gegenwärtige damit versüßen. Maalzeichen Christi sind Ehrenzeichen. Wo Schmach der Welt, da ist Erhöhung vor Gott und seinen Engeln. — Petrus hatte beides erfahren, nämlich, was es sei, sich die Hitze der Trübsal befremden lassen (Matth. 16, 22), und sich im Leiden mit Christo freuen (Apostg. 5, 41). — Mit gestritten, mit gekrönet. So wahrhaftig du leidest um Christi willen, so wahrhaftig wirst du auch ewig erfreut und verherrlicht werden. — Bist du kleinmütig und blöde im Stande der Anfechtung, merke, wo du leidest um Christi willen, so freue dich, das ist dir ein unfehlbares Zeugnis, daß du des Herrn bist (Joh. 15, 19). — Du sprichst: Ich muß viel leiden; prüfe dich, ob du nicht selbst schuld daran seiest; bist du schuld, klage nicht, sondern bereue es und bessere dich (Klagel. 3, 39). — Wenn ein Christ, der weder im obrigkeitlichen, noch im Lehr-Amte steht, zur Verbesserung vieler unordentlichen Dinge nichts beitragen kann, so ist's ihm genug, wenn er seufzet, wünschet und es Gott befiehlt (Ezech. 9, 4). — Du heißest und bist ein Christ. Erinnere dich dabei deines Hauptes, von dem du den Namen hast, deiner Salbung, die du von ihm empfangen (1 Joh. 2, 27), deiner Pflicht, ihm zu folgen (Matth. 10, 38). — Gottes Zorn ist kein Scherz. Fürchte dich, wer du bist, denn Sünde klebt dir an, die vor der Richterbank gar nicht bestehen kann (Hiob 34, 11). — Der Gottlose hat viel Plage (Ps 32, 10), und da die Frommen den Becher Gottes nur kredenzen und einen Vorschmack thun, müssen die Gottlosen die Hefen aussaufen (Ps. 75, 9). — Der Unglaube ist die allergrößte Sünde und die eigentliche Ursache des zeitlichen und ewigen Gerichts Gottes (Mark. 16, 16). — Niemand mißgönne den Gottlosen, daß es ihnen wohlgeht; ach! sie werden's in Ewigkeit übel haben, wo sie nicht Buße thun (Ps 73, 12). — Ein wahrer Christ muß sich selbst keine Leiden machen, auch nicht wünschen, sondern alles auf Gottes Willen ankommen lassen (1 Sam. 3, 18). — Wer seine Seele Gott befiehlt, muß auch im Stande der Gnade und Heiligung stehen, sonst ist all sein Befehlen eitel und verloren (Hiob 16, 17). — Die Seele geht im seligen Tode gewiß zu Gott, der sie als einen unsterblichen Geist wohl bewahren wird, und das um so viel mehr, als sie durch Christum erlöset und durch den Heiligen Geist geheiligt ist (Joh. 5, 24). — Roos: „Gott verhängt sein Gericht über die Gerechten wegen der Trägheit, die etwa bei ihnen eingerissen ist, wegen des Mißbrauchs seiner Gnade und Gnadenmittel, oder auch wegen anderer Unordnungen und Abweichungen, welche, wenn ihnen nicht gesteuert würde, einen völligen Rückfall aus der Gnade nach sich zögen." — Das Wort Gericht zeigt eine liebreiche Strenge und heilsame Schärfe an; Gott nimmt es bei den Seinigen genau. — Lisco: Selig sind die unschuldig Leidenden. — Die verborgene Herrlichkeit der Reichsgenossen. — Die verschiedene Bedeutung der Leiden: a. am Hause Gottes, b. an den Sündern. — Stier: Wie wir uns als Christen in das Leiden zu schicken haben. — Kapff: Die Kreuzschule als eine Himmelsschule. 1) Ohne Kreuz kein Weg zum Himmel. 2) Im Kreuz der Himmel offen. 3) Im Himmel des Kreuzes Krone. — Wie diejenigen, die in den Kreuzestod Christi eintreten, auf der einen Seite sich gefaßt machen müssen, die Herbigkeit des Leidens in seiner Nachfolge zu schmecken (V. 12. 15. 17), auf der andern Seite aber auch sich getrösten dürfen der Süßigkeit der Leiden in der Gemeinschaft mit ihm (V. 13. 16. 19). W. Hofacker. — Die große Friedensschule und ihre Hauptklassen: a. das verschuldete Leiden, b. das unverschuldete Leiden, c. das Leiden um der Wahrheit willen (Gerok).

Kap. 5, 1—4.

Inhalt: Ermahnung an die Ältesten, sie sollen auch unter dem Leiden die Herde Christi recht weiden und Vorbilder derselben sein.

Die Ältesten unter euch ermahne ich, der ich ein Mitältester und Zeuge der Leiden 1
Christi, wie auch ein Genosse der Herrlichkeit bin, die geoffenbart werden soll. *Weidet 2
die Herde Gottes unter euch, indem ihr Aufsicht führet, nicht aus Zwang, sondern frei-
willig, nicht aus schändlicher Gewinnsucht, sondern mit Lust und Liebe. *Nicht als solche, 3
welche über die ihnen zugeteilte Gemeinde gewaltthätig herrschen, sondern als Vorbilder
der Herde. *Und alsdann, wenn der Erzhirte erschienen sein wird, werdet ihr davon- 4
tragen den unverwelklichen Kranz der Herrlichkeit.

**Exegetische Erläuterungen.**

1. Die Schlußparänese bezieht sich auf die äußerlichen Unterschiede in der Stellung innerhalb der Gemeinde.

2. **Die Ältesten unter euch.** זְקֵנִים. Der Name Älteste kommt zuerst 2 Mos. 3, 16. 18 vor. Es waren in Israel die Häupter der zwölf Stämme, die Stammfürsten (vergl. 4 Mos. 2). An die Stelle dieser älteren Einrichtung trat eine durch Jethro beantragte Vertretung durch gewählte Älteste (2 Mos. 18, 13). Es sollten sein redliche Leute, die Gott fürchten und dem Geiz feind sind. Aus diesen wurde ein Ausschuß von 70 Ältesten gewählt (2 Mos. 24, 9; 4 Mos. 11, 16). In den einzelnen Gemeinden kommen ebenfalls Älteste vor (Ruth 4, 2; 1 Sam. 11, 3; Jos. 20, 4). Das Christentum schloß sich an diese vorhandenen Einrichtungen an; sie wurden in judenchristlichen Gemeinden beibehalten, in heidenchristlichen eingeführt. Wir finden sie in Antiochia (Apost. 11, 30), dann in der Gemeinde zu Jerusalem (Kap. 15, 2. 4; 21, 18; Jak. 5, 14), und so in unserer Stelle. Es waren nicht immer, doch wohl häufig, die den Jahren nach ältesten Männer, sondern die Erfahrensten, Gereiftesten unter den Bekehrten in der Gemeinde. Sie heißen auch Bischöfe = Aufseher (Apostg. 20, 17. 28; Tit. 1, 5. 7; Phil. 1, 1; 1 Tim. 3, 1. 8). Sie waren gewählt von den Aposteln unter Zustimmung der Gemeinden (Apostg. 14, 23; Tit. 1, 5), und hatten Aufsicht zu führen, Zucht zu üben, anzuordnen und zu leiten, über der reinen Lehre zu wachen, und selbst, doch nicht ausschließlich, zu lehren (1 Kor. 12, 28; Ephes. 4, 11; Röm. 12, 7). Nach dem apostolischen Zeitalter wurde das Ältesten- und Bischofsamt allmählich unterschieden. Solange die Apostel lebten, hatten sie die Oberleitung der Gemeinden, stellten sich aber den anderen Ältesten gleich, daher sich Petrus *συμπρεσβ.* und Johannes *πρεσβύτερος* nennt (2 Joh. 1; 3 Joh. 1). So, sagt Grotius, nennen die römischen Feldherren ihre Soldaten Kameraden, Kommilitonen. Nur ist der Sinn verschieden. Daß *πρεσβύτ.* zugleich auf das natürliche Alter geht, erhellt aus dem Gegensatz V. 5. — *Τοὺς*[1]) *ἐν ὑμῖν.* Das *τοὺς* hat keine besondere Bedeutung, wie Steiger meint, das *ἐν ὑμῖν* solle dadurch hervorgehoben werden.

3. **Der ich — geoffenbart werden soll.** Gerhard: Petrus führe drei Ermunterungsgründe an, die von seiner eigenen Person hergenommen seien. Fürs erste nenne er sich einen Mitältesten, wie ein Amtsbruder mit Recht die Amtsbrüder ermahnt. Einen Zeugen der Leiden Christi nenne er sich sodann nicht nur darum, weil er Christi Tod und Kreuz predigte, sondern auch, weil er durch die That, durch Erduldung verschiedener Leiden um Christi willen Zeugnis von Christo ablegte. Hierzu ist jedoch noch hinzuzufügen, was Grotius bemerkt: „Petrus sah ihn gebunden, und wahrscheinlich sah er auch von ferne, wie er gekreuzigt wurde." — Sein apostolischer durch Leiden besiegelter Beruf (vergl. 1 Kor. 1, 23; Kol. 1, 24. 25; Gal. 6, 17) ist der zweite Ermunterungsgrund. Daß *μάρτυς* zugleich das Thatzeugnis bedeute (Hebr. 12, 1; Apostg. 22, 20; Offenb. 2, 13) erhellt auch aus dem folgenden *καὶ*. Darum ist er auch Genosse der künftigen Herrlichkeit, weil er selbst Genosse der Leiden Christi war. Mit derselben Zuversicht, wie er, sollen sie auf die künftige Herrlichkeit hinausblicken. Dies der dritte Ermunterungsgrund. Gerhard: „Die himmlische Herrlichkeit, der Lohn der Treue, wird mir und euch gemeinschaftlich sein, wenn ihr selbst auch den schuldigen Fleiß in eurer Pflicht

[1]) Lachmann liest *οὖν* für *τοὺς*, Tischendorf u. a. lesen *οὖν τοὺς*.

beweisen werdet." — *μελλ. δόξ.* vergl. Kap. 1, 5. 7; 4, 13. 14.

4. **Weidet die Herde.** *Ποιμ.* im Unterschied von *ἐπισκ.* heißt: Führet sie auf die gesunde Weide des göttlichen Wortes, bewahret sie vor dem giftigen Unkraut falscher Lehre und gehet mit dem eigenen Beispiel im Gutesthun voran (Kap. 4, 19; vergl. Joh. 21, 17; Jer. 3, 15; 23, 1—4; Ezech. 34, 2; Joh. 10, 12; Apostg. 20, 28; Ps. 23, 1). „Weide sie mit deinem Sinn, Munde, Werk, weide sie mit Gebet, Ermahnung und Beispiel" (Bernhard). Nimm dabei den Erzhirten zum Vorbild. Joh. 10, 11.

5. **Die Herde Gottes unter euch.** Wisset, sie gehört nicht euch selbst, sondern Gott, dem ihr Rechenschaft zu geben habt. — *τὸ ἐν ὑμῖν* nicht mit Erasmus: so viel an euch ist, sondern: die Herde, die bei euch ist, in eurem Bereiche, den Teil der ein Ganzes bildenden Kirche Gottes, der euch anvertraut ist (vergl. Kap. 1, 18—21; Apostg. 20, 28; Joh. 10, 15; 1 Petri 2, 25; Luk. 12, 32). „Denkt nicht, daß die Herde euer ist, ihr seid nur Knechte." Also sagt Christus auch zu Petro (Joh. 21, 15. 16).

6. **Indem ihr die Aufsicht führet — Liebe.** *ἐπισκοποῦντες*[1]) nähere Bestimmung zu *ποιμ.* Es bedeutet: genaue Sorge, Aufsicht für jemand tragen (Hebr. 12, 15; Apostg. 20, 28; 1 Tim. 4. 16; Tit. 1, 9; Hebr. 13, 17). Sehet euch vor, daß nicht die Wölfe kommen und die Schafe zerreißen, wendet überhaupt alle Gefahren von ihnen ab, und sorget in jeder Beziehung für ihr Wohl. — Wie soll das Weiden geschehen? Petrus warnt vor drei Hirtensünden und ermuntert zu den denselben entgegengesetzten Tugenden. — *μὴ ἀναγκαστῶς* geht nicht auf die Herde, sondern auf die Hirten. Es bezieht sich wohl auf die Annahme und auf die Führung des Amtes zugleich. Es mochte in jener Zeit bisweilen eine an Zwang grenzende Überredung kosten, um einen zur Annahme oder zur Fortführung des Presbyteramtes zu bewegen. Gregor d. Gr. bekennt von sich, daß er nie jemand zum Bischofsamt habe zwingen wollen. Steiger erklärt: „nicht bloß von Amts wegen, sondern frei, so wie es Gott verlangt."[2]) „Die Hirten sind von Tadel nicht freizusprechen, welche, wenn sie thun könnten, was sie wollten, alles andere lieber sein wollten, als Hirten" (Bengel). — **Freiwillig.** Vergl. 1 Kor. 9, 17; Ps. 54, 8; 2 Mose 36, 2. Dieser freiwillige Geist fließt aus der Liebe zum Oberhirten und zur Herde (Joh. 10, 12; 21, 15 bis 17). **Noch aus schändlicher Gewinnsucht.** Manche machten aus der Gottseligkeit ein Gewerbe (1 Tim. 6, 5), davor warnt der Apostel (vergl. Tit. 1, 7; 1 Tim. 3, 8; 2 Petri 2, 13; Jes. 56, 11; Jer. 6, 13; 8, 10; Mich. 3, 11. 5; Ezech. 13, 19). „Wo Gewinnsucht herrscht, werden die Hirten leicht Mietlinge, ja Wölfe." — „Die ihren Wanst weiden, — diese suchen die Wolle und Milch von den Schafen" (Luther). — *Προθύμως* bezeichnet die innere Lust und Freude am Amt der Seelenrettung und Führung im Gegensatz zu eigensüchtigen Beweggründen.

7. **Nicht als solche, welche — herrschen.** *Κατακυριεύειν* (Matth. 20, 25; Mark. 10, 42; Apostg. 20, 29; vergl. Jak. 2, 6; Röm. 15, 16) sagt mehr als das einfache *κυριεύειν* Luk. 22, 25; 2 Kor. 1, 24, denn das *κατά* drückt das Feindliche und Stolze aus. — *τῶν κλήρων. κλῆρος* = Los, Erbteil, Erbeigentum (Apostg. 26, 18; Kol. 1, 12; vergl. 5 Mos. 4, 20; 9, 29). So heißt das israelitische Volk ein Erbeigentum Gottes. Im Neuen Testamente wurde das Wort übergetragen auf die Teile der Christengemeinde, die dem einzelnen Ältesten als sein Los zugewiesen waren. So Gerhard, Calov u. a. Ganz falsch ist es, den Ausdruck von der Priesterschaft in ihrer Gliederung zu verstehen, denn er entspricht dem *τ. ποιμνίου* (vergl. Apostg. 17, 4; 1 Kor. 7, 35; 2 Kor. 2, 10). — **Sondern als Vorbilder,** *ἀλλὰ τύποι.* Cornelius bemerkt richtig: „Er setzt dieses Vorbild dem Herrschen entgegen. Sie sollen nicht durch Befehle herrschen, sondern durch ihr Beispiel." Athanasius: „Das Leben soll befehlen, die Zunge überreden."

8. **Und alsdann — Herrlichkeit.** „Statt des schändlichen Gewinnes und der eitlen Herrscherehre zeigt ihnen der Apostel einen edlen Gewinn und eine wahrhaftige Ehrenkrone" (Besser). Vergl. Dan. 12, 3; Matth. 24, 45; 25, 21; 2 Tim. 4, 8. — *ἀρχιποίμ.* Kap. 2, 25; Hebr. 13, 20 (vergl. Ezech. 34, 15. 23; Ps. 23; Joh. 10, 11). — *καί*: alsdann auch — *φανερωθ.* wie *ἀποκαλύπτεσθαι* von dem sichtbaren Kommen Jesu (Kap. 1, 5. 7; vergl. Kol. 3, 4; 1 Joh. 2, 28; 3, 2). — *κομίζεσθαι* s. 1, 9. — *ἀμαράντινος* = *ἀμάραντος* 1, 4. — *τὸν τῆς δόξης στέφανον.* Die Kränze, womit Krieger und Wettkämpfer geschmückt wurden, bestanden aus Blumen, Kräutern, Epheu, Lorbeerblättern, Ölzweigen. Die Schrift redet von einem

[1]) Lachmann hat *ἐπισκοπ.* beibehalten, Tischendorf und Gebhardt streichen es.

[2]) Nach Lachmann, Tischendorf und Gebhardt ist *κατὰ θεόν* beizufügen.

Kranze der Gerechtigkeit 2 Tim. 4, 8, des Lebens Jak. 1, 12; Offenb. 2, 10, der Herrlichkeit in unserer Stelle. Anstatt der Dornenkrone soll die Überwinder einst eine lebendige himmlische Krone zieren. Was für ein Unterschied unter jenen Kronen stattfinde, oder ob es eine und dieselbe Krone sei, wird erst die Ewigkeit offenbar machen. Besser nimmt es als Zeichen der Königswürde der Gläubigen, wovon Sach. 6, 13 als Vorbild angesehen werden könnte (vergl. 1 Kor. 9, 25). Hugo, Thomas von Aquin, Salmero verstehen es von einer höhern Stufe des ewigen Lebens. Der Beisatz δόξης darf nicht so abgeschwächt werden: der Kranz, welcher die Herrlichkeit ist, oder eine sehr herrliche Krone, sondern die Krone, in welcher sich die Herrlichkeit Gottes abspiegelt (vergl. Kap. 1, 7; 5, 10).

### Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. In dem Ausdruck Erzhirte, der Christo beigelegt wird, ist im Verhältnis zu den ihm dienenden Unterhirten der göttliche Ursprung des Hirtenamtes eingeschlossen. Der Ausdruck soll, wie Calvin, Gerhard u. a. bemerken, Christum nicht bloß als den bezeichnen, der an Würde die Hirten neben ihm überragt, sondern als den, der Gewalt über sie hat, in dessen Namen und an dessen Statt die andern ihr Hirtenamt führen, als den, des die Schafe samt den Hirten eigen sind, weil er für sie sein Leben gelassen (Joh. 10, 11; Apostg. 20, 28); dem daher die Hirten auch Rechenschaft geben müssen, von dem sie Lohn und Strafe ihrer Amtsführung zu erwarten haben (1 Kor. 4, 5).

2. An eine Polemik gegen schon erwachte hierarchische Tendenzen in V. 4 zu denken, wie Schwegler will, und daraus gegen die Echtheit des Briefes operieren, ist eine entschiedene Verkehrung des richtigen Standpunktes.

3. Die Einsetzung des Ältestenamtes wird nicht ausdrücklich erwähnt: es war aber schon vor dem Tode des älteren Jakobus und vor der ersten Missionsreise des Apostels Paulus in Jerusalem vorhanden (Apostg. 11, 30). Es scheint, wie Weiß bemerkt, überall mit der Gründung und selbständigeren Konstituierung der Christengemeinde, namentlich in den judenchristlichen Gemeinden nach dem Vorgang der Muttergemeinde entstanden zu sein. Paulus ordnete auf seiner ersten Missionsreise überall Älteste an (Apostg. 14, 23).

4. Es ist in unserem Briefe noch nicht von verschiedenen Ämtern in der Gemeinde die Rede. Wir haben die einfachste Gemeindeverfassung vor uns, wo noch alle anderen Ämter in dem Apostel- und Presbyteramt beschlossen waren. Wie Kap. 2, 25 der Herr Hirte und Bischof (Aufseher) der Gemeinde heißt, so sollten die Ältesten unter ihm diese seine Thätigkeit fortsetzen, nämlich einerseits lehren, ermahnen, den Gottesdienst einrichten, andererseits Aufsicht führen, daß alles ehrlich und ordentlich zugehe, Zucht üben, für Unterstützung der Armen sorgen.

5. Aufopfernde Liebe und sich selbst erniedrigende Demut werden von Petrus als die nötigsten Eigenschaften wahrer Seelenhirten gefordert.

6. Was die Schrift von der Herrlichkeit des künftigen Lebens und ihren Ehrenkronen bezeugt, ist in vollerer Realität zu fassen, als es die gewöhnliche Theologie nimmt. „Wir werden bei Leibesleben die ganze Beschaffenheit dieser Kronen nicht verstehen. Nur können wir aus ihren Namen selbst schließen, daß sie eine große Pracht ausmachen, und ein Recht, nach dem Sterben mit Christo zu leben und nach dem Dulden mit Christo königlich zu herrschen (2 Tim. 2, 12; Offenb. 22, 5) anzeigen“ (Roos).

### Homiletische Andeutungen.

Das Predigtamt eine Gottesgabe für die Gemeinden. 1) Der Umfang seiner Pflichten. 2) Der Sinn, mit dem es verwaltet werden soll. — Predigten sollen Zeugnisse sein aus eigenster Erfahrung heraus. — Wie vermeidet man die drei Hauptfehler untreuer Hirten? — Blicke durch Schmach und Tod hindurch auf die Ehren- und Lebenskrone, die den Überwindern bereitet ist.

Starke: Ein hohes Wort: Herden und Schafe Christi, wer wollte sie gerne verwahrloien? (1 Kor. 4, 2). — Wir können unserer Seligkeit gewiß sein, davon haben wir Zeugen und Zeugnisse genug (Röm. 8, 16). — Reiche Kreuzträger! was ist der Reichtum, und wo ist er? Er ist mehr als der irdische und wohl im Himmel verwahrt. Glaube, hoffe, verlange, du wirst's erfahren (1 Joh. 3, 2). — Ein Prediger muß als ein Hirte seine Gemeinde auf gesunde Weide führen, sie regieren mit dem Stabe des Mundes (Jes. 11, 4); mit dem Stab Sanft und Weh (Sach. 11, 7), und in allen Stücken gute Aufsicht haben, daß sie nirgends zu Schaden kommen (Jes. 62, 6). — Zuhörer müssen die Eigenschaften guter Schafe an sich haben, daß sie den Sinn ihres Oberhirten Christi annehmen und dessen, wie auch getreuer Unterhirten Stimme mit gehorsamer Folgsamkeit hören. — Dem Predigtamt kommt durchaus keine Herrschaft zu; die darin arbeiten, sind Diener und nicht Regenten. (Matth. 20, 25. 26). — Lehrer, du mußt nicht allein recht lehren, sondern auch recht leben, damit du nicht mit einer Hand aufbauest und mit der

andern Hand niederreißest (1 Thess. 2, 10). Sind alle Gläubige ohne Unterschied ein königliches Priestertum, so sind's auch insonderheit rechtschaffene Lehrer, deren Würde durch die Krone bezeugt wird; und da sie diese hohe Würde schon am neuen Menschen an sich haben, so wird sie recht offenbar werden in der Offenbarung Christi. — Roos: „Lasset uns nur unter denjenigen sein, die bei einem rechtschaffenen Verhalten Hoffnung haben dürfen, solche Kronen zu empfangen, wenn wir auch jetzt ihre Beschaffenheit noch nicht verstehen." — Lisco: Das christliche Hirtenamt: 1) seine Pflichten, 2) Beweggründe, 3) Lohn. — Richter: „Christliche Lehrer und Prediger sollen nicht durch Ansehen herrschen, sondern durch die Macht der Wahrheit, der Liebe, des Beispiels leiten und ordnen. Sei nur kein Pastor ein Papst!" — Darin sollen die Hirten einer Gemeinde ihren Vorrang suchen, daß sie zuerst die Gebote Christi erfüllen und dadurch die übrigen zur Nacheiferung reizen (Phil. 3, 17; 2 Thess. 3, 9; 1 Tim. 4, 12; Tit. 2, 7).

## Kap. 5, 5—11.

Inhalt: Ermunterung, besonders an die Jüngeren, sich unterzuordnen, und an alle, am Demutssinn festzuhalten, sich unter die Hand Gottes zu beugen, gläubig und wachsam zu sein und so dem Teufel zu widerstehen. Dann werde Gott selber ihre Mängel ergänzen und sie stärken.

5 Auf gleiche Weise ihr Jüngeren seid unterthan den Ältesten. Allesamt aber seid untereinander unterthan und hüllet euch fest ein in die Demut; denn den Hoffärtigen
6 widerstehet Gott, aber den Demütigen gibt er Gnade. *So demütiget euch nun unter
7 die gewaltige Hand Gottes, damit er euch erhöhe zu seiner Zeit, *indem ihr alle eure
8 Sorge auf ihn hinwerfet, denn er sorget für euch. *Seid nüchtern und wachet, denn euer Widersacher, der Teufel, geht umher wie ein brüllender Löwe, suchend, welchen er
9 verschlinge. *Dem widerstehet fest im Glauben und wisset, daß eben dieselben Leiden
10 über eure Brüderschaft in der Welt zu ihrer Vollendung ergehen. *Der Gott aber aller Gnade, der euch berufen hat zu seiner ewigen Herrlichkeit in Christo Jesu, nachdem ihr eine kleine Zeit gelitten habt, er wird euch vollbereiten, stärken, kräftigen, gründen.
11 *Ihm gebühret Herrlichkeit und Gewalt in die Ewigkeiten der Ewigkeiten. Amen.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Auf gleiche Weise — Ältesten.** Ὁμοίως ähnlich wie Kap. 3, 7 führt auf die entsprechende Pflicht der Jüngeren. Diese sind nicht etwa die Laien, sondern überhaupt die jüngeren Mitglieder der Gemeinde. Unter πρεσβ. könnte man hier wegen des Gegensatzes die Alten in der Gemeinde verstehen, allein man müßte dann einen andern Sinn der πρ. als V. 1 annehmen, und auch das ὁμοίως spräche dagegen. Es sind also die Ältesten des Amts, die, wie schon bemerkt, in der Regel die Ältesten an Jahren waren. Zugleich dürfen wir uns denken, daß alle Alten in freier Weise an den Verrichtungen der Presbyter, wenn auch nicht an allen, teilnehmen sollten. πρεσβ. und νεώτ. bezeichnet so den Gegensatz zwischen Leitenden in gebundener und freier Weise und den Gehorchenden, Geleiteten. Wenn Weiß dabei an die νεώτεροι oder νεανίσκ. denkt (Apostg. 5, 6. 10), welche den Vorstehern für äußerliche Dienstleistungen an die Hand gehen sollten, so ist wenigstens der Grund, den er dafür anführt, vielleicht nicht ganz stichhaltig. Das πάντες δὲ im folgenden umfaßt die πρεσβ. und νεώτ. und ist kein Gegensatz zu den letzteren. Sollte nur ein kleiner Teil der Gemeinde zur Unterordnung unter die Presbyter ermahnt sein? Jedenfalls müßte man dabei an amtliche Unterordnung im engeren Sinne denken. Auch ist jene Observanz in andern Gemeinden zweifelhaft. — ὑποτάγ. (vergl. Kap. 2, 13. 18; 3, 1). Calvin: „Nichts ist dem menschlichen Geiste (in seinem gefallenen Zustand) mehr zuwider, als das Unterworfensein."

2. **Allesamt aber.** πάντες δὲ[1]), die Unteren sollen den Oberen, die Weiber den Männern, die Kinder den Eltern, die Sklaven den Herren, ja in gewisser Hinsicht alle allen sich unterordnen (vergl. Phil. 2, 3; Eph. 5, 21; Röm. 12, 10). Diese Unterordnung aber, ein Hauptpunkt in der Ordnung des christlichen Gemeinwesens, muß sich auf die demütige Unterordnung unter Gott gründen (vergl. Matth. 20, 27; Luk. 14, 11; 18, 14).

3. **Und hüllet euch fest ein in die Demut.** τὴν ταπεινοφροσύν. der niedrige Sinn, der den Heiden als Niederträchtigkeit galt, die Gebrochenheit des stolzen Herzens, der Gegensatz des ὑψηλὰ φρονεῖν (Röm. 12, 16;

[1]) ὑποτασσόμ. fehlt in den ältesten Handschriften und dürfte zu streichen sein. Zu übersetzen ist dann: Alle aber legt füreinander die Demut an.

vergl. Phil. 2, 3; Eph. 4, 2; Kol. 3, 12). — ἐγκομβοῦσθαι von κόμβος, eine Schleife, um etwas zu befestigen, fest zu knüpfen, ein Knoten, oder von ἐγκόμβωμα, was Pollux nach Riemer als einen weißen Überzug erklärt, der über das Kleid angezogen wurde, um es rein zu halten, wie Fuhrleute oder Reisende solche Überzieher tragen. Gewöhnlich trugen Sklaven diesen Anzug. Nach Calvin u. a. soll es ein Prachtkleid bedeuten, was sich aber nicht beweisen läßt. Calov verbindet beides: „Wir sollen die Demut wie ein Kleid anziehen (vergl. Kol. 3, 12) und uns fest hineinknöpfen lassen." Wir sollen von allen Seiten damit umhüllt sein und uns dieselbe nicht entreißen lassen (vergl. Joh. 13, 5 ff.), gesetzt sie würde auch als ein Sklavenkleid angesehen.

4. **Denn den Hoffärtigen — Gnade.** Der Apostel begründet diese Ermahnung durch eine Stelle aus den Sprüchen 3, 34 nach den Septuag., nur daß statt κύριος hier ὁ θεός gesetzt wird (vergl. Jak. 4, 6; Spr. 29, 23; Hiob 22, 29). — ὑπερηφάνοις hebräisch לֵצִים, Spötter, übermütige, freche Leute, die nichts nach Gott fragen und stolz auf andere herabsehen (Luk. 1, 51; Röm. 1, 30; 2 Tim. 3, 2). „Sie greifen gleichsam die Ehre Gottes an, indem sie an sich reißen, was Gott gehört. Die andern Sünden fliehen vor Gott, nur der Stolz stellt sich Gott entgegen; die andern Sünden drücken den Menschen nieder, nur der Stolz erhebt ihn wider Gott" (Gerhard). — ἀντιτάσσεται, er stellt sich ihnen wie mit Heeresmacht entgegen. Davon haben auch die Besseren unter den Heiden etwas erkannt, weil die Weltgeschichte dafür zeugt. S. Steiger. Vergl. Dan. 4, 34. — Ταπεινοῖς = עֲנִיִּים, die Elenden, die sich selbst dafür ansehen, niedrig und gering in ihren Augen sind. — Δίδωσι χάριν = חֵן, er läßt sein Wohlgefallen auf ihnen ruhen und erweist es thatsächlich (vergl. 1 Mos. 6, 8; 18, 3; Luk. 1, 30; 2, 52; Apostg. 2, 47). — „Die Stolzen, welche fortfahren, die Waffen gegen ihn zu erheben, werden durch seine starke Hand niedergeschlagen" (Gerhard). Es gibt gleichsam zwei Hände Gottes, unter die wir uns demütigen müssen, die eine erniedrigt die Stolzen, die andere erhöht die Demütigen" (Augustin).

5. **So demütiget euch.** Weitere Folgerung aus der alttestamentlichen Stelle und Schlußermahnung. Der Apostel kommt zum Schluß noch einmal auf das Leiden zurück und läßt, wie Besser sagt, das Licht des angeführten Wortes in das Leidensdunkel der Kirche hineinscheinen. — ταπεινώθητε, beuget euch in der Demut unter — erkennet eure Unmacht und die Macht Gottes; so ergebet euch ihm still und willig. — **Unter die gewaltige Hand Gottes.** Dies erinnert an Kap. 4, 17, an die hereinbrechenden Gerichte. Er kann stürzen und erhöhen, töten und lebendig machen, verwunden und heilen (Apostg. 4, 28. 30; 5 Mos. 32, 39; 1 Sam. 2, 6; 2 Kön. 5, 7; 5 Mos. 3, 24; 2 Mos. 14, 31; 3, 19; 32, 11; Luk. 1, 51). Er offenbart seine züchtigende Hand auch an den Gläubigen in den Leiden, die er zu ihrer Reinigung und Bewährung über sie verhängt.

6. **Damit er — Zeit.** — ἵνα ὑμᾶς, damit jenes Reichsgesetz Gottes an euch erfüllt werden kann: Wer sich selbst erniedriget, der wird erhöhet (Matth. 23, 12). ὑψοῦν, aufrichten aus dem Staube, trösten, helfen, zur Ehre nach der Schmach, zur Freude nach der Traurigkeit erheben (Kap. 1, 6. 7; vergl. Jak. 4, 7. 10). — ἐν καιρῷ, zu rechter Zeit, hier oder dort, ohne sich an unsere Uhr zu binden.

7. **Indem ihr — hinwerfet.** Zur Beugung unter Gott gehört eine heilige Sorgenlosigkeit. „Die gewaltige Hand Gottes steht im Dienste eines väterlichen Herzens, denn er sorget für euch" (Besser). ἐπιρρίψαντες aus Ps. 55, 23. ἐπιρρ. = יַהֵל und שְׁלַךְ, eine Last hinwälzen (vergl. Ps. 22, 11; 37, 5; Matth. 6, 25—34; Phil. 4, 6), hinwerfen Luk. 19, 35; 12, 22). — „Das Werfen der Sorgen auf Gott geschieht durch ein gläubiges Gebet. Ihm klagt man, wie ein Kind dem Vater, die Not, welche Sorgen erweckt. Ihn bittet man um Hilfe und erinnert sich dabei seiner Barmherzigkeit und seiner starken Hand. Und er läßt sich nicht vergeblich bitten" (Roos). — „Wir sollen also mit der Last unserer Sorgen nicht lange ringen, sondern sogleich uns davon frei machen durch eine ernste Begierde des Herzens und durch inniges Seufzen" (Calov). — μέριμνα von μέρος, μερίζω, die Sorge teilt das Herz gleichsam in verschiedene Teile, zieht es nach verschiedenen Seiten hin. — πᾶσαν τὴν, die Bekümmernis in ihrem ganzen Umfang und Bestand, ungeteilt, ohne Rückhalt; große und kleine Sorgen, offenbare und verborgene — schüttet sie vor ihm aus.

8. **Denn er sorget für euch.** μέλει, denn ihr liegt ihm am Herzen, er hat es auf sich genommen, euch zu versorgen; ein Haar von eurem Haupte soll ohne seinen Willen nicht umkommen (Luk. 21, 18; Matth. 10, 30). — „Die Gläubigen steigen mit Abraham täglich auf den Berg Moriah, indem sie das Wort zu ihrer Losung nehmen: der Herr wird's versehen (1 Mos. 22, 8). Auf dem Berge

wird's der Herr versehen, nämlich auf jenem Berge der göttlichen Vorsehung, von wo die Hilfe herabkommt, Ps. 121" (Gerhard).

9. **Seid nüchtern und wachet.** Jene Sorgenlosigkeit darf in keine Apathie übergehen, denn wir sind noch in der streitenden, nicht in der triumphierenden Kirche. Zu der Sorge, die von innen beschwert, kommen noch die Versuchungen aus dem Reiche der Finsternis. Daher ermahnt der Apostel aufs neue zur Nüchternheit und Wachsamkeit (Kap. 4, 8; 1, 13). „Darin bestehe eure Sorge" (Bengel). — *νήψ. γρηγ.*, beides gehört unzertrennlich zusammen, daher keine Verbindungspartikel. — *γρηγορ.* (vergl. Luk. 21, 34. 36). Das Wachen besteht, wie Calov bemerkt, in der Klugheit, womit man die Nachstellungen des Satans vermeidet, in der Flucht vor Sicherheit und Sünden und Ausstellung von Wachposten (Eph. 6, 11; Matth. 24, 42; 25, 13; 1 Kor. 16, 13). Die Ermahnung an des Herrn Worte sich anschließend, geht zugleich aus der eigenen Erfahrung des Apostels heraus (Matth. 26, 40. 41; Luk. 22, 45; vergl. 1 Thess. 5, 6).

10. **Euer Widersacher.** Die Erklärung von menschlichen Verleumdern (Hensler u. a.) bedarf keiner Widerlegung. Der Satan heißt Widersacher der Gläubigen schlechthin, der in der Form des Rechts auftritt, wenn er die Gläubigen befehdet, ihr Feind (Matth. 13, 39; Joh. 8, 44; Offenb. 12, 10); der Fürst dieser Welt (Eph. 2, 2; 2 Kor. 4. 4; Joh. 16, 11; 12, 31; 14, 30; Apostg. 26, 18; 2 Thess. 2, 9; 1 Joh. 3, 8). Wie er ein erklärter Gegner Christi ist, so auch seiner Glieder. Er ist nach Offenb. 12, 10 der Verkläger der Brüder (vergl. Hiob 1, 6 ff.). — **Geht umher.** Wie ihm Hiob 1, 7 ein Durchziehen des Landes zugeschrieben wird, so hier ein Umhergehen, was nicht von sichtbaren Erscheinungen, sondern vom Wirken durch seine Werkzeuge zu verstehen ist. — **Wie ein brüllender Löwe.** Wie schon Plinius bemerkt, brüllt der Löwe heftiger, wenn er Hunger hat. Sonst wird der Satan mit einer Schlange verglichen wegen seiner List (2 Kor. 11, 3; Offenb. 12, 9; 20, 2), hier mit einem Löwen wegen seiner Grausamkeit und Verwegenheit, seiner Kraft und Stärke und seiner Begierde zu schaden. — „Wenn grimmige Juden und tolle Heiden einen Auflauf gegen die Christen anfingen, oder auch einzelne Christen anfielen, oder auch nur Drohungen ausstießen, so steckte der Teufel dahinter und zeigte sich dabei als ein brüllender Löwe. Weil aber dieses bald da, bald dort geschah, so wird er als ein umhergehender brüllender Löwe vorgestellt. Sein Zweck ist Schrecken und Zerreißen, insonderheit aber Zerreißen. Das Schrecken geschah ehemals durch Drohworte, drohende Edikte, Bannflüche, das Zerreißen durch Ertötungen" (Roos). — **Suchend, welchen er verschlinge** (vergl. Matth. 23, 34; 1 Kor. 15, 32; Hebr. 11, 36). Die Vergleichung bezieht sich auf beide. — *καταπίνειν*, gierig trinken, hineintrinken, verschlingen. Er kann nicht jeden verschlingen, zum Abfall von Christo und zur Sünde bewegen, sondern nur diejenigen, welche nicht nüchtern und wachend erfunden werden. — „Der Feind und Gegner der Kirche verachtet diejenigen, welche er schon in seiner Gewalt hat, welche er der Kirche entfremdet und hinausgeführt hat als Gefangene und Besiegte. Er übergeht sie und fährt fort, diejenigen zu versuchen, in welchen er Christum wohnend weiß" (Cyprian).

11. **Dem widerstehet fest im Glauben.** Wie soll der Widerstand gegenüber diesem mächtigen Feinde geschehen? 1) In festem Glauben, 2) in dem Gedanken, solches Leiden sei nichts Besonderes, sondern allgemeines Christenlos. — *ἀντίστητε.* Wie Jakobus 4, 7 auch die Stelle aus Spr. 3, 34 anführt und die gleiche Ermahnung gibt: so seid nun Gott unterthänig (vergl. V. 10), so hat er auch die Aufforderung: Widerstehet dem Teufel, mit dem Beisatz: so wird er von euch fliehen. Hieraus ist die Beziehung des einen Briefes auf den andern sehr wahrscheinlich. — „Widerstehet ihm, um ihn zurückzutreiben, wenn er uns angreift. Der Löwe aus dem Stamm Juda ist weit mächtiger, als der höllische Löwe. Sein Sieg und seine Kraft wird unser durch den Glauben" (Calov), Eph. 3, 16; Joh. 15, 4; 1 Kor. 6, 17. — „Von den Ungläubigen wird der Teufel als ein Löwe gefürchtet, von den im Glauben Starken als ein Wurm verachtet" (Isidor). — „Im Glauben liegt der Sieg gegen den Satan, weil der Glaube uns mit Christo, dem Sieger, einigt. Der Teufel wird durch den Glauben in die Flucht gejagt, wie der Löwe durchs Feuer" (Gerhard). — *στερεοί*, fest, unbeweglich im Glauben, im treuen Halten an Christo und seinem Worte (vergl. Apostg. 16, 5; Röm. 4, 20; Kol. 2, 5. 7; Eph. 6, 16; 4, 14).

12. **Und wisset — ergehen.** *εἰδότες* vergl. Kap. 1, 18; 3, 9. — *τὰ αὐτά*, dieselbe Art der Versuchungsleiden. Der Gedanke an die gleichen Leiden der Brüder soll der Vorstellung wehren, als wäre man von Gott und Menschen verworfen, oder ein ganz besonderer Sünder, oder ein ausgezeichneter Heiliger (vergl. 1 Kor. 10, 13). — *ἀδελφότ.* Kap. 2, 13. — *ἐν κόσμῳ*, um den Grund der

Leiden zu bezeichnen. Ihr lebet in einer unvollkommenen Welt, unter lauter vergänglichen Dingen und unter Kindern des Unglaubens (Joh. 9, 5). — *ἐπιτελεῖσθαι*, von Abgaben, Schulden, die man entrichtet und abträgt, vom Ausrichten und Vollenden eines Kampfs, eines Geschäfts. Man kann beides, die Schuld und das Vollenden, zusammenfassen: sie werden von euren Brüdern zu ihrer Vollendung infolge des göttlichen Ratschlusses erduldet. *τῇ ἀδελφ.* für *ὑπὸ τῆς ἀδελφ.* De Wette u. a. nehmen es für den Dativ des entfernteren Objekts, wie *γίνεσθαι ὑμῖν* Kap. 4, 12. So Wiesinger. — „Sie sind nicht bloß unsrer Leiden teilhaftig, sondern auch im Gebet und Kampf gegen den Feind unsere Bundesgenossen" (Calov).

13. **Der Gott aber aller Gnade.** Zum Schlusse eine Verheißung voll kräftigen Trostes. *Χάρις* ist hier wie Kap. 4, 10 eine göttliche Gnadengabe, da das *πάσης* eine Mehrheit von Gaben involviert (vergl. Kap. 3, 7; Jak. 1, 17; 1 Kor. 12, 6; Hebr. 4, 16; 2 Kor. 5, 18; 1, 3; Röm. 15, 5). „Er ist die Quelle aller Gnade und aller Güter" (Gerhard). „Mit seinem Begriff ist alles, was Gnade heißt, unzertrennlich verbunden" (Steiger). — **Der euch berufen hat,** *ὁ καλέσας ὑμᾶς.* Aus seinem Ruf erkennen wir seine gnädige Gesinnung. Er wird, was er angefangen, auch vollenden (vergl. Kap. 1, 15). — **Zu seiner ewigen Herrlichkeit in Christo Jesu.** Die Gottesthat der Berufung zu jener Herrlichkeit enthält die Bürgschaft, daß alles geschehen werde, um uns dem Ziele der Berufung entgegenzuführen. *καλ.* ist mit *ἐν Χριστ. Ἰησ.* zu verbinden, nicht mit *ὀλιγ. παθ. — αἰών. δοξ.* Kap. 5, 1; 4, 13; 1, 11. 5. — *ἐν Χρ.* In seiner Kraft, um seinetwillen und durch sein Wort (Eph. 1, 3; 3, 11; 2 Tim. 1, 9), wie die Erwählung auch nur mit Rücksicht auf ihn geschieht (vergl. Gal. 1, 6; 1 Thess. 2, 12; 2 Thess. 2, 14). — **Nachdem ihr eine kleine Zeit gelitten habt.** *ὀλίγον παθόντας* bezieht Steiger mit Recht auf das Vorangehende in dem Sinn: welche Herrlichkeit natürlich eintreten wird, nachdem wir ein wenig gelitten haben, oder vorausgesetzt, daß wir erst ein wenig litten (Kap. 3, 14; Röm. 8, 18). Ebenso Wiesinger (vergl. Phil. 1, 6). *ὀλίγον*, von der Zeit gegenüber von der grenzenlosen Ewigkeit (Kap. 1, 6). — „Der Apostel zeigt, aus demselben Quell der Gnade komme sowohl die erste Berufung zur himmlischen Herrlichkeit, als die letzte Vollendung dieser Wohlthat."

14. **Er wird euch vollbereiten;** *καταρτίσει*[1] von *ἄρτιος*, ganz vollkommen, fertig. Er wird euch eure Mängel ergänzen, euch in jeder Beziehung fertig machen, „daß bei euch kein Mangel übrig bleibe" (Bengel). Vergl. Hebr. 13, 21; 1 Thess. 3, 10; 2 Kor. 13, 11. — **Stärken,** *στηρίζειν* = stützen, befestigen, dem, was wanken will, festen Stand und Halt geben (Luk. 22, 32; Röm. 1, 11; 1 Thess. 3, 2; 2 Petr. 1, 12; Jak. 5, 8). „Nichts soll euch wankend machen" (Bengel). — **Kräftigen,** *σθενώσει* von *σθένος*, Kraft, Leibesstärke, daher innerlich kräftigen, stärken. Gerhard denkt an das Bild von einer Burg, welche befestigt wird (vergl. V. 9). — **Gründen,** *θεμελιώσει*[2]). *θεμελ.* gründen, in den Grund befestigen, stark machen (Matth. 7, 25; Luk. 6, 48; Hebr. 1, 10); bildlich Eph. 3, 17; Kol. 1, 23; 1 Kor. 15, 58; 1 Petri 2, 4; 2 Tim. 2, 19. Bemerke die innerliche Fortbestimmung und Steigerung.

15. **Ihm gebühret — Gewalt.** *αὐτῷ ἡ δόξα.* Ausdruck des Dankes für diese Gnadenerweisungen; Menschen dürfen sich dabei nichts zuschreiben. — *κράτος*, die Macht, die Herrschergewalt, welche er bei unserer Zubereitung anwendet (Eph. 3, 20; 1 Tim. 6, 16; Hebr. 13, 21). Die Verherrlichung Gottes der letzte Endzweck von allem.

### Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Der Anerkennung der Wahrheit, daß Gott den Hoffärtigen widerstehe, geht im klassischen Altertum der Wahn zur Seite, den der Fürst der Finsternis schon in das Herz der ersten Eltern warf, daß die Gottheit ein neidisches Wesen sei, das aus Eifersucht keine Höhe neben sich dulde. So bei Herodot, Lukan. In manchen Erzeugnissen der modernen Litteratur und in vielen Urteilen abgefallener Menschen geben sich eben solche Mißtrauensgedanken kund.

2. Stumme Resignation, wie sie sich bei den Fatalisten findet, ist himmelweit verschieden von der gläubigen Unterordnung unter die Ratschlüsse Gottes, welche die Schrift fordert.

3. Was hier Petrus vom Einflusse des Satans lehrt, macht entschieden jene in unserer Zeit hie und da hervortretende Entstellung der Wahrheit zu nichte, als ob mit Christi Erscheinung die Gewalt des Satans aufgehört

[1]) Der Indikativ des Fut. ist bei diesem und den folgenden Verbis dem Opt. vorzuziehen.

[2]) *ὑμ.* und *θεμ.* fehlen bei Lachmann, das erstere läßt auch Tischendorf weg.

habe. — Satan verlangt, wie Calvin sagt, nach nichts mehr, als daß er uns unversehens angreifen und fangen könne. Wie könnte er aber dies wohl besser bewirken, als daß er uns aufbindet, er existiere nicht, damit man sich nicht vor ihm hüte.

### Homiletische Andeutungen.

Die Demut gleicht der Jakobsleiter, die von der Erde zum Himmel hinaufführt. a. Ihr Grund, b. ihre Erweisungen. — Die Kunst des Christen, die Sorgen auf Gott zu werfen. „Ach, wer das Werfen wohl lernen könnte, der würde erfahren, daß es gewiß also sei, wie Petrus sagt. Wer aber solch Werfen nicht lernt, der muß bleiben ein verworfener, zerworfener, unterworfener, ausgeworfener, abgeworfener Mensch“ (Luther). — Die Gnade ein Strom, der thalwärts fließt. — Der köstlichste Anzug die Demut. — Die gewaltige Zornes- und Gnadenhand Gottes. — Der Weg des Christen geht aus dem Gedränge in die Weite, aus der Tiefe in die Höhe. — Wie der Teufel besonders zum Unglauben versucht, so kann man ihm nur durch festen Glauben widerstehen. — Der kräftigste Trost im Kreuz.

Starke: Demut die niedrigste Tugend, die höchste an Wert, denn sie bringt Gnade; der Regen feuchtet die tiefen Thäler; niedrige Violen riechen wohl. Stolz des Satans Bild und Gott ein Greuel; ein Gift, das alles Gute schändet und verderbt. Fleuch, Seele, vor dieser Schlange, sie hat viel Heilige tot gestochen und gleichsam aus dem Himmel gestürzt. — Bist du hoch: Gott ist noch höher; gewaltig: Gott noch gewaltiger; stark: Gott noch stärker; ansehnlich: Gott majestätisch. Du stehest unter Gott, so demütige dich unter ihn (Sir. 3, 20). — Ehe man zu Ehren kommt, muß man leiden, und im Leiden prüft Gott die Demut, ob sie auch der Ehre würdig sei (Spr. 15, 33). — Die Demut ist nicht eine verdienstliche Ursache der Erhöhung, sondern ein Weg zur Erhöhung (Kol. 3, 3. 4). — Es muß nicht allein in zeitlichen Dingen, sondern auch in geistlichen die Sorge auf Gott geworfen werden, sonderlich, was die Beharrung im Stand der Gnade betrifft. Da können wir gewiß sein, daß wir aus Gottes Macht durch den Glauben bewahret werden zur Seligkeit (Kap. 1, 5). — Der Mensch ist gleich als ein Pilgrim, der durch einen Wald reist, wo sich Bären und Löwen aufhalten, und einkehrt, wo lauter Räuber und Mörder wohnen. Wie Satan aber die Ungläubigen schon in seiner Gewalt und seinen Klauen hat: so geht sonderlich sein ernstliches Bemühen wider die Frommen. — Die Beschwerung mit Fressen, Saufen, Sorgen der Nahrung und die fleischliche Sicherheit machen dem Teufel Thor und Thüre auf, um den Menschen zu fangen und ins Verderben zu bringen. — Satan ein starker Gewappneter; aber überwindlich. Glaube das beste Gewehr; damit rüste dich zum Streit und Gegenwehr (Eph. 6, 16). — Keiner leidet etwas Neues, Seltsames und Fremdes. Andere vor euch haben's auch erfahren: Der Teufel schenkt's keinem. — Die Gläubigen müssen immer im Streit sein; ist's nicht mit Menschen, so ist's mit dem Teufel und seinen Engeln. Dawider helfen keine irdischen Waffen: der Glaube bringt den Sieg (Hiob 7, 1; Hebr. 11, 30 ff.). — Hoher Beruf der Menschen! nicht zu einer königlichen Hochzeit, nicht zur Einnehmung eines vergänglichen Erbes, sondern zur ewigen Herrlichkeit Gottes. O welch ein Reichtum! welch eine Gnade (1 Thess. 2, 12). — Du meinest, du müssest lange leiden; eitle Einbildung! Ist doch dein ganzes Leben kurz: wie kann dein Leiden lange währen (2 Kor. 4, 17). — Alles mit Gott! von Gott! zu Gott (Jes. 40, 29). — Wer immer von seiner menschlichen Schwachheit redet, so daß er sie dem Ernst im rechtschaffenen Christentum entgegensetzt, der verleugnet damit in der That den stärkenden Gott aller Gnaden (Offenb. 21, 8). — Roos: Das Stärken ist der Überwältigung durch äußerliche Leiden und innerliche Anfechtungen entgegengesetzt; das Kräftigen aber der Schwachheit oder Blödigkeit und Mutlosigkeit, welche man im Bekenntnis des Namens Christi und im Thun seines Willens zeigt. Das Gründen ist eine Gnadenerweisung, wodurch Christus und das Evangelium, das die Apostel gepredigt haben, der Seele so klar gemacht wird, daß sie immer weiß, warum sie etwas thut oder leidet. — Herberger: 1) Wie wir uns sollen verhalten in Unglück und bösen Tagen; 2) wie wir uns sollen verhalten in Glück und guten Tagen; 3) was unsere Reden sein sollen, das Glück scheine oder breche. — Stier: Der Weg, auf dem wir fortwandeln müssen, wenn wir einmal zu Christo gekommen sind, und die großen Gefahren dieses Wegs. Diese sind a. die Hoffart im eigenen Herzen, b. die Versuchung und Verführung in der Welt um uns her. — Kapff: Der große Segen der Demut. 1) Sie hat Gnade bei Gott und den Menschen; 2) sie ist eine Macht gegen den Satan; 3) sie gibt Kraft im Leiden. — Wie demütigt man sich unter die gewaltige Hand Gottes? 1) In Gottesfurcht und Glaubensgehorsam; 2) in Buße und Bekehrung; 3) in ruhigem Gottvertrauen (v. Kapff). — Die Losung des Textes 1) nach ihrer ernsten Vermahnung; 2) nach ihrer schönen Verheißung (v. Gerok). — Staudt: Wie man dem Widersacher widerstehet a. mit Demut, b. Freiheit von Sorgen, c. Nüchternheit, d. mit festem Glauben, e. mit dem Andenken an die Leiden der Brüder, an die Berufung zur Herrlichkeit und an den treuen und starken Gott. — Die wohlgemeinten Ratschläge des Apostels, um uns zur Genesung unsers innern Menschen zu führen: a. V. 6; b. V. 7; c. V. 8; d. V. 9 Vergleichung mit andern Leidenden; e. V. 10 Vertrauen; f. dem Herrn die Ehre geben in Ewigkeit (W. Hofacker). — Wie die Leiden in der Welt uns nur in Gott um so fester machen sollen: a. haltet fest an der Demut; b. stehet fest im Glauben; c. werdet fest durch Gnade (K. Beck). — Die menschlichen Anfechtungen im Lichte des göttlichen Wortes (Lehre, Mahnung und Trost), und zwar: a. die Anfechtungen von oben; b. von innen; c. von unten (Thomasius).

## Kap. 5, 12—14.

Inhalt: Bemerkung über den Zweck des Schreibens, Bestellung von Grüßen und Glückwunsch.

Durch Silvanus, den treuen Bruder, achte ich, habe ich euch mit wenigem geschrieben, 12
zu ermahnen, und zu bezeugen, daß das die wahrhaftige Gnade Gottes sei, in welche ihr zu
stehen gekommen seid. *Es grüßet euch die Miterwählte zu Babylon und Markus, 13
mein Sohn. *Grüßet einander mit dem Liebeskusse. Friede euch allen, die ihr in 14
Christo Jesu seid. Amen.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Durch Silvanus — geschrieben.** Silvanus ist sehr wahrscheinlich derselbe, der sonst abgekürzt Silas heißt (Apostg. 15, 22. 27. 32. 34. 40; 16, 19. 25. 29; 17, 10. 14; 18, 5), ein Genosse des Apostels Paulus (1 Thess. 1, 1; 2 Thess. 1, 1; 2 Kor. 1, 19). Er begleitete den Paulus noch auf seiner zweiten Missionsreise und befindet sich im Jahre 53 zu Korinth in der Umgebung dieses Apostels (Apostg. 18, 5). Was Jachmann dagegen vorbringt, daß dieser Silvanus derselbe mit dem paulinischen sei, ist nicht begründet (siehe Weiß). — *ὑμῖν* ist mit *ἔγραψα* zu verbinden, nicht mit *τοῦ πιστοῦ*, sonst müßte es heißen: *τῶν ὑμῖν πιστοῦ*. Das Schreiben auf einen verlorenen Brief zu beziehen, wie Grotius will, ist ganz willkürlich (vergl. 2 Petri 3, 1). Es geht offenbar auf den eben vollendeten Brief. Ich schrieb durch den Silvanus — kann heißen: ich habe mich seiner Hilfe beim Schreiben bedient, wofür die Überlieferung zu sprechen scheint, daß Petrus sich eines Konzipienten habe bedienen müssen, oder aber: ich sende euch durch die Hand des Silvanus diesen Brief. So Apostg. 15, 23, und in den Unterschriften mehrerer paulinischen Briefe. Der Beisatz *τοῦ πιστοῦ* des gegen Jesum und die Gemeinde treuen, des Vertrauens werten Bruders und das Fehlen eines Grußes von diesem in V. 13 begünstigt die letztere Annahme. Die Entscheidung gibt aber das *ὡς λογίζομαι*, ich rechne, halte dafür. Einige ziehen es zu *δι' ὀλίγων*: ich schreibe euch kurz, wie es mir vorkommt, wie ich es in Erwägung des wichtigen Gegenstandes erachte. Eher würde aber ein solcher Beisatz bei Hebr. 13, 22 am Platze gewesen sein. Daher verbinden es andere mit *τοῦ πιστοῦ* und sagen, Petrus habe die Treue des Silvanus in seinem besondern Verhältnis zu diesen Gemeinden nicht aus Anschauung gekannt. Allein es würde dies immer eine problematische Meinung von diesem Bruder anzeigen, wenn man auch *ὡς λογίζ.* übersetzt: wie ich eine gewisse Überzeugung von ihm habe (vergl. Röm. 3, 28; 6, 11). Schon Beza bemerkt, es sei zu bezweifeln, daß Petrus mit so unbestimmten Worten einen Mann, der nach Apostg. 15, 22 zu den *ἡγουμένοις* gehörte, gelobt haben würde, zumal wenn er ihn als Überbringer empfehlen wollte. Die natürlichste Erklärung ergibt sich, wenn man *ὡς λογίζ.* mit *διὰ Σιλουανοῦ ἔγρ.* verbindet: Ich rechne darauf, daß ihr durch Silas diesen Brief empfanget; was umsoweniger eine ausgemachte Sache war, als er in die Hände mehrerer Gemeinden kommen sollte. Ist diese Deutung richtig, so ist *ἔγρ. διὰ* entschieden auf die Übersendung, und nicht auf die Abfassung zu beziehen. — *δι' ὀλίγων* ein Ausdruck der Bescheidenheit und eine Mahnung, das Wenige gewissenhaft zu benutzen.

2. **Zu ermahnen.** *παρακαλεῖν* zureden, ermuntern und trösten. Dies die Hauptabsicht des Briefes und die Erfüllung des Auftrags, den der Herr ihm gegeben: Stärke deine Brüder (Luk. 22, 32).

3. **Zu bezeugen.** *ἐπιμαρτυρῶν*. Bengel bezieht das *ἐπί* auf das Zeugnis des Paulus, das Petrus bestätigen wolle, ohne Grund. Es ist vielmehr die Bestätigung der ihnen zu teil gewordenen mündlichen Verkündigung gemeint. Das Resultat, die Summe davon ist im folgenden enthalten.

4. **Daß das die wahrhaftige Gnade Gottes sei,** d. h. daß ihr der Gnade Gottes wahrhaftig, nicht bloß in eingebildeter Weise teilhaftig geworden seid, daß ihr auf dem rechten Grunde stehet, von dem ihr euch nicht hinwegdrängen lassen dürfet (s. Kap. 1, 10. 20; 2, 4). Vermittelst der Predigt des Evangeliums waren sie durch den Glauben in den Besitz und Genuß der Gnade Gottes hineingestellt. Darin sollten sie feststehen und wachsen (vergl. Kap. 1, 8. 21; 2, 7. 9. 10). — Es konnte ihnen auf zweierlei Weise zweifelhaft werden, ob sie auch recht daran seien und in der Gnade Gottes stehen, einmal wenn sie sich die Leiden befremden ließen, von denen sie betroffen wurden, sodann durch falsche

Lehrer. „Durch jüdische Gesetzlehrer ist es den Galatern streitig gemacht worden, ob es die wahrhaftige Gnade Gottes sei, in welcher sie stehen. Hernach mögen andere Verführer, wider die Petrus in seinem zweiten Briefe eifert, in jenen Ländern aufgetreten sein und versucht haben, die Christen zu bereden, sie stehen nicht in der wahrhaftigen Gnade" (Roos).

5. *Εἰς ἣν ἐστήκατε*[1]. **In welche ihr zu stehen gekommen seid** und noch stehet.

6. **Es grüßet euch** u. s. w. „Aus den hier folgenden Grüßen sollen sie sehen, daß ihre Standhaftigkeit im Glauben und ihr Heil den übrigen Gläubigen am Herzen liege." — *ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλ.* Die verbreitetste Erklärung ist, daß darunter die Gemeinde zu Babylon zu verstehen sei (vergl. Kap. 1, 1). So die alten Übersetzungen, die Väter und Reformatoren, und alle Ausleger bis ins 18. Jahrhundert (s. Weiß). Die Erklärung von der Gattin des Petrus oder von einer vornehmen Christin in Babylon hat allerdings das für sich, daß vor- und nachher Individuen genannt werden, allein es wäre doch auffallend, wenn Petrus seine Frau als die in Babylon Miterwählte bezeichnen oder eine andere Frau daselbst so hervorheben würde. Es müßte heißen: meine Miterwählte, die jetzt in Babylon ist. Auch 2 Joh. 1. 13 ist vielleicht die Gemeinde zu verstehen (Hofmann, Wiesinger). — Babylon deuten manche Ausleger auf Rom wegen seines feindlichen Geistes wider das Christentum (vergl. Offenb. 14, 8; 17, 5. 18; 18, 2. 10), andere auf Jerusalem, andere auf ein Babylon in Ägypten, welches aber nur ein römischer Besatzungsplatz war. Wir ziehen mit Weiß die Erklärung von dem eigentlichen chaldäischen Babylon vor, wenngleich von einer Reise des Apostels dorthin uns nichts überliefert ist. Die Bezeichnung Roms als Babylon scheint nur für eine spätere Zeit und nicht für den Briefstil und für die Grußbestellung zu passen. Nach Schöttgen nannten die Juden erst seit der Zerstörung Jerusalems Rom Babylon.

7. **Markus, mein Sohn.** Wahrscheinlich kein leiblicher Sohn, wofür wir keine Überlieferung haben, sondern der geistliche Sohn des Petrus, der Evangelist Markus (vergl. Apostg. 12, 12; Kol. 4, 10; Philem. 24; 2 Tim. 4, 11; 2 Tim. 1, 2; 1 Kor. 4, 15; Gal. 4, 19; Matth. 12, 27). Papias sagt von ihm, er sei der Ausleger des Petrus gewesen, ebenso Tertullian und Klemens von Alexandrien. Es folgt aber aus den Äußerungen dieser Kirchenlehrer nicht, daß dieser Brief in Rom geschrieben sei, wie in einigen Handschriften eine unechte Unterschrift angibt.

8. **Grüßet einander** u. s. w. (vergl. 1 Kor. 16, 20; 2 Kor. 13, 12; 1 Thess. 5, 26; Röm. 16, 16). Die Sitte des heiligen Bruderkusses war damals allgemein unter den Christen. „Es sollte eine Besieglung dessen sein, in dessen Namen sie sich küssen, zugleich aber auch der eigenen wechselseitigen Liebe, ohne deren Voraussetzung eine solche Aufforderung nicht ergehen konnte" (Wiesinger).

9. **Friede — Amen.** *εἰρήνη* (s. Kap. 1, 2; Röm. 16, 24; Eph. 6, 23. 24; 3 Joh. 15) der aus der Gnade quellende Friede. Er wird nur denen zu teil, die in Christo Jesu stehen, aber auch diesen allen, 1 Kor. 1, 3; Phil. 1, 2; Kol. 1, 2; *ἀμήν* fehlt in vielen Handschriften.

[1]) Lachmann mit den meisten neuern Autoritäten liest *στῆτε*.

### Homiletische Andeutungen.

Welches sind die sichern Kennzeichen des Gnadenstandes? — „Es ist eine große Verschuldung, wenn man Leuten, die in der wahrhaftigen Gnade stehen, ihren Gnadenstand zweifelhaft macht, oder sie wenigstens bereden will, daß sie immer schwache Anfänger im Christentum bleiben würden, weil sie etwa keine besondere Härtigkeit gegen ihre Leiber ausüben, zu einer gewissen Partei nicht treten, und eine gewisse hohe und tiefe Weisheit, womit diese Partei ohne ein Zeugnis der Heiligen Schrift prangt, nicht annehmen (vergl. Gal. 5, 10; 1, 8. 9; 2 Petri 3, 17. 18" Roos).

Starke: Die Gläubigen bedürfen noch immer wie der Lehre, so auch der Ermahnung zur Beständigkeit unter dem Kreuz in dem Laufe des Christentums (Spr. 9, 9). — Es kann sich mancher einbilden, er stehe in der Gnade, da er doch unter dem Zorne ist und seine Hoffnung verloren geht. Ach wie viel ist also daran gelegen, daß man im rechten Stande wahrhaftiger Gnade erfunden werde und davon innerlich und äußerlich auf eine lebendige Art überzeugt sei (2 Tim. 3, 5)! — Es ist lange gebräuchlich gewesen, daß ein jedes Geschlecht, männliches und weibliches besonders, sich geküsset hat (Luk. 7, 45. 46). — Friede und Christus der Friedefürst stehen zusammen. Wer den Frieden haben will, muß in Christo stehen. Wer in demselbigen ist, hat den wahren Frieden mit allen Heilsgütern immer und ewiglich (Joh. 16, 33). Lisco: Stehet ihr in der Gnade Gottes?

# Der zweite Brief Petri.

## Einleitung.

§ 1.

### Zweck des Briefes.

Ein Erinnerungs- und Erweckungsschreiben an Gläubige, die in der Wahrheit stehen und schon darin befestigt sind, soll, wie es Kap. 1, 12. 15 deutlich angegeben ist, dieser Brief sein. Hatte der erste Brief vor äußeren Gefahren und Feinden gewarnt und zur Festigkeit und Leidenswilligkeit ermuntert, so warnt der zweite Brief vor den noch gefährlicheren inneren Feinden und ermahnt zum Wachen und Widerstehen gegen die Verführer und Spötter, die sich allmählich in die Christengemeinden eingeschlichen hatten. „Hütet euch, daß ihr nicht durch betrügerische Lehren fortgerissen werdet und herausfallet aus eurem festen Stande“ (Kap. 3, 17). — „Wendet mit allem Ernste die empfangenen Gnadenkräfte zur Heiligung an“ (Kap. 1, 3 ff.), in dieser Ermahnung konzentriert sich der reiche Inhalt des kurzen Briefes. Die Beweggründe zu einem heiligen Lebenswandel sind hauptsächlich von dem Blick auf die bevorstehende Zukunft Christi und die damit verbundenen Katastrophen hergenommen (Kap. 3, 11 ff.). Die Verführer, vor welchen er warnt, sind genauer nach ihrer sittlichen als nach ihrer intellektuellen Seite geschildert. Es sind sadduzäisch gesinnte Leute, Libertiner, Antinomisten, welche in Unzuchtsgreueln, in Ungerechtigkeit und Geiz nach ihren eigenen Lüsten lebten (Kap. 2, 3. 10. 14), von denen ein Teil der Wahrheit, besonders der Wiederkunft Christi spotteten (Kap. 3, 3 ff.). Sie redeten stolze, hochtrabende Worte, lästerten die Herrschaften und die himmlischen Mächte und verleugneten den, der sie erkauft hat (Kap. 2, 1. 18. 10). Ihre Weisheit bestand im Leugnen, Lästern und in der Verheißung zügelloser Freiheit (Kap. 2, 19). Es geben sich hierin die Wurzeln der antinomistischen Gnosis, die später in einem Karpokrates, Epiphanes, Prodikus, in den Simonianern, Antitakten und andern hervortrat, zu erkennen. Von ähnlichen Verirrungen spricht Paulus 1 Tim. 4, 1; 6, 20; 2 Tim. 3, 1 ff. (vergl. Offenb. 2, 14. 15. 20). Der Verfasser weissagt ihr Auftreten und schaut sie in prophetischem Geiste schon als gegenwärtig (Kap. 2, 1 ff. 10 ff.). Ihrem falschen Wissen wird die lebendige Erkenntnis Jesu Christi entgegengestellt, auf welche der Brief ein großes Gewicht legt (Kap. 1, 2. 3. 8; 2, 20).

§ 2.

### Inhalt und Gliederung des Briefes.

Er zerfällt in zwei Teile; der erste geht bis Kap. 1, 21; der zweite von Kap. 2 bis zum Schluß. Jeder dieser Teile besteht wieder aus zwei Abschnitten. Im ersten Abschnitt des ersten Teils Kap. 1, 2—11 erinnert der Verfasser nach dem Gruße an die teuren Güter und Verheißungen, welche ihnen von seiten Gottes dargereicht worden sind, und knüpft daran die Ermahnung, nun auch ihrerseits darzureichen, was der Wille Gottes von ihnen fordere, und ihren Beruf und Erwählung fest zu machen. Im zweiten Abschnitt (Kap. 1, 12—21) erwähnt er, was ihn jetzt besonders zu dieser Ermahnung dränge, nämlich die Gewißheit von der Nähe seines Scheidens; sodann V. 16 ff. begründet er die Wahrheit der Lehre, worin sie

unterrichtet wurden, a. mit seiner und aller Apostel Augenzeugenschaft bei den Thaten Jesu; b. mit dem Zeugnis des prophetischen Wortes. Im ersten Abschnitt des zweiten Teils verkündigt er das bevorstehende Auftreten falscher Propheten, zeichnet kurz ihren Sinn und ihr Verhalten und weist an drei Warnungsbeispielen auf ihre unausbleibliche Strafe hin (Kap. 2, 1—10), nämlich an den gefallenen Engeln, an den durch die Sündflut umgekommenen Menschen und an den Städten Sodom und Gomorrha. Die genauere Schilderung ihres durch und durch fleischlichen Wesens, ihres Hochmuts, ihres Empörungs- und Lästergeistes, ihrer tierischen Unvernunft, ihrer Schwelgerei, ihrer Beharrlichkeit im Bösen, ihres Geizes, ihrer Verführungskünste, ihrer Großsprecherei bei aller innern Nichtigkeit und Leerheit, ihrer Verkehrtheit, Verstockung und Unseligkeit folgt V. 10—22. Nachdem der Fluß der sprühenden prophetischen Rede einen Ruhepunkt gefunden hat, knüpft der Verfasser im zweiten Abschnitt wieder an Kap. 1, 15 an und gibt den Zweck des Schreibens noch bestimmter an als Kap. 1, 15, der dahin gehe, ihren lauteren Sinn zu erwecken. Er kommt auf eine andere noch gefährlichere Klasse von Feinden Christi zu sprechen, die im Spottgeiste auftreten und besonders die Wiederkunft Christi mit allem, was sich daran knüpft, verhöhnen, während sie in ihrem epikuräischen Sinne eins mit jenen ersteren sind (Kap. 3, 1—5). Sodann widerlegt er den nichtigen Grund, worauf jene sich für die Leugnung der Zukunft Jesu berufen, mit der Thatsache der Sündflut (V. 5 bis 7), worauf er für die Gläubigen die Belehrung folgen läßt, Himmel und Erde werden in einer furchtbaren Katastrophe durch Feuer zerstört, und die scheinbare Zögerung des Gerichts sei als eine That der göttlichen Langmut zu betrachten (V. 7—10). Es folgt zur Bestärkung der Gläubigen die Ankündigung der Zukunft des Herrn und der großen Dinge, die damit in Verbindung stehen, namentlich der Gründung eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Damit wird eine ernste Ermahnung zu einem heiligen Lebenswandel verflochten (V. 10—15). Er verstärkt das Gewicht seiner Ermahnungen durch die Berufung auf die Briefe des Apostels Paulus, mit dem er sich ganz einswisse, während jene Zerstörer der Gemeinden wahrscheinlich einen Zwiespalt zwischen beiden behaupteten (V. 15. 16). Zum Schluß ermahnt er, sich nicht durch den Irrtum gottloser Menschen in der Hoffnung wankend machen zu lassen und zu wachsen in der Gnade und Erkenntnis Jesu Christi, was ein Hauptmittel der Bewahrung ist. Zuletzt eine Doxologie auf Christum.

## § 3.
## Echtheit des Briefes.

Keine Schrift des Neuen Testaments ist in alter und neuer Zeit so vielfach angezweifelt und bestritten worden, als gerade dieser Brief. Die moderne Kritik betrachtet es als eine ausgemachte Sache, daß ein falscher Petrus in späterer Zeit mit ungeschickter Hand aus dem Brief Judä heraus dieses Schreiben verfaßt habe. Durch die Zuversichtlichkeit ihres Auftretens bestochen, haben auch umsichtige Forscher hie und da diesem Resultat zugestimmt.

Lassen wir erstens die äußeren Zeugnisse an unserem Blicke vorübergehen: so erhielt der Brief im vierten Jahrhundert die bestimmte kirchliche Anerkennung als Teil des Kanons (Guericke, Gesamtgeschichte des Neuen Testaments, S. 477. 615). Wenn wir von diesem festen Punkte aus rückwärts gehen, so finden wir, daß Hieronymus ihn für echt hielt, jedoch bemerkte, die meisten halten ihn für unecht wegen der Verschiedenheit seines Stils. Eusebius stellt ihn bekanntlich unter die Antilegomenen; er bezeichnet ihn als einen solchen, der nicht im bisherigen Kanon der Kirche stehe, der aber gleichwohl vielen als nützlich erschienen und neben den andern Schriften gebraucht worden sei. Origenes sagt: Petrus hat einen allgemein anerkannten Brief hinterlassen; vielleicht (ἔστω δὲ) auch einen zweiten, denn man bezweifelt es, man ist nicht einig darüber. Er citiert jedoch an mehreren Stellen den zweiten Brief als einen Teil der Schrift (vergl. Dietlein, S. 61 ff.). In der syrischen Übersetzung, Peschittho, welche spätestens im dritten Jahrhundert entstanden ist, fehlt der Brief; aus welchen Gründen, ist unbekannt. Ebenso fehlt er im muratorischen Kanon, wo aber auch der erste Brief

Petri und andere Briefe des Neuen Testaments nicht genannt werden. Bei Tertullian und Cyprian wird er nicht erwähnt; dagegen hat Klemens von Alexandrien, wie Eusebius berichtet, ihn nebst den andern Antilegomenen kommentiert. Justin und Irenäus spielen wahrscheinlich auf 2 Petri 3, 8 an; letzterer auch auf 2 Petri 2, 4 bis 6, ersterer noch auf 2 Petri 2, 1. Theophilus von Antiochien scheint sich auf 2 Petri 1, 19. 21; 3, 3 zu beziehen. Im Brief des Hermas um die Mitte des zweiten Jahrhunderts finden sich fast unleugbare Beziehungen auf 2 Petri 2, 15. 20. 22; 3, 3; 1, 5—8. Bei Barnabas, dessen Brief vielleicht in das Ende des ersten Jahrhunderts reicht, findet Dietlein verschiedene Anspielungen, worunter die deutlichste die auf 2 Petri 3, 8 doch nicht völlig sicher ist, zumal jener Ausspruch auch in der Mischnah vorkommt. Bei Klemens von Rom sieht Dietlein massenhafte Belege, durch welche dieser Verfasser noch vor der Zerstörung Jerusalems Zeugnis für unsern Brief ablege. Eine gewisse Verwandtschaft der Sache ist nicht zu verkennen, aber die Anführungen Dietleins, worunter der Ausdruck ἡ μεγαλοπρεπὴς δόξα die gewichtigste ist, werden höchstens solche überzeugen, die der Echtheit des Briefes vorher gewiß sind. So verhält es sich auch mit dem Brief des Polykarp. Huther macht mit Recht geltend, daß nicht eine einzige Sentenz buchstäblich genau aus 2 Petri citiert werde, wie es doch bei 1 Petri der Fall sei. Auch bei Ignatius ist die Abhängigkeit von 2 Petri nicht erweislich, wenn gleich einige Anklänge vorkommen. — Es erhellt aus dem bisher Angeführten, daß der Brief um die Mitte des zweiten Jahrhunderts benutzt wurde, daß die frühesten Kirchenlehrer keinen erweislichen Gebrauch von ihm machten, daß im dritten Jahrhundert Zweifel dagegen aufkamen, welche aber nur von inneren Gründen ausgingen, und daß gegen das Ende des vierten Jahrhunderts seine Echtheit von der Kirche festgestellt wurde. Ungenügend ist die Annahme von Thiersch, man habe besorgt, eine zu frühe Enthüllung der ganzen Gestalt des Übels, wie sie in den Donnerworten Petri gegeben wird, würde in jener bis in alle Tiefen der Geisterwelt erschütterten Zeit (in welcher sich der Kanon der Homologumenen fixierte) auf das Übel und sein Hervorbrechen selbst einen sollicitierenden Einfluß ausüben. Geben sonach die äußeren Zeugnisse kein sicheres Resultat, wiewohl sie der Echtheit eher günstig als ungünstig sind, so sind wir umsomehr

zweitens auf die inneren Gründe gewiesen. Hierüber ist Folgendes zu bemerken:

1. Es kommt uns aus dem Briefe eine Persönlichkeit entgegen, welcher man es anfühlt, daß sie in der Gnade und Erkenntnis Jesu Christi steht, daß sie die Wahrheit über alles liebt (Kap. 1, 3; 3, 18; 1, 12); daß sie Vergebung der Sünden empfangen hat und mit derselben göttliche Lebenskräfte (Kap. 1, 9. 10. 2); welche einen ganzen Ernst mit dem Christentum macht (Kap. 1, 5 ff.; 3, 14. 17); welche im persönlichen Umgang mit Jesu Christo steht (Kap. 1, 14), den Blick fest auf sein Kommen gerichtet hat und der Zukunft seines Tages entgegeneilt (Kap. 3, 12); welche vor den Gerichten der Ewigkeit sich fürchtet (Kap. 2, 1 ff.), von dem Walten der Gerechtigkeit Gottes durchdrungen ist (Kap. 2, 9), sich eines heiligen Wandels und gottseligen Lebens befleißigt und sich gegenüber den klugersonnenen Fabeln zu strenger Wahrhaftigkeit verpflichtet sieht (Kap. 2, 16). Dieser erleuchtete, vom Ernst des Christentums ergriffene Geist bezeichnet sich selbst als Simon Petrus, einen Knecht und Apostel Jesu Christi (Kap. 1, 1; 3, 2), er spricht in prophetischem Geiste (Kap. 2, 1 ff.; 3, 3), er führt Einzelheiten aus seinem Leben an, daß er Zeuge von der Verklärung Jesu auf dem heiligen Berge gewesen sei (Kap. 1, 16 ff.), und daß ihm Jesus die Nähe seines Todes eröffnet habe (Kap. 1, 14), erklärt sich für einen Bruder und Amtsgenossen des Apostels Paulus, mit dessen Briefen er sich ganz in Übereinstimmung weiß (Kap. 3, 15. 16). und sieht sich berufen, die Gläubigen, an die er schreibt, zu erinnern, zu stärken und zu erwecken (Kap. 1, 12 ff.; 3, 1. 2). Seine Lehren, Ermahnungen, Bekenntnisse, Zeugnisse, Warnungen sind voll Kraft und Feuer, voll fester Zuversicht und sprühenden Eifers für die Ehre des Herrn, voll Nachdruck und Originalität. Ist Petrus wirklich der Verfasser, so stimmt alles herrlich zusammen; ist er es aber nicht, so haben wir ein un-

auflösliches psychologisches Rätsel vor uns. Ist es möglich, müssen wir fragen, daß ein vom Geiste des Christentums durchdrungener Mann, der sich ausdrücklich von allen klugen Erdichtungen lossagt, sich für den Apostel Petrus ausgeben, in seinem Namen diesen Brief schreiben konnte? Ein absichtlicher Betrug und solche Erleuchtung — wer kann dies zusammenreimen?

2. Wäre der Brief, wie manche Kritiker leichthin annehmen, dem Petrus durch einen Betrüger untergeschoben: so mußte dies in irgend einer unlauteren Absicht geschehen sein. Aber wo ist in diesem Brief etwas wahrzunehmen, das als Irrlehre oder sittliche Unlauterkeit betrachtet werden könnte? Nimmt man als Zweck die Vermittlung zwischen den Judenaposteln und dem Heidenapostel an, so ist der behauptete Gegensatz eben eine Fiktion (vergl. ein Citat von Klemens von Rom bei Dietlein, S. 30. 31), und der Inhalt des Briefs müßte in diesem Fall ein ganz anderer sein. Zur Bekämpfung der Irrlehrer würde ein sonst redlicher Mann nicht gewagt haben, den Namen des Apostels seiner Schrift an die Stirn zu setzen (Olshausen, Nachweis der Echtheit ꝛc. S. 124).

3. Ein Fälscher würde nicht unterlassen haben, die Leser näher zu bezeichnen, an welche der Brief gerichtet ist, während der Verfasser in aller Unbefangenheit sich an die wendet, welche denselben gleich teuren Glauben empfangen haben, und dieselben Leser wie im ersten Brief voraussetzt.

4. Der zweite Brief ist ein integrierender Bestandteil des ersten. Dort wird vor äußeren, hier vor inneren Feinden gewarnt. Beide können nicht wohl von einander getrennt werden.

5. Der Lehrinhalt des zweiten Briefes stimmt in der Auffassung des Christentums, sofern es als die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie betrachtet wird (Kap. 1, 19 bis 21), und sofern das Kommen Jesu Christi besonders hervorgehoben ist, wie wir es an dem Apostel der Hoffnung im ersten Brief gesehen haben (Kap. 3, 10 ff.), wesentlich mit dem ersten überein. An Geist, Kraft, Lebendigkeit, glühendem Eifer gegen das Böse, an Originalität und Gedankenreichtum steht der zweite Brief dem ersten nicht nach, und kein Produkt des zweiten Jahrhunderts darf sich hierin mit ihm messen. Man vergleiche den Hirten des Hermas mit dem zweiten Brief Petri, welch ein Abstand! Wie herrlich ist namentlich der Anfang des Briefes, wodurch wir in die ganze Fülle der evangelischen Gnade hineinversetzt werden! Auch in der Darstellung findet sich manches Übereinstimmende, wie z. B. die Verschlingung der Sätze durch Participien und die Wahl gewisser Ausdrücke. So führt Guericke an die Wörter *ἀναστροφή* 1 Petri 1, 15. 18; 2, 12; 3, 1. 2. 16 (vergl. 2 Petri 2, 7; 3, 11). — *ἀπόθεσις* 1 Petri 3, 21 (vergl. 2 Petri 1, 14). — *ἀρετή* 1 Petri 2, 9 (vergl. 2 Petri 1, 3). — *ἀλήθεια* in besonderem Sinn 1 Petri 1, 22 (vergl. 2 Petri 1, 12). — *κομίζεσθαι* 1 Petri 1, 9; 5, 4 (vergl. 2 Petri 2, 13). — *ἐποπτεύειν* 1 Petri 2, 12; 3, 2 (vergl. 2 Petri 1, 16). — *ἄσπιλος* und *ἄμωμος* 1 Petri 1, 19 (vergl. 2 Petri 3, 14). — Zu *πέπαυται ἁμαρτίας* 1 Petri 4, 1 vergl. 2 Petri 2, 17.

6. Der Brief fügt sich, wenn er von Petrus herstammt, trefflich in die Entwickelungsgeschichte der christlichen Kirche hinein, wie dies von Thiersch gut ausgeführt worden ist. „Gesetzt, sagt dieser Gelehrte, er wäre nicht von Petrus selbst, so kann er doch seinem ganzen Inhalte nach keinem andern Moment der Geschichte angehören, als dem jener großen Katastrophe, des gewaltigen Hervorbrechens einer ohne Gleichen frevelhaften heidnischen Gnosis, welches auf die Wirksamkeit des Paulus folgte und der des Johannes voranging."

7. Die Einwendungen, welche aus innern Gründen gegen den Brief erhoben werden, sind von keiner großen Bedeutung. a. Man sagt, im ersten Brief sei der vorherrschende Begriff die *ἐλπίς*, im zweiten dagegen die *ἐπίγνωσις*. Dies bringt die verschiedene Tendenz der beiden Briefe mit sich. Sollten denn beide sich in den gleichen Grundideen bewegen? b. Im ersten Brief werde der Tag der Wiederkunft Christi als ganz nahe bevorstehend erwartet, der Verfasser des zweiten rede von einem plötzlichen, aber nicht von einem nahen Eintreten desselben. Dieser Umstand erklärt sich aus der ziemlich frühen Abfassungszeit des

ersten Briefes (s. Einleit. zum ersten Petribr.). c. Die Wiederkunft Christi trete gegen die des endlichen Weltuntergangs im zweiten Brief ganz zurück. Dies ist nicht ganz richtig nach Kap. 3, 10, und der zweite Brief vervollständigt hierin die Aufschlüsse des ersten. d. Im ersten Brief werden die Heilsthaten des Sterbens und Auferstehens Christi als das Fundament des christlichen Lebens bezeichnet; dagegen im zweiten finden diese keine Erwähnung. Offenbar deswegen, weil die Tendenz des zweiten Briefes in der Warnung vor den Verführern besteht. In 2 Petri 1 sind jene Heilsthaten vorausgesetzt. e. Eigentümliche Gedanken des zweiten Briefes seien die Idee von der Gemeinschaft mit der göttlichen Natur, der Entstehung der Welt aus dem Wasser und ihres Untergangs durch Feuer. Man sieht aber nicht ein, warum dieser Brief nichts Eigentümliches enthalten soll. f. Der Glaube trete im zweiten Brief hinter der Erkenntnis zurück. Dies bringt die Polemik gegen die Anhänger der falschen Gnosis mit sich, und jene *ἐπίγνωσις* ist von der *πίστις* nicht wesentlich verschieden. g *Κύριος* werde, sagt de Wette, in Kap. 3, 10 von Gott gebraucht. Dies ist aber auch im ersten Brief hin und wieder der Fall (1 Petri 3, 12. 15). h. Auffallend sei die häretische Leugnung der Wiederkunft Christi und die Ansicht von der Entstehung und dem Untergang der Welt, welche, wie Neander meint, zu dem praktischen einfachen Geiste des Petrus und zur Lehrentwickelung des Neuen Testamentes nicht passe. Dies muß selbst Huther als ein bloß subjektives Urteil erkennen. i. Die Stilverschiedenheiten, welche schon im Altertum geltend gemacht wurden, sind nicht sehr bedeutend und werden durch die oben bemerkten, offenbaren Sprachharmonien aufgewogen. Wären sie auch größer, als sie sind, so könnte man annehmen, was Hieronymus schon ausspricht, Petrus habe bei beiden Briefen sich verschiedener Gehilfen bedient (s. Olshausen S. 118). k. Es werde in 2 Petri 3, 15 schon eine Sammlung von pauliniſchen Briefen als in der Kirche verbreitet vorausgesetzt. Allein von einer geschlossenen Sammlung aller Briefe des Paulus ist hier nicht die Rede. l. Wenn Neander das Bedenken erhebt, der Verfasser setze sich in ein anderes Verhältnis zu den Lesern, als im ersten Briefe, denn diese müssen nach dem zweiten Briefe solche gewesen sein, welche von dem Apostel Petrus persönlich unterrichtet worden seien, so kann in der Zwischenzeit zwischen der Abfassung des ersten und zweiten Briefes wohl ein engeres persönliches Verhältnis eingetreten sein.

Somit sind alle diese Bedenken nicht von dem Gewichte, daß damit die obige Beweisführung umgestoßen würde. In neuerer Zeit haben sich mehr oder weniger entschieden folgende Theologen für die Echtheit des Briefes ausgesprochen: Guericke, Thiersch, Stier, Dietlein, Hofmann, Luthardt, Wiesinger, Schott, Weiß, Steinfaß, Brückner (Verf. der neutestamentl. Theol., der zuletzt an seinem Zweifel gegen die Echtheit gezweifelt und denselben zurückgenommen hat), Keil, Spitta, Burger.

## § 4.

### Verhältnis des Briefes zum Brief Judä.

Das zweite Kapitel unsres Briefes bis zu Anfang des dritten Kapitels und der Brief Judä stimmen in der Art überein, daß ein Abhängigkeitsverhältnis des einen Briefs von dem andern unleugbar ist. Man vergl. Jud. 4. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 16 mit 2 Petri 2, 1. 4. 6. 10. 11. 12. 13. 15. 17. 18; Jud. 17, 18 mit 2 Petri 3, 2. 3. Die Ansicht, der Brief Judä sei das Original, das von dem Verfasser des zweiten Briefes Petri benutzt worden sei, ist nach dem Vorgang Herders in neuerer Zeit vorherrschend geworden. So urteilen de Wette, Guericke, Huther, Kurz, indem sie sagen, der Ausdruck bei Judas sei der einfachere, manche Stelle im zweiten Brief Petri enthalte nur aus dem Briefe Judä das rechte Licht. Mit gewichtigen Gründen wird jene Voraussetzung von Hofmann (Weissagung und Erfüllung), Thiersch, Stier und Dietlein bestritten, zu welchen aus neuster Zeit noch Spitta und Burger hinzukommen. Man beruft sich mit Recht darauf, daß zur Zeit des Judas-Briefes die Irrlehrer bereits hervorgetreten waren, während im zweiten Brief Petri ihr Auftreten als ein noch zukünftiges vorhergesagt wird (Kap. 2, 1 ff.),

und auf die scheinbar apokryphischen Elemente, die im Brief Judä enthalten sind, während 2. Petri davon frei ist. Dietlein sucht bei jeder betreffenden Stelle die Originalität des zweiten Briefes nachzuweisen; wenn ihm dies auch nicht immer gelungen ist, so kann man ihm doch an manchen Stellen die Zustimmung nicht versagen. Ebenso hat Schott durch eine ins einzelne eingehende Untersuchung nachzuweisen gesucht, daß Judas vom zweiten Briefe Petri abhängig sei, jedoch so, daß man seiner schriftstellerischen Tüchtigkeit nicht zu nahe treten dürfe. Dagegen will Huther im Anhang zur 3. Auflage wieder das Gegenteil beweisen, indem er dem Gedankengang des Judas folgt und das einzelne in seinem Verhältnis zu dem, was der zweite Petrus-Brief Ähnliches bietet, betrachtet. Ich muß gestehen, daß mich diese Beweisführung nicht überzeugt hat. Die Frage über die Priorität des einen oder des andern, bei der vieles von subjektiven Eindrücken abhängt, ist übrigens von keiner besondern Erheblichkeit, und die Echtheit beider Briefe kann festgehalten werden, man mag sich auf die eine oder die andere Seite stellen. Wem die Authentie von 2. Petri feststeht, wie wir davon einen tiefen Eindruck haben, dem ist es zum voraus sehr unwahrscheinlich, daß Petrus, der Apostelfürst, der erleuchtete und hochbegabte Mann, der im ersten Briefe sowie in 2 Petri 1 und 3 seine Originalität bewährt, in einem Teile seines Schreibens die Ausdrücke, Bilder nnd Beispiele von einem Mann von offenbar geringerer Begabung entlehnt habe. Auffallen müßte es dabei besonders, daß er den Judas nicht genannt hätte, während er doch den Paulus und seine Briefe erwähnt. Nimmt man hinzu, daß der zweite Brief reich ist an eigentümlichen Ausdrücken, daß in den drei Kapiteln mehr als zwanzig ἅπαξ λεγόμενα vorkommen, daß der Brief Judä sich auf die Worte der Apostel beruft (V. 17), und sich als ein durch eine besondere Veranlassung schnell entstandenes Schreiben ankündigt (V. 3), so gewinnt die Annahme immer mehr Wahrscheinlichkeit, daß Judas den zweiten Brief Petri benutzt habe, nicht umgekehrt Petrus den Judas. Man beachte besonders das sonst im Neuen Testament nicht vorkommende Wort ἐμπαῖκται Jud. 18 (vergl. 2 Petri 3, 3).

## § 5.

### Abfassungszeit des Briefes.

Mayerhoff will nachweisen, er sei von einem Judenchristen in Alexandrien in der Mitte des zweiten Jahrhunderts verfaßt worden. Schwegler glaubt das Ende des zweiten Jahrhunderts als die früheste Zeit seiner Entstehung ansetzen zu müssen. Huther setzt ihn in den Anfang des zweiten Jahrhunderts. Die auf diese Weise schwankende Kritik vergißt ganz, wie die Geisteskraft, welche sich in diesem Briefe ausspricht, im zweiten Jahrhundert sonst nicht mehr anzutreffen ist, und daß das Auftreten der Verführer, welche der Brief bekämpft, nach den Anzeigen bei Paulus in den Pastoralbriefen und bei Johannes in der Offenbarung gerade in jene Zeit fällt, in welche uns der Brief versetzt, der kurz vor dem Tode des Petrus geschrieben sein muß. „Im Beginn der zweiten Periode der apostolischen Zeit ist der heidnisch gnostische Abfall in den Gemeinden Vorderasiens mit riesenhafter Energie hervorgebrochen. Paulus hatte sein Werk vollendet; Petrus war noch bestimmt, vor seinem Lebensende seine warnende Stimme zu erheben“ (Thiersch).

## § 6.

### Litteratur.

Vergl. die Litteraturangaben zum 1. Brief. Für den 2. Brief besonders ist noch anzuführen: W. O. Dietlein, der 2. Brief Petri, Berlin 1851. Fr. Steinfaß, Der 2. Brief Petri. Eine exeget. Studie. Rostock 1863. Fr. Spitta, Der 2. Brief des Petrus und der Brief des Judas, Halle 1885.

# Der zweite Brief Petri.

Kap. 1, 1—11.

Inhalt: Auf den brüderlichen Gruß und Segenswunsch V. 1 u. 2 folgt die Ermahnung: Da Gott euch reichlich darreicht, was ihr für das innere Leben bedürfet, so reichet auch ihr von eurer Seite dar, was seinem Willen gemäß ist; dann steht euch der Eingang zu seinem Königreich offen.

Simon Petrus, Knecht und Apostel Jesu Christi, denen, die mit uns den gleich 1
schätzbaren Glauben empfangen haben, in der Gerechtigkeit unsres Gottes und des Hei-
landes Jesu Christi. *Gnade und Friede widerfahre euch immer reichlicher in der 2
Erkenntnis Gottes und Jesu unsres Herrn. *Da ja seine göttliche Kraft uns alles ge- 3
schenket hat, was zum Leben und zur Gottseligkeit gehört, durch die Erkenntnis dessen,
der uns berufen hat mittelst seiner Herrlichkeit und Gotteskraft, *durch welche er uns die 4
größten und höchst schätzbaren Verheißungen geschenkt hat, auf daß ihr durch dieselbigen
teilhaftig würdet der göttlichen Natur, entflohen dem Verderben in der Lust, das in der
Welt ist: *eben deshalb nun bietet allen euren Fleiß auf und reichet dar in eurem 5
Glauben männlichen Mut, in dem Mute Einsicht, *in der Einsicht Selbstbeherrschung, 6
in der Selbstbeherrschung Standhaftigkeit, *in der Standhaftigkeit Gottseligkeit, in der 7
Gottseligkeit Bruderliebe, in der Bruderliebe allgemeine Liebe *Denn wo diese Dinge 8
sich bei euch finden und reichlich sich hervorthun, werden sie euch nicht träge und unfrucht-
bar sein lassen für die Erkenntnis unsres Herrn Jesu Christi. *Denn bei wem solches 9
nicht vorhanden ist, der ist blind, indem er nicht in die Ferne sieht und die Reinigung
von seinen vorigen Sünden in Vergessenheit gestellt hat. *Darum befleißigt euch umso- 10
mehr, ihr Brüder, euren Beruf und eure Erwählung fest zu machen. Denn wenn ihr jene
Dinge thut, werdet ihr nimmermehr straucheln. *Denn also wird euch reichlich dargereicht 11
werden der Eingang in das ewige Königreich unsres Herrn und Heilandes Jesu Christi.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Simon**[1]) **Petrus.** Im Eingang des ersten Briefes steht bloß Petrus. Es scheint, er habe den Namen Simon schlechthin regelmäßig, solange er in der Begleitung Jesu war, bis nach seiner Himmelfahrt, allein geführt; wenigstens redet ihn Jesus immer als Simon an (Matth. 17, 25; Mark. 14, 37; Luk. 22, 31; Joh. 21, 15. 16. 17). Auch bei den Jüngern scheint er so benannt worden zu sein (Luk. 24, 34; Apostg. 15, 14). Später fing man an, um den Apostel von andern Männern gleichen Namens zu unterscheiden, ihn durch Hinzufügung des Ehrennamens Petrus zu charakterisieren (Apostg. 10, 5. 18). Die Evangelisten nennen ihn häufiger Petrus schlechthin, als Simon Petrus; in den paulinischen Briefen ist der Name Petrus schon konstant; in den Evangelien wechseln die Bezeichnungen bisweilen ab. So Joh. 13, 36. 37 (vergl Matth. 4, 18; 10, 2; 16, 16; 17, 25). Daß Petrus sich durch Zusammenfügung der beiden Namen nach seiner alten und neuen Geburt bezeichnen wolle, ist nicht wahrscheinlich. Eher könnte man dem beistimmen, was Besser bemerkt: „Der vollständige Name Simon Petrus hat etwas Testamentartiges", da er am Abend seines Lebens stand.

[1]) So liest Lachmann. Tischendorf liest Συμεών mit A. G. K. und den meisten Autoritäten (vergl. Luk. 3, 30; 7, 40; Offenb. 7, 7; Apostg. 15, 14; Hebr. שִׁמְעוֹן.

2. **Knecht und Apostel Jesu Christi.** Ebenso bezeichnet sich Paulus Röm. 1, 1; Tit. 1, 1, und auch Jakobus nennt sich Knecht Christi, was zu den höchsten Ehrentiteln gehört (Kap. 1, 1; vergl. Gal. 1, 10). Jenes drückt sein Abhängigkeitsverhältnis, dieses seine amtliche Würde aus.

3. **Denen, die — empfangen haben;** *τοῖς λαχοῦσι* sc. *χαίρειν λέγει. λαγχάνω* = ich bekomme etwas durchs Los, durch Glück, oder durch göttliche Fügung, oder durch Erbschaft (vergl. Luk. 1, 9; Joh. 19, 24; Apostg. 1, 17). Ausgeschlossen ist dabei alles eigene Wirken und Verdienst. — **Der Glaube** kann hier objektiv oder subjektiv gefaßt werden, entweder für einen Kreis von Glaubenswahrheiten oder für eine bestimmte Glaubensgesinnung. Die erstere Bedeutung paßt besser zu den Ausdrücken *λαγχ.* und *ἰσότιμος* und stimmt zu *παροὺσ. ἀληϑ.* V. 12 (vergl. Jud. 3). Nicht jeder Glaube und jede Fassung der Glaubenswahrheiten hat gleichen Wert; es gibt inadäquate und adäquate, leichte und vollwichtige Darstellungen der göttlichen Wahrheiten. Petrus versichert nun hier die Leser, der Glaube, der ihnen durch göttliche Fügung mitgeteilt worden sei, habe den gleichen Wert, die gleiche Vollwichtigkeit mit dem, welchen er und die andern Apostel bekennen (vergl. Apostg. 11, 17; 15, 9. 11). Wenn man diese Stellen betrachtet, so scheint Petrus hier Heidenchristen vor sich zu haben. *ἡμῖν* elliptisch für *τῇ ἡμῶν πίστει*, von gleichem Gewicht mit unserm Glauben (Winer, 6. Aufl. S. 679).

4. **In der Gerechtigkeit — Christi.** Auch dieser Beisatz spricht für die objektive Fassung des Glaubens. Er hat seinen Mittelpunkt und seine Grundlage in der Gerechtigkeit Gottes. Nach Gerlach gehört das: unsers Gottes und Heilandes Jesu Christi hier aufs engste zusammen, so daß Jesus selbst Gott genannt würde; ebenso Dietlein. Da aber Jesus im petrinischen Lehrbegriff wohl Herr, aber sonst nicht Gott genannt wird, so wird das erstere richtiger auf den Vater bezogen. Was ist nun die Gerechtigkeit Gottes und die des Heilandes? Es sind nämlich zwei Subjekte zu unterscheiden. So Huther. *δικαιοσ.* nach Aristoteles von *δίχα, διχάζειν*, in zwei gleiche Teile teilen, jedem das Seine zuweisen. *Δίκαιος*, wer in dem richtigen Verhältnis zu andern steht, wer gerade so ist, wie er sein soll. צַדִּיק von dem Richter oder König, der das Recht beschützt und verwaltet, daher sehr oft von der Richterthätigkeit Gottes, welche sich in der Rettung und Belohnung der Frommen, wie in der Bestrafung der Gottlosen erweist. Sie heißt צְדָקָה, צְדָקוֹת, was bisweilen auch Wahrheit, Güte bedeutet. Hier ist es offenbar nicht so zu fassen, wie Röm. 1, 17, als Gerechtigkeit, die von Gott kommt und vor Gott gilt, als zugerechnete Gerechtigkeit; dies ist, abgesehen davon, daß es eine wesentlich paulinische Idee ist, wegen der folgenden Worte *καὶ σωτῆρος* unmöglich. Vielmehr ist es als Eigenschaft Gottes zu nehmen, so wie es Röm. 3, 25. 26 vorkommt, von der Richterthätigkeit Gottes. Es ist hier nicht näher angegeben, wie Petrus sich ihre Erweisung im Mittelpunkt unsres Glaubens, im Erlösungswerke, gedacht hat. Wir dürfen aber ohne Zweifel aus Kap. 2, 1, wo der Ausdruck: Loskaufen gebraucht wird, schließen, es sei die Vorstellung dieselbe, wie Röm. 3, 25, Jesus habe der Gerechtigkeit Gottes, die den Tod des Sünders fordert, eine Genugthuung geleistet, indem er das vollgültige Lösegeld für die ganze Menschheit darbrachte. Zu diesem Ende mußte Jesus vollkommen sündlos und heilig sein. Dies die *δικαιοσ. σωτῆρος*, so daß das Wort in doppeltem Sinn zu nehmen ist, nämlich von der Gerechtigkeit Gottes und von der Heiligkeit Jesu. Eine Anschließung an Paulus ist hier kaum zu verkennen und darf nach Kap. 3, 15 nicht befremden. Huther nimmt *δικαιοσ.* = das seiner Heiligkeit entsprechende Verhalten, das keinen Unterschied zwischen den einen und den andern macht. De Wette unrichtig = Gnade und Liebe.

5. In V. 2 folgt der Segenswunsch, wie 1 Petri 1, 1, nur mit dem Beisatz *ἐν ἐπιγνώσει*. Dieses Wort, stärker als das einfache *γνῶσις*, kommt mehrfach in unserem Briefe vor (V. 3. 8; Kap. 2, 20). Wir finden es öfter bei Paulus, namentlich im Kolosserbrief Kap. 1, 9. 10; 2, 2; 3, 10; sonst Röm. 1, 28; 3, 20; 10, 3; Ephes. 1, 17; 4, 13; Phil. 1, 9; 1 Tim. 2, 4; 6, 20; Tit. 1, 1; Philem. 6; Hebr. 10, 26. Es verdient Beachtung wegen der damals auftauchenden Ansätze zur falschen Gnosis. Es bedeutet Anerkennung, eingehendes und liebendes Erkennen, das dem Gegenstand nicht äußerlich und fremd bleibt, sondern in ihn eindringt und ihn zu erfassen sucht. Das Zeitwort kommt auch in den Evangelien oft vor, z. B. Matth. 7, 16; 11, 27; 14, 35; Mark. 2, 8; Luk. 1, 4. Calov richtig: „eine praktische, vertrauensvolle Erkenntnis = Glaube. Es liege darin, setzt er hinzu, eine leise Erinnerung, die Gnade und den Frieden nicht durch Sünden wider das Gewissen oder durch Abfall

zu verscherzen. Die göttlichen Gaben setzen nicht nur ein Gefäß, sondern ein Entgegenkommen von unserer Seite voraus. ἐν ἐπιγν., in ihr ist die Mehrung der Gnade begründet und vermittelt. — τοῦ θεοῦ κ. Ἰησοῦ. Der Artikel vor Ἰησοῦ kann wohl fehlen, da Vater und Sohn in Wesenseinheit verbunden sind.

6. Mit V. 3 beginnt der eigentliche Brief. Man kann ihn, wie Roos bemerkt, einem Strom vergleichen, der schon bei der Quelle breit und tief ist. Er ist darin dem ersten Briefe ähnlich. In V. 3 und 4 zeigt er, was Gott an den Gläubigen thut, in V. 5—8, was ihrerseits die Aufgabe der Gläubigen sei. Gerlach: „Der Anfang des Briefes ist ganz besonders voll Feuer und Leben, und versetzt uns gleich in die ganze Fülle der evangelischen Gnade."

7. **Da ja seine — Kraft geschenkt hat;** ὡς — δεδωρημένης. Grotius bezieht ὡς auf das Vorangehende, er schätze nicht umsonst jene Erkenntnis so hoch, da die göttliche Macht uns mittelst derselben alles mitteile; passender verbindet man es, wie Calov, mit dem Folgenden. ὡς ist nicht pleonastisch, sondern drückt, wie öfters, eine gegründete Überzeugung aus; so de Wette, Dietlein, Huther. Man könnte daher übersetzen: in der Überzeugung, daß die göttliche Macht uns alles geschenkt hat, trachtet. — Vergl. 1 Kor. 4, 18; Apostg. 27, 30; Winer, S. 701. — δεδωρ. von dem deponens δωρέομαι, nicht als stünde das Perf. passivi hier für das Perf. activi (Winer 304). So Septuag. 1 Mos. 30, 20. — αὐτοῦ geht auf beides zurück, θεοῦ und Ἰησοῦ. — **Seine göttliche Kraft.** Man hat hier ebenso wenig als Ephes. 1, 19 an den Heiligen Geist zu denken, wenngleich der Heilige Geist als Kraft aus der Höhe bezeichnet wird (Luk. 24, 49; vergl. Apostg. 1, 5), und die Gnadenwirkungen Gottes sich gewöhnlich durch denselben vermitteln.

8. **Was zum** (wahren innern) **Leben**, das durch die Wiedergeburt gepflanzt wird, zum Leben aus Gott und zu den Bethätigungen desselben, zu den Äußerungen **der Gottseligkeit gehört.** Gerlach: „Sowohl zur Wiedergeburt als zur Heiligung hat Gottes Kraft uns alles geschenkt, so daß der Christ keine Entschuldigung hat." — Bengel: „Siehe, nicht erst durch Frömmigkeit erlangen wir das Leben, die göttliche Herrlichkeit bringt das Leben, die göttliche Kraft die Gottseligkeit, dem einen ist das Verderben, dem andern die Lust (V. 4) entgegengesetzt."

9. **Durch die Erkenntnis — berufen.** Auch hier, wie V. 2, ist die gläubige Erkenntnis das Vermittelnde bei den göttlichen Lebensmitteilungen. — **Der uns berufen hat** (vergl. 1 Petr. 2, 9; 1, 15; 2 Petri 1, 10). Das Berufen Gottes die zeitliche Erfüllung des vorzeitlichen Aktes der Erwählung. Das Ziel der Berufung ist hier nicht angegeben. Wo kein solches erwähnt wird, wie 1 Petri 2, 21; 3, 9, da ist als Ziel die ewige Seligkeit und Herrlichkeit hinzuzudenken (1 Petri 5, 10; vergl. 1 Thess. 2, 12; 1 Tim. 6, 12; 2 Tim. 1, 9; Hebr. 9, 15).

10. **Mittelst seiner Herrlichkeit** u. s. w.; διὰ[1]) δόξης καὶ ἀρετῆς. Petrus, der das Wort Herrlichkeit öfters gebraucht, setzt es sonst mit κράτος in Verbindung (1 Petri 4, 11; 5, 11), hier mit ἀρετή. So rühmt auch Paulus die Herrlichkeit der Gnade Gottes (Eph. 1, 6; vergl. Apostg. 7, 2; Röm. 1, 23; 2, 7; 5, 2; 9, 4; 15, 7; 1 Kor. 2, 8; 2 Kor. 3, 18; 8, 23; Phil. 1, 11; Kol. 1, 11). Über den Begriff der Herrlichkeit s. die Erklärung zu 1 Petri 1, 7. Daß δόξα und ἀρετή nicht auf einen Begriff zurückzuführen sind, kann man aus dem folgenden δι' ὧν sehen. Man darf daher beides nicht in den Ausdruck: herrliche Kraft zusammenfassen. Behält man die oben erwähnte Verbindung im Auge und bedenkt, daß ἀρετή (von ἀνήρ oder ἄρης abzuleiten, wie virtus von vir) ursprünglich Mannheit, Stärke, Tapferkeit bedeutet, so wird man ἀρετή nicht mit Bengel auf die moralischen Eigenschaften Gottes beziehen, sondern mit Roos so erklären: „Gott beruft mittelst einer herrlichen, großen, reichen, wunderbaren Gnade, die seines göttlichen Namens wert ist, und durch eine kraftvolle Thätigkeit, weil sein Beruf kräftig und auch ein Zug ist, der das Kommen zu Christo möglich macht (Joh. 6, 44; vergl. 1 Petri 2, 9)." Bei δόξα denke man an den hellen Schein (2 Kor. 4, 6), den Gott bei der Erweckung in die Herzen gibt. Andere beziehen δόξα und ἀρετή auf die Darstellung der Herrlichkeit und sittlichen Vollkommenheit Gottes in der Persönlichkeit Christi (Joh. 1, 14; Apostg. 2, 22; 10, 38); Huther bezieht jenes auf das Sein, dieses auf die Wirksamkeit.

11. **Durch welche er — geschenkt hat.** Durch welche geht auf Herrlichkeit und Gotteskraft. — ἐπαγγέλματα, eigentlich Verheißungen, die an sich schon ein Geschenk sind, die aber einen um so größeren Wert haben, da mit ihnen zugleich etwas von den verheißenen Gütern gegeben wird. So heißt es Apostg. 2, 33: er hat empfangen die Verhei-

[1]) Lachmann, Tischendorf und Gebhardt lesen: ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ.

ßung des Heiligen Geistes vom Vater = den Heiligen Geist, der verheißen war. Deswegen nimmt es Gerhard geradezu von den verheißenen Gütern selbst, nämlich von Erlösung und Versühnung, Annahme zur Kindschaft, Vereinigung mit Gott, Schenkung der Gerechtigkeit und des ewigen Lebens. Es ist nur beizufügen, daß diese zugleich Angeld sind von noch größeren zukünftigen Gütern. δεδωρ., wieder das Medium mit καλέσ. zu verbinden.

12. **Auf daß ihr — der göttlichen Natur.** Es ist nicht richtig, wenn man mit Roos und andern es so faßt: „Die Summe dessen, was in den großen und kostbaren Verheißungen Gottes enthalten ist, ist dieses, daß wir der göttlichen Natur teilhaftig werden sollen." Vielmehr weist das ἵνα darauf hin, daß jetzt von dem beabsichtigten Ziel die Rede sei, wozu es durch jene herrlichen Eigenschaften und Verheißungen Gottes kommen soll. — διὰ τούτων bezieht sich nämlich sowohl auf δόξα und ἀρετή, als auf ἐπαγγ. — **Der göttlichen Natur teilhaftig;** φύσις, das Wesen, das eigentümliche Sein (vergl. Röm. 11, 24; Eph. 2, 3; Jak. 3, 7), von φύω, wie es bei Gott von Ewigkeit her ist und alle seine Vollkommenheiten umfaßt. Was ist die göttliche Natur? fragt Luther. „Die ewige Wahrheit, Gerechtigkeit, das ewige Leben, Friede, Freude und Vergnügen und was nur Gutes genannt werden kann. Wer also der göttlichen Natur teilhaftig wird, der ist weise, gerecht und allmächtig gegen den Teufel, die Sünde und den Tod." Calvin vergleicht passend die Inkarnation Christi. Wie seine menschliche Natur der göttlichen teilhaftig wurde, so sollen die Gläubigen der göttlichen Natur teilhaftig werden. — Es handelt sich also hier nicht bloß um eine sittliche Ähnlichkeit, um eine ideale Gemeinschaft, sondern um eine wahrhaftige Wesensgemeinschaft, welche hier in der Wiedergeburt den Anfang nimmt (1 Joh. 1, 3), und jenseits vollendet wird (vgl. Röm. 8, 29; Joh. 17, 21). Es gehört dazu die Verklärung des Fleisches in Geist (Phil. 3, 21), das Schauen Gottes, der Anteil an seiner Herrlichkeit (1 Kor. 13, 12), und die wachsende Verähnlichung mit Gott (1 Joh. 3, 2). „Wenn es erscheinen wird, werden wir ihm **ähnlich** (Grundtext) sein." „Damit ist nicht gesagt, daß die der göttlichen Natur teilhaftig Gewordenen nun auch Gott ganz gleich sein werden. Seine Person behält sich Gott vor, wenn er auch seine Natur mit uns teilt. Wie die Sonne sich wohl abspiegelt in einem klaren See oder auch in dem Tautropfen, und doch Sonne bleibt, also auch bleibt Gott, der da war, und der da ist, wenn er auch die Menschen seiner Natur teilhaftig gemacht hat" (Biblisches Wörterbuch von Zeller).

13. **Entflohen dem Verderben** u. s. w. ἀποφυγόντες ist nicht, wie Calov will, präzeptiv zu nehmen: nur sollt ihr entfliehen, denn es steht mit dem Vorangehenden, nicht mit dem folgenden Imperativ in unmittelbarer Verbindung; vielmehr ist es so aufzulösen: nachdem, oder unter der Voraussetzung, daß ihr entflohen seid. Der Aorist, der eine Handlung als schlechthin vorübergegangen bezeichnet (Winer 319), gestattet auch die Erklärung nicht: wenn ihr fortweg fliehet. — Bengel: „Wie dem Teilhaftigwerden das Fliehen, so ist der göttlichen Natur das Verderben in der Lust entgegengesetzt. Diese Flucht erscheint hier nicht sowohl als unsere Pflicht, als vielmehr als eine Wohlthat, welche die Gemeinschaft mit Gott begleitet." — τὴν φθοράν (vergl. Röm. 8, 21; Gal. 6, 8; Kol. 2, 22; 2 Petri 2, 12. 19) nicht aktiv, sondern passiv, nicht bloß sittliches, sondern auch physisches Verderben. Wir finden hier wieder den Gegensatz zwischen dem Vergänglichen und Unvergänglichen, der dem Apostel tief in die Seele gedrückt ist (vergl. 1 Petri 1, 4. 7. 18. 23 bis 25; 2 Petri 3, 10 ff.). Das Verderben herrscht in der Welt, durchdringt dieselbe in allen Teilen; es hat seine Quelle und Kraft in der widergöttlichen Lust, welche den Zorn Gottes erweckt und die menschliche Natur geistig und leiblich zerrüttet (vergl. Epheſ. 4, 22). Roos: „In der weltüblichen Lust liegt ein Verderben. Der alte Mensch verderbt sich durch Lüste im Irrtum, daß er immer schlimmer wird. Die fleischlichen Lüste streiten wider die Seele. Diese wird dadurch immer mehr geschwächt und verfinstert. Ihre Argheit nimmt zu. Sie wird dem Teufel immer ähnlicher und neigt sich zu der Hölle. Durch viele dieser Lüste wird auch die natürlich gute Beschaffenheit des Körpers ruiniert."

14. **Eben deshalb nun bietet — in dem Mute Einsicht.** Mit καὶ αὐτὸ τοῦτο δὲ beginnt der Nachsatz. Das αὐτὸ τοῦτο steht wie ein Adverbium eben darum — eben dies ist es, warum ich euch ermahne (Winer, S. 166). = καί, wie Gott das Seine thut, so thut auch ihr das Eure. δέ steht dabei, weil das Positive zu dem Entflohensein hervorgehoben wird. — **Allen Fleiß** (vergl. V. 10. 15; 3, 14). Ein vielumfassendes Wort. Gebrauchet mit allem Ernst die Glaubenskräfte, die euch verliehen sind, zur Heiligung. — Luther: „Ihr habt ein gut Erbe und guten Acker, so sehet zu, daß ihr nicht lasset Disteln und Unkraut darauf wachsen." — παρεισενέγκαντες. Das Wort bedeutet: zugleich in der Stille,

ohne Aufsehen etwas herbeibringen. Es kommt sonst im Neuen Testamente nicht vor. — *ἐπιχορηγεῖν*, ein dem Paulus eigentümliches Wort (2 Kor. 9, 10; Gal. 3, 5; Kol. 2, 19), aufwenden, darreichen. Die Beziehung auf den Chor tritt gewöhnlich bei dem Ausdruck ganz zurück. Oft kommt er von Kosten vor, die man aufwendet. Hier wird damit angedeutet, daß man sich's etwas kosten lassen muß, um diesen Kranz von Tugenden darzureichen. Dem Darreichen von unserer Seite entspricht das, was nach V. 10 von Gottes Seite dargereicht werden wird. Bengel: „Auf die Gaben Gottes folgt unser Fleiß, auf unsern Fleiß der Eingang in das Königreich." — *ἐν τῇ πίστει*. Der Glaube, welcher den Reigen anführt, identisch mit jener praktischen Erkenntnis V. 2 u. 3, ist die Wurzel jener Tugenden, die Liebe, ihre Krone, beschließt ihn. Augustin: „Der Glaube ist die Wurzel und Mutter aller Tugenden." Er erscheint hier (Joh. 6, 29; Eph. 2, 8. 9) als ein Gnadengeschenk. — *ἀρετήν*, das mannhafte, entschiedene Verhalten gegenüber den drei Feinden unserer Seligkeit und die Rüstigkeit zu guten Werken. Es entspricht der alles Böse mit Energie zurückstoßenden *ἀρετὴ* Gottes (V. 4). De Wette und Huther zu allgemein: sittliche Tüchtigkeit. Unter den sieben Früchten am Glaubensbaume ist dies die erste und vorzüglichste (vergl. Phil. 4, 8). „Sie muß mit der *γνῶσις* gepaart sein. Diese ist verschieden von jener *ἐπίγνωσις*, deren Frucht sie ist (vergl. 1 Petri 3, 7; Phil. 1, 9), ein verständiges Verhalten, wobei man schnell erkennt, was uns nützlich und schädlich, was zu thun und zu lassen ist (vergl. Pred. 8, 9). Man bleibt dabei vor unverständigem Eifer und vor Übertretungen bewahrt. Luther: „Die Klugheit ist das Auge aller Tugenden, ohne welches die Tugend leicht in Fehler ausartet." Wenn Luther *γνῶσις* durch „Bescheidenheit übersetzt, so hat er dadurch nach dem Sprachgebrauch seiner Zeit die Tugend gemeint, welche in allem Bescheid weiß, die „Fürsichtigkeit, die in allen Dingen das rechte Maß innezuhalten weiß." Calov: „Sie leitet und mäßigt alle Tugenden, so daß wir in ihrer Übung weder durch Zuviel noch durch Zuwenig fehlen, noch von dem rechten Ziel abirren."

15. **In der Einsicht — allgemeine Liebe.** — *ἐγκράτεια*, Enthaltung von der Weltlust (V. 4), Selbstbeherrschung. „Sie enthält sich des erkannten Bösen und hält in christlicher Freiheit die Begierden besonnen im Zaume, 1 Petri 4, 8; Gal. 5, 22" (Richter). — *ὑπομονή*, Standhaftigkeit, Ausdauer gegenüber von Beleidigungen, Entbehrungen, Beschwerden, Gefahren und Leiden. „Man gewöhnt sich bei der Selbstbeherrschung, sich selber hart zu sein und so die Leiden zu ertragen" (Ph. M. Hahn). — *τὴν εὐσέβειαν*, diejenige Gesinnung, wobei der Gedanke an Gott das ganze Leben beherrscht, wobei man ihn über alles ehrt, ihm in allem zu gefallen sucht und sich dabei selig fühlt. — *φιλαδελφία* (1 Petri 1, 22; Röm. 12, 10; 1 Thess. 4, 9; Hebr. 13, 1; Gal. 6, 10). — *τὴν ἀγάπην*, die Liebe überhaupt, gegen alle, die allgemeine Menschenliebe. Bengel: „Jede dieser Stufen erzeugt und erleichtert die nachfolgende; die nachfolgende mäßigt und vollendet die vorangehende." — Gerlach: „Den Sinn dieser Stufenleiter wird man noch besser erkennen, wenn man sie auch in umgekehrter Ordnung betrachtet und sich überzeugt, wie jede folgende Stufe die frühere zu ihrer notwendigen Voraussetzung hat."

16. **Denn wo diese Dinge sich bei euch finden** u. s. w. *ὑπάρχειν*, zu Grunde liegen, wahrhaft vorhanden sein, als ein Eigentum einem zu Gebote stehen. Wenn jene Eigenschaften euer inneres Eigentum geworden sind (vergl. Apostg. 3, 6). — *πλεονάζοντα*, und wenn sie in täglicher Übung sich vermehren (Röm. 5, 20; 6, 1; 2 Thess. 1, 3), so stellen sie euch nicht als Unwirksame und Unfruchtbare dar; sie treten in allerlei guten Werken hervor und treiben zu einer immer tieferen, umfassenderen und festeren Erkenntnis Christi. Somit ist es wohl zusammenstimmend, daß die Erkenntnis Christi, welche ihre verschiedene Stufen hat, zuerst als Quelle, hernach als Frucht jener Tugenden dargestellt wird.

17. **Denn — der ist blind** u. s. w. Es ist vor dem *γάρ* der Gedanke zu ergänzen: trachtet um so eifriger danach, denn — sonst geht es dem Rückfall und der Blindheit entgegen. Huther: „Eine erklärende Erläuterung des vorhergehenden Verses in negativer Form. Er ist blind, während er, wie jene Irrlehrer, meint, er habe das Licht; er kennt weder sich selbst, noch Gott und Christum; er ist in der Finsternis (1 Joh. 2, 9. 11; Offenb. 3, 17; Spr. 4, 19). — *μυωπάζων* von *μύωψ*, einer, der nur in der Nähe sehen kann, der die Augen etwas zuschließen muß, um einen Gegenstand in der Ferne zu sehen. Also ein solcher ist blind sowohl in Beziehung auf das Gegenwärtige, als Zukünftige; er verschließt seine Geistesaugen absichtlich gegen das Licht, wo es ihm unangenehm ist. Unrichtig Grotius: „Er ist blind, oder wenn nicht ganz blind, kurzsichtig." Huther: „Er erblickt nur das

Nahe (die irdischen Dinge), nicht aber das Ferne (die himmlischen)."

18. **Und die Reinigung — in Vergessenheit gestellt hat.** Es wird hiermit beschrieben, wie es mit jenem Blindwerden zugeht. Bengel macht darauf aufmerksam, wie passend der Ausdruck: das Vergessen ergreifen, sei, indem er das bezeichne, was der Mensch gern erleide, was ihm etwas Erwünschtes sei (vergl. Röm. 5, 19). Ein Beispiel ist jener Schalksknecht Matth. 18, 28. — *τοῦ καθαρισμοῦ τ. π. ἁμ.* Winer ist geneigt, es zu erklären: Reinigung der Sünden = Hinwegschaffung, Entfernung der Sünden (S. 214). Aber man kann wohl nicht sagen: *καθαρίζονται ἁμαρτίαι*, die Sünden werden gereinigt = weggeschafft. Es ist vielmehr „die Reinigung von den Sünden", d. h. von der Schuld der Sünden, zu übersetzen, welche in der Rechtfertigung geschieht (vergl. Ps. 51, 4; 2 Mos. 29, 36. 37; Hebr. 1, 3; 9, 22. 23; 1 Joh. 1, 7). Sie geht vom Blut Christi vermittelst des Glaubens aus (Röm. 3, 24. 25).

19. **Darum befleißiget euch** u. s. w. *σπουδάσ.*[1]) *βεβ.* Die unten angegebene Lesart steht nur in scheinbarem Widerspruch mit Paulus, der ja auch einen durch die Liebe und gute Werke thätigen Glauben fordert. „Petrus will, daß unser Beruf und Erwählung auch bei uns fest sei, nicht allein bei Gott, und so fest sollen wir ihn machen mit guten Werken" (Luther). Der Beruf wird fest, gewiß und zuverlässig, wenn er den gewünschten Erfolg hat. — **Ihr Brüder.** Diese Anrede kommt im ersten Briefe nicht vor; es steht aber dafür das Gleichbedeutende: ihr Geliebten (Kap. 2, 11).

20. **Euren Beruf — festzumachen.** Jenes steht voran mit Rücksicht auf uns, die wir uns zuerst der Berufung, dann der Erwählung bewußt werden. *ἐκλογή* ist nicht von der durch das eigene Thun bedingten Würdigkeit und Auszeichnung, nicht von dem in der Zeit geschehenden Eingehen in die Gemeinschaft mit Gott, sondern wie gewöhnlich von dem ewigen Ratschluß Gottes zu verstehen (vergl. 1 Petri 1, 1; 2, 4. 6. 9; Apostg. 9, 15; Röm. 9, 11; 11, 5. 7. 28; 1 Thess. 1, 4). Die, welche sich für erwählt ansehen, können noch gleiten und fallen. Huther nimmt es von der durch die Berufung sich vermittelnden Aussonderung der Berufenen aus der Welt und Versetzung derselben in das Reich Gottes. — Augustin: „Selbst das Beharren im Gehorsam müßt ihr vom Vater des Lichts hoffen und in täglichen Gebeten erflehen; dabei müßt ihr das Vertrauen haben, ihr seid nicht ausgeschlossen von der Erwählung seines Volks, weil Gott selbst euch das schenkt, daß ihr dies thun könnet."

21. **Denn wenn ihr jene Dinge thut,** wenn ihr jene Eigenschaften (V. 5 ff.) beweiset, **werdet ihr nimmermehr straucheln.** — *οὐ μὴ πταίσητε. πτ.* anstoßen mit dem Fuß an einen Stein, straucheln, fehlen, in Schaden und Unglück geraten. Das Bild ist hier, wie 1 Kor. 9, 24, von denen hergenommen, die bei den Wettläufen innerhalb der Schranken laufen. Tossan: „Es sagt zwar Jakobus (3, 2), daß wir alle mannigfaltig fehlen oder straucheln; aber Petrus redet hier von solchem Straucheln, wenn einer gar liegen bleibt und aus der Gnade Gottes gänzlich entfällt oder derselben verlustig wird" (vergl. Hebr. 12, 13). — Das verstärkende *οὐ μή* mit Konj. Aor. steht bei einer Sache, die zu einer unbestimmten Zeit oder sehr geschwind sich ereignen soll (Winer, S. 593).

22. **Denn also wird euch reichlich dargereicht** u. s. w. Reichlich entspricht dem *πλεονάζειν* V. 8 und ist der Gegensatz von 1 Petri 4, 18; daß ihr, sagt Bengel, nicht wie aus einem Schiffbruch oder Brand, sondern gleichsam im Triumph eingehen könnet. Luther: „Jene aber, wo sie anders hineinkommen (wiewohl man auch an dem Schwachen nicht verzweifeln soll), werden nicht also mit Freuden dahinfahren; die Thüre wird ihnen nicht so weit offenstehen, sondern wird ihnen eng und sauer werden, daß sie zappeln und lieber ihr Lebtage schwach sein wollten, denn einmal sterben." Huther versteht es von der reichen Fülle der zukünftigen Seligkeit. — *ἐπιχορηγηθ.* entspricht dem V. 5. Wenn ihr jene Tugenden reichlich darreichet, so wird euch Gott auch einen reichlich geöffneten Eingang in sein Königreich darreichen. Dieser Eingang beginnt nach Roos schon hier. „Der auf den göttlichen Beruf und die göttliche Erwählung gebaute Gnadenstand wird immer unbeweglicher, so daß man immer weniger Gefahr hat, denselben zu verlieren. Man kommt auch in das ewige Reich unsres Herrn und Heilandes Jesu Christi, welches nur eines ist, immer tiefer hinein, so daß man den Geist, durch welchen darin alles regiert wird, immer reichlicher empfängt, die Erkenntnis des Vaters und des Sohnes durch diesen Geist immer völliger bekommt und sich in allen Fällen immer pünktlicher nach den Geboten, die in

[1]) Lachmann: *σπουδάσ. ἵνα. διὰ τῶν καλῶν ὑμῶν ἔργων βεβ. — ποιῆσθε.*

diesem Reich gelten, richten kann." — βασιλείαν schließt sich an die synoptischen Reden Christi an und kommt im ersten Briefe nicht vor, wo von dem ewigen Leben unter dem Bilde der Erbschaft die Rede ist (1 Petri 1, 4; 3, 9. 7).

**Dogmatische und ethische Grundgedanken.**

1. Man kann sich in diesen Strom der Wahrheit, der Kraft und apostolischen Majestät, der uns am Eingang dieses Briefes entgegenkommt, unmöglich eintauchen, ohne den festen Eindruck zu bekommen: hier redet kein unbekannter Mann aus dem zweiten Jahrhundert, der sich fälschlich den Titel eines Apostels und den Namen des Apostelfürsten anmaßt, sondern es ist dieser selbst, wie er im Eingang bezeugt.

2. Als Mittelpunkt des christlichen Glaubens erscheint hier, wie bei Paulus, die Versühnung, wodurch der Gerechtigkeit Gottes Genüge gethan wurde, und die Rechtfertigung durch den Glauben an die freie Gnade Gottes in Christo.

3. Ein wesentliches Moment des Glaubens ist die Erkenntnis, welche im zweiten Brief Petri besonders betont wird, ohne Zweifel mit aus dem Grunde, weil der Apostel es mit einer Geistesrichtung zu thun hatte, welche auf die Erkenntnis, aber freilich nur auf eine einseitige, theoretische, einen sehr großen Wert legte. Dagegen wird nun die lebendige, praktische Erkenntnis zur Geltung gebracht (Kap. 1, 2. 3. 5. 6. 8; 2, 20; 3, 18). Es ist bei ihr zu unterscheiden: der Anfang, Fortgang und die Vollendung (Kap. 1, 3. 8). „Der falschberühmten Erkenntnis jener Irrlehrer setzt er die rechte entgegen" (Besser). Vergl. Offenb. 2, 24; 1 Joh. 2, 23; Joh. 17, 3.

4. Die Erweckung eines Sünders aus dem geistlichen Tode und die Mitteilung eines neuen Lebens an ihn erfordert von seiten Gottes die gleiche Kraftwirkung, wie die Auferweckung Christi von den Toten (vergl. Eph. 1, 19. 20). Deswegen wird hier alles auf die göttliche Kraft zurückgeführt. — „Bei der Bekehrung, Rechtfertigung und ersten Gnadenbeschenkung wirkt die Gnade allein an und in uns Sündern. Von da an aber sollen und können wir mitwirken, nicht in eigener, sondern in Gottes Gnadenkraft" (Richter). Unsere Bekenntnisse lehren mit Recht: „Wie der Mensch, der leiblich tot ist, sich nicht kann aus eigenen Kräften bereiten oder schicken, daß er das zeitliche Leben wieder bekomme, also kann der Mensch, der geistlich tot ist in den Sünden, sich nicht aus eigener Macht zu Erlangung der geistlichen und himmlischen Gerechtigkeit und des Lebens schicken oder wenden, wo er nicht durch den Sohn Gottes vom Tode der Sünden frei und lebendig gemacht wird" (2 Kor. 3, 5; 1 Kor. 2, 14; Joh. 15, 5; Phil. 2, 13). Konkordienformel, Müller, S. 590. — Augsb. Konf., Art. 2, 18.

5. Welch ein hohes Ziel, zu dem wir arme sündige Menschen berufen sind: Zum Reich Gottes, zu seiner Gemeinschaft und Herrlichkeit, ja zur Teilnahme an der göttlichen Natur. Während der Pantheismus von einem Gotte träumt, der als allgemeiner Weltgeist in unaufhörlichem Wechsel von Ebbe und Flut begriffen ist, der sich bald zerstreut, bald wieder sammelt, bald in vielen Tropfen auseinanderstäubt, bald wieder in einen Ozean zurückströmt; so lehrt uns dagegen die Schrift den lebendigen, persönlichen Gott kennen, der ewig über seinen Geschöpfen steht und sich doch so zu denen, die ihn lieben, herabläßt, daß er sie seines Wesens teilhaftig macht. Der dreieinige Gott will in seinen Auserwählten wohnen, und sie sollen ein Geist mit ihm werden und doch persönlich von ihm unterschieden sein.

6. „Die verderbliche und vergängliche Lust preist sich oft als eine erlaubte Sache an, und der arge Mensch beugt und dreht oft die Gebote Gottes so lange, bis es ihn deucht, er habe ein Recht, jene Lust auszuüben, gefunden; da dann diese verkehrte Lehre von der christlichen Freiheit sein ganzes Evangelium ist, das er in seinem Sinn und Mut hat" (Roos).

7. Die Zweifel an der Berufung und Erwählung zum ewigen Leben werden am besten damit überwunden, wenn man allen Fleiß anwendet, jene Tugenden (V. 5 ff.) darzureichen und die entgegengesetzten Sünden zu bekämpfen. „Obwohl aus dem Glauben an Gottes Gnade in Christo all das Übrige herfließt (V. 5 ff.), erringt sie doch erst allmählich die Herrschaft über alles Thun und Lassen des Menschen durch die Bewährung" (Gerlach). „An dem siebenfältigen Glaubensgewächse wächst ein Stück aus dem andern hervor; das vorangehende birgt in sich den Keim zu dem nachfolgenden, das nachfolgende dient wieder dem vorangehenden zum gesunden Wachstum, und alle Stücke zusammen vollenden sich in der Liebe" (Besser). — Gute Werke sind unzertrennlich mit der wahren Erkenntnis Jesu Christi verbunden, so daß dem Faulen und Unfruchtbaren auch die Erkenntnis abgesprochen werden muß.

8. Wer den Hauptartikel von der Vergebung der Sünden durch das Blut Jesu

vergißt, bei dem fehlt die wirksamste Triebfeder der Heiligung, der Geist entweicht, der die Sünde als das größte Übel verabscheuen lehrt, und der Rückfall tritt unaufhaltsam ein.

9. Die Erwählung der Gläubigen steht objektiv ewig fest; aber diese sollen durch gute Werke nun auch fester und immer fester darin gegründet werden, so daß ihre Versiegelung mit dem Heiligen Geiste ihnen durch nichts umgestoßen werden kann.

10. „Der siebenfältigen Tugenddarreichung der Gläubigen wird siebzigmal siebenfältige Herrlichkeitsdarreichung begegnen im ewigen Reiche Jesu Christi, dessen Reichtum unausforschlich ist. Wie man beide Flügel einer Hausthüre öffnet, wenn ein willkommener Gast mit zahlreichem Gefolge ankommt, so werden reichlichen Eingang in den Himmelssaal erlangen, die mit dem Gefolge rechtschaffener Glaubenswerke da ankommen, Offenb. 14, 13" (Besser).

### Homiletische Andeutungen.

Die hochwichtige Erkenntnis: Jesus ist mein Herr. — Die Quelle aller Gottseligkeit fließt in der lebendigen Erkenntnis Jesu Christi. — Das höchste Ziel im Christentum die Teilnahme an der göttlichen Natur. — V. 7. Herrliche Früchte am Baum des Glaubens. — Gottes Gaben und des Menschen Treue müssen verbunden sein. — Das Zirkelleben im Christentum, das mit der Erkenntnis Jesu anfängt und endet. — Die gerade Straße nach dem himmlischen Zion. — Die große Blindheit, wenn man der Reinigung von den vorigen Sünden vergißt.

Starke: Die Apostel haben weder an der Seligkeit selbst, noch an der Ordnung dazu vor andern Gläubigen etwas voraus, sondern sie sind alle von Gott in Christo gleich geliebt und gleichsam wie einer angesehen (Röm. 3, 29. 30; Gal. 3, 28; Eph. 4, 5). — Die Allmacht und Kraft Gottes beweist sich wie im Werke der Schöpfung und im Reiche der Natur, also auch im Reiche der Gnaden. Durch dieselbige Kraft wird der Sünder erweckt, erleuchtet und lebendig gemacht, gereinigt, geheiligt, gestärkt, befestigt und zur Seligkeit bewahrt. — Niemand klagt mit Recht über Unvermögen, Gutes zu thun; wird's ihm nicht von Gott gegeben? Fromm sein ist nicht unmöglich in Gottes Kraft. Brauche derselben mit allem Ernst und Fleiß (Phil. 4, 13). — Nehmen im Glauben nach dem Evangelium und Geben in der Liebe nach dem Gesetz, muß im Christentum immer beisammen sein, also, daß das Nehmen das Geben befördere und das Geben das Nehmen recht erweise. — Falsche Einbildung, den sündlichen Begierden nachhängen und doch meinen, daß man Gottes Kind sei! Beides kann nicht zusammen bestehen. Willst du das letzte, so laß das erste fahren (Eph. 5, 1). — Die Wiedergebornen müssen alle ihre empfangenen Gnadenkräfte getreulich anwenden und recht fleißig sein in guten Werken, und eben damit ihre neue Geburt beweisen (Tit. 2, 14). — Die goldene Tugendkette schmücket den neuen Menschen aufs beste; niemand zerreiße ihre Gelenke; wer eines will, soll alle haben (Jak. 2, 10). — Die Gottseligkeit nimmt zwar sofort mit dem Glauben ihren Anfang, aber sie erweiset sich alsdann erst recht und echt mit ihren Proben, wenn sie sich in der Beharrung befindet; da bleibt es nicht nur bei guten Bewegungen und Vorsätzen, sondern die Übung des Guten wird zur beständigen und gesegneten Gewohnheit (Tit. 3, 14). — O wie sehr ist die rechte christliche Liebe von der bloß natürlichen verschieden! Wer erkennt das recht, wo nicht die aus Gott Gebornen? — Je mehr der Gläubige in der Heiligung wächst, je mehr fallen die Hindernisse der wahren Erleuchtung hinweg, und je mehr kommt der Verstand in ihm zur Aufklärung in geistlichen und himmlischen Dingen (Röm. 12, 2). — Wer von Gott etwas empfangen hat und es nicht treulich anlegt, ist schlimmer daran, als wenn er's gar nicht empfangen hätte, denn er vergrößert nur seine Verdammnis (Luk. 12, 47. 48). — Gottseligkeit verdient nicht das ewige Leben, doch gehört sie mit zur Ordnung der Seligkeit. — Schändlicher Betrug, daß du gottlos lebst und meinst, doch noch endlich selig zu werden. Hast du Versicherung, daß du auf dem Totenbette noch werdest bekehrt werden? Werde nicht sicher an dem Exempel des Schächers; geschieht's an einem, so gehen doch die meisten verloren (Sir. 18, 22). — Recht gottselig leben gehört wie zum seligen, so auch freudigen Tode. Denn obgleich die Freudigkeit zum Tode lauter Gnade Gottes ist, so kann sie doch nur bei dem stattfinden, der seines unsträflichen Lebens halber ein gutes Gewissen hat (Spr. 14, 32). — Lisco: Des Christen himmlischer Besitz. — Die Glaubensgemeinschaft des Christen: 1) Worauf sie ruht; 2) was sie wirkt. — Der Reichsgenossen köstliches Kleinod. — Das letzte Ziel der Reichsgenossen. — Beck: Von der wahren Aufklärung. — Wie aus dem Glauben ein ganzer Kranz von Tugenden kommt. — Gerok: Der Gottesgarten eines Christenherzens 1) mit seiner himmlischen Pflege, 2) seinen edlen Gewächsen, 3) seinen herrlichen Aussichten. — W. Hofacker. Die nötigsten und wichtigsten Hauptbitten. — Scheffer: Die Verklärung des Menschen zum Christen. — H. Rieger: Wenn Gott vom Himmel Regen und fruchtbare Zeiten gibt, so läßt es der Ackersmann auch an seinem Fleiß nicht fehlen, und damit erreicht man die gewünschte Ernte. Und so, wenn Gott allerlei seiner göttlichen Kraft verleiht und der Mensch wendet allen seinen Fleiß daran, so wird das erreicht, was im himmlischen Beruf angetragen ist. — Der von uns angewendete Fleiß treibt uns immer mehr zu der Erkenntnis unsers Herrn Jesu Christi, alle die darin liegenden Schätze bei allen vorkommenden Gelegenheiten wohl anzuwenden und anderweitige Hindernisse damit zu überwinden. — An Gelegenheiten zum Straucheln fehlt es nicht. Dringt das Herz nicht immer völliger in

die Reinigkeit, das Aug' in die Einfalt ein, so hält man sich da und dort zum Schaden auf, sieht etwas unrichtig an, braucht die im himmlischen Beruf liegende Macht nicht so dagegen, und darüber gibt es Straucheln, innerliche Ungewißheit, Verfangen mit Lust und Gefälligkeit, äußerliches Anstoßen und Greifen nach etwas, wodurch man die Hoffnung seines Berufes schwächt. — Teilhaftigwerden der göttlichen Natur, als a. die köstlichste Gottesgabe; b. die heiligste Lebensaufgabe; c. die einzig ewige Gabe (K. Beck). — Selig in Gott: a. des alten Lebens Tod; b. des neuen Lebens Quell; c. des Lebens Ziel (Derſ.). — Der Eingang zum ewigen Reich Jesu Christi: a. Gott hat aufgethan, b. dringt hinan, c. sicher nimmt euch Jesus an (Derſ.). — Machet eure Erwählung fest. Diese Mahnung a. kann erfüllt werden V. 3. 4, b. wird erfüllt im Christenleben V. 5. 7, c. bringt, wo sie erfüllt wird, Segen V. 10 (Derſ.). — Die Verklärung des Menschen ins göttliche Wesen: a. unsre Freude, b. unsre Aufgabe, c. unsre Hoffnung (Derſ.).

Kap. 1, 12—21.

Inhalt: Er ermahnt um so ernstlicher zum Fleiß in der Heiligung, weil er seinen Abschied nahe vor sich sieht, und begründet die Gewißheit der Lehre, worin sie unterrichtet wurden, a. mit seiner und aller Apostel Augenzeugenschaft bei den Thaten Jesu, b. mit dem prophetischen Wort.

Darum will ich nicht versäumen, euch immerfort an solches zu erinnern, wiewohl 12
ihr es wisset, und in der [in euch] gegenwärtigen Wahrheit befestigt seid. *Ich halte es 13
aber für billig, so lange ich in dieser Hütte bin, euch in solcher Erinnerung zu erwecken.
*da ich weiß, daß die Ablegung meiner Hütte plötzlich kommt, wie auch unser Herr Jesus 14
Christus mir angezeigt hat. *Ich werde mich aber auch bemühen, daß ihr nach meinem 15
Abschied stets etwas haben möget, um euch an diese Dinge zu erinnern. *Denn wir 16
sind nicht klug ausgedachten Fabeln gefolgt, da wir euch die Kraft und Erscheinung unsers
Herrn Jesu Christi kund gethan haben, sondern wir sind Augenzeugen seiner Majestät
gewesen. *Denn er empfing von Gott dem Vater Ehre und Herrlichkeit, indem eine 17
solche Stimme an ihn herankam von der majestätischen Herrlichkeit: Dies ist mein lieber
Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe. *Und diese Stimme haben wir gehört, als 18
sie aus dem Himmel herabkam, da wir mit ihm waren auf dem heiligen Berge. *Und 19
wir haben nun das prophetische Wort als ein festeres, und ihr thut wohl, daß ihr darauf
achtet, als auf eine Leuchte, die da scheinet an einem düstern Ort, bis der Tag ange-
brochen und der Morgenstern aufgegangen sein wird in euren Herzen, *indem ihr dieses 20
vor allem bedenket, daß alle Weissagung der Schrift nicht Sache eigener Auflösung ist.
*Denn es ist keine Weissagung jemals aus menschlichem Willen hervorgebracht worden, 21
sondern von dem Heiligen Geist getrieben haben die heiligen Männer Gottes geredet.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Darum.** Der Zusammenhang ist: damit ihr dieses herrliche Ziel erlanget, will ich nicht unterlassen, euch zum Eifer in der Heiligung zu ermahnen, um so weniger, da mein Abschied nahe bevorsteht. Hierin ist die Tendenz des Briefes ausgesprochen. Es ist dem Apostel nicht um dogmatische Belehrungen, nicht um Widerlegung der Irrlehrer, sondern um Stärkung und Ermunterung im Guten, um Wachstum in tugendhafter Gesinnung und Handlungsweise zu thun. Als Hauptmittel dazu wird die lebendige Gottes- und Christus-Erkenntnis vorangestellt.

2. **Will ich nicht versäumen** u. s. w. *οὐκ ἀμελήσω*[1]). Seine angelegentliche Sorge für ihre Ermunterung und Befestigung drückt er noch stärker durch das folgende *ἀεί* aus. „Ich werde unablässig auf das eine denken, daß es meine Pflicht ist, euch zu erinnern" (Bengel). Es war doppelt nötig wegen der Gefahr der Verführung durch die falschen Propheten (Kap. 2, 1. 2). — Luther: „Es sind zweierlei Amt in der Christenheit, wie St. Paulus sagt Röm. 12. Lehren ist, wenn man den Grund des Glaubens legt und denen verkündigt, die nicht davon wissen. Ermahnen aber, oder, wie hier Petrus sagt, erinnern, ist: denen zu predigen, die es vorhin wissen und gehört haben, daß man anhalte und sie aufwecke, daß sie es nicht außer Acht lassen, sondern fortfahren und zunehmen." — *ὑπομιμνήσκειν*, vergl. Joh. 14, 26; 2 Tim. 2, 14;

[1]) Lachmann liest: *μελλήσω*, darum werde ich immer im Begriff, in Bereitschaft stehen, euch zu erinnern. Der Sinn ist derselbe. Ebenso Tischendorf u. v. Gebhardt.

Tit. 3, 1; 3 Joh. 10; Jud. 5. Paulus gebraucht Röm. 15, 15 den Ausdruck *ἐπαναμιμνήσκειν*.

3. **Wiewohl ihr es wisset und — befestigt seid.** *εἰδότας* sc. *ταῦτα*. — *ἐστηριγμένους*; *στηρίζω* hineinbefestigen. Die Wahrheit ist euch gepredigt worden (1 Petri 1, 12), durch mich bestätigt (Kap. 5, 12), und ihr habt eine feste Überzeugung davon gewonnen. — *ἐν τῇ παρούσῃ*, die Wahrheit ist euch nahegebracht worden, ja sie ist in eurem Herzen gegenwärtig, wie Paulus sagt: Das Wort ist dir nahe, nämlich in deinem Munde und in deinem Herzen (Röm. 10, 8. 6).

4. **Ich halte es aber für billig — erwecken.** *δέ* wird öfters gebraucht, wo eine Erläuterung angeschlossen wird. Es könnte auch *γάρ* stehen, aber wegen des vorangehenden *εἰδότας* und *ἐστηριγμ.* steht eine Konjunktion mit adversativer Bedeutung (Winer, S. 521). — *σκήνωμα* wie *σκηνή*, *σκῆνος* Zelthütte. So wird von dorischen Dichtern und pythagoräischen Schriftstellern der Körper als ein *σκῆνος* der Seele bezeichnet. Plato nennt das *σῶμα* ein *σῆμα* der Seele, oder auch einen Kerker, eine Grabhöhle derselben. Paulus gebraucht 2 Kor, 5, 1 den Ausdruck: irdisches Zelthaus nach dem Jes. 38, 12 und Weish. 9, 15 vorkommenden Bilde. „Es wird damit die Unsterblichkeit der Seele, ihr kurzes Verweilen in diesem sterblichen Leibe und die Leichtigkeit ihres Hingangs im Glauben angedeutet" (Bengel). Man kann hinzusetzen, daß damit die Christen als Fremdlinge und als Streiter bezeichnet werden, welche sich anstatt der Häuser nur der Zelte oder Hütten bedienen. — *διεγείρειν*. Das verstärkte *ἐγείρειν* durch alles hindurch, in allen Stücken aus dem Schlaf und der Schläfrigkeit aufwecken.

5. **Da ich weiß — angezeigt hat.** Jesus hatte nach Joh. 21, 18. 19 dem Petrus die Art seines Todes, das Sterben am Kreuz, wenn er alt sein werde, angezeigt. Das Alter war jetzt eingetreten, er scheint aber noch eine besondere Offenbarung über die Nähe und das Plötzliche seines Todes empfangen zu haben, wie es auch bei Paulus zu vermuten ist (2 Tim. 4, 6). Grotius bemerkt, daß dem Cyprian und Chrysostomus eine ähnliche Offenbarung geworden sei. — *ταχινή*, plötzlich und in der Kürze *ἐν τάχει*, wie Luk. 18, 8; Offenb. 1, 1. — *ἀπόθεσις* scheint auf das Bild von einem Gewand zu gehen, paßt aber auch auf eine Zelthütte, sofern man diese beiseite legt, wenn sie ausgebraucht ist. Im folgenden Vers bezeichnet er den Tod als einen Ausgang, wie Jesus davon als von einem Hingang zum Vater gesprochen hatte (Joh. 14, 2 ff.). Ein Beweis, mit welcher Gelassenheit der Meister und der Jünger dem gewaltsamen, schmerzlichen Tod am Kreuze entgegensah.

6. **Ich werde mich aber auch bemühen** &c. *σπουδάσω* für das gewöhnliche *σπουδάσομαι* (Winer, S. 100). Ich will mich befleißen, daß ihr habet — ähnlich, wie studeo im Lateinischen mit Inf. vorkommt. — *ἑκάστοτε*, jedesmal, so oft ihr dessen bedürfet. — *ἔχειν μνήμην π. ἔχω* mit Inf., wie bei den Klassikern, im stande sein, sich zu erinnern. Was die Sache betrifft, so kann es sich auf den gegenwärtigen Brief beziehen. Es ist aber auch die Annahme Richters nicht unwahrscheinlich, daß Petrus sie hier auf ein schriftlich fixiertes Evangelium vertröstet, wie das Evangelium Marci als ein Evangelium Petri galt (vergl. Lange, Evang. Marci, S. 6 ff.). Nur bei dieser Annahme gewinnt V. 15 seine rechte Bedeutung, sonst erscheint er eher als pleonastisch. So Michaelis, Pott u. a. De Wette meint, Petrus lasse damit noch mehrere Briefe erwarten, was aber wegen V. 14 unwahrscheinlich ist. — *μνήμην ποι.*, päpstliche Ausleger denken hier fälschlich an eine Fürbitte Petri im Himmel. Eine Erklärung, die schon grammatisch unmöglich ist.

7. **Wir sind nicht — Fabeln gefolgt.** *μῦθοι*, Sagen, Erdichtungen, Phantasiegebilde, nach der Erklärung der Alten: lügnerische Erzählungen, welche den Schein der Wahrheit annehmen. — *σοφίζω* = schlau ersinnen, künstlich erdichten. Oekumenius denkt an die Phantasien der Valentinianer, die jedoch erst dem zweiten Jahrhundert angehören. Calov: „Vielleicht waren es jüdische und heidnische Fabeln, wie bei Hesiod und Ovid, an welche jene Irrlehrer sich hielten" (vergl. Kap. 2, 3). — *ἐξακολ.*, sorgfältig nachgehen, ausspähen, mit großem Fleiß aufsuchen (Kap. 2, 2. 15).

8. **Da wir euch — kund gethan.** Wo? Teils in mündlichem Vortrag, teils im ersten Brief (vergl. Kap. 1, 7. 18; 2, 4. 21; 3, 18 ff.; 4, 7. 13). An das Evangelium Marci ist hier nicht zu denken. — **Seine Macht und Erscheinung** bezieht sich auf die Hauptmomente seines Lebens, wie sie Kap, 3, 18 ff. angegeben sind. Es ist nicht als Hendiadys zu nehmen = die Macht, die bei seiner Ankunft sichtbar ist, sondern es sind zwei verschiedene, aber eng verbundene Begriffe. *Δύναμις* umfaßt seinen ganzen Lebens- und Heilsreichtum, den ganzen Schatz der in ihm liegenden Gotteskraft, seine Wunderthaten, seine Gewalt über die

Herzen, seine Lehr- und Erlösungsmacht, seine Auferstehung in Kraft, nachdem er in Schwachheit gekreuzigt war (2 Kor. 13, 4), sein Hinabsteigen in die Totenwelt, seine Himmelfahrt und seine Herrschaft über alles. — *Παρουσία*, die Gegenwart. Erscheinung, Ankunft. Von der Gerichtszukunft Christi kommt es vor Matth. 24, 3. 27. 37. 39; 1 Kor. 15, 23; 1 Thess. 2, 19; 3, 13; 5, 23; 4, 15; 2 Thess. 2, 1. 8; Jak. 5, 7; 2 Petri 3, 4. 12; 1 Joh. 2, 28. Man könnte es daher mit Gerhard, Huther, de Wette auch in unserer Stelle so verstehen; da aber *παρουσία* in andern Stellen auch von der Gegenwart vorkommt, wie 1 Kor. 16, 17; 2 Kor. 7, 6. 7; 10, 10; Phil. 1, 26; 2, 12, wie denn auch in den obigen Stellen Gegenwart und Zukunft ineinander spielen; da ferner im Folgenden von etwas Vergangenem die Rede ist; so scheint es am besten, mit Hahn, der beides zusammenfaßt, zu erklären: seine Erscheinung mit Wunderkräften im Fleisch, samt der nächst zu hoffenden Erscheinung desselben in der Herrlichkeit. Es liegt darin auch namentlich ein Gegensatz gegen die alttestamentliche Ökonomie, wo das Heil und der Heilsstifter erst verheißen, noch nicht in der Wirklichkeit erschienen war (1 Petri 1, 11; 2 Petri 1, 19). Calov: „Der Brief ist gegen diejenigen gerichtet, welche die Macht und die erste Zukunft Christi leugneten."

9. **Sondern wir sind Augenzeugen — gewesen.** *Ἐπόπται*, bisweilen von einem, der zum dritten und letzten Grad in den eleusinischen Mysterien gelangt ist, wie auch das Zeitwort so gebraucht wird. Petrus, dem dieses Wort eigentümlich ist (1 Petri 2, 12; 3, 2), nimmt auf jenen Sprachgebrauch hier keine Rücksicht; er gebraucht das Wort in dem Sinne von sorgfältigem, genauem Einsehen und Beobachten. Huther: es sei darauf Rücksicht genommen, daß die *μεγαλειότης* Christi ein den andern verborgenes Geheimnis war. — *Μεγαλειότης* = Macht und Größe, Erhabenheit. Von der Machtgröße Gottes, wie sie in den Wundern Jesu hervortrat (Luk. 9, 43). Von der angestaunten Größe und Pracht der Diana (Apostg. 19, 27). Ähnlich *μεγαλωσύνη* Hebr. 1, 3; 8, 1.

10. **Denn er empfing — Herrlichkeit.** *Λαβὼν γάρ.* Ein Anakoluthon, das durch *ἐτύγχανε* ergänzt werden kann. Die angefangene Konstruktion wurde durch den Zwischensatz unterbrochen. Es könnte der Satz folgen: so wurde er öffentlich für den Sohn Gottes erklärt (Winer, S. 400). — Die Verklärung Jesu auf dem Berge wird als ein Beispiel hervorgehoben, daß der Apostel eine unmittelbare persönliche Anschauung von seiner Kraft und Erscheinung gehabt habe (vergl. Apostg. 10, 39; 5, 32). Hier beruft sich Petrus auch auf seine Augenzeugenschaft. — *τιμὴν κ. δόξαν* s. 1 Petri 1, 7; Röm. 2, 7. 10. Ersteres kann auf seine Sendung, letzteres auf seine Persönlichkeit bezogen werden.

11. **Indem eine Stimme — Wohlgefallen habe.** *ἐνεχθ.* Es wird nun angegeben, auf welche Art er Ehre und Herrlichkeit empfing: *φέρεται φωνή* = נָשָׂא Jes. 9, 8; Dan. 4, 28, sonst *γίγνεται*, Luk. 9, 35. 36, oder *ἔρχεται*, Joh. 12, 30. 28, bezeichnet das Objektive, Unmißdeutbare, wie Gewichtige der Stimme. Es war kein Traum, keine Einbildung, wie manche Fabeln, sondern eine von oben herab erschallende Stimme. Der Ausdruck wird im folgenden Vers mit Nachdruck wiederholt, Sie kam nach Matthäus und Markus Kap. 17, 5; 9, 7 aus einer Lichtwolke; Petrus führt uns höher hinauf zu der *μεγαλοπρεπὴς δόξα*, von welcher jene ein Symbol war. Es ist dies nach Gerhard, de Wette, Huther die Bezeichnung Gottes selbst, wie das Wort *δύναμις* Matth. 26, 64 vorkommt (vergl. Ps. 104, 2; 1 Tim. 6, 16). — *Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός.* Bei Matthäus dieselben Worte, nur mit dem Beisatz: *αὐτοῦ ἀκούετε*, und statt *εἰς ὃν* steht dort *ἐν ᾧ*. Ebenso steht *εἰς ὃν* Matth. 12, 18. Durch *εἰς* ist die Richtung des göttlichen Wohlgefallens auf ihn vor Grundlegung der Welt, nach Dietlein die geschichtliche Bewegung des göttlichen Heilsplanes zu ihm hin ausgedrückt.

12. **Und diese Stimme haben wir gehört** u. s. w. *Ἡμεῖς* hier speziell die drei Apostel Petrus, Jakobus und Johannes, während das Wir V. 16 auch auf die andern Apostel geht. Wir haben in seiner unmittelbaren Nähe nicht nur vom Hörensagen mit unsern eigenen Ohren die himmlische Erklärung über ihn vernommen. — **Auf dem heiligen Berge.** Nicht wie Grotius will, auf dem Tempelberge, indem dieser es fälschlich von der Begebenheit Joh. 12, 28 versteht. Calvin: „Wohin der Herr kommt, da heiligt er, wie er die Quelle aller Heiligkeit ist, alles durch den Geruch seiner Gegenwart." Die meisten verstehen darunter den Thabor, der zwei Stunden von Nazareth im Nordosten der Ebene Jesreel liegt. Andere suchen den Ort in der Nähe des Hermon, weil jener Berg fortwährend zu Festungswerken diente, daher kein einsamer Aufenthaltsort war, und Jesus sich damals in die Gegend der Jordanquellen zurückgezogen hatte. S. Zeller, Bibl. Wörterbuch, II, 710.

13. Es folgt (V. 19) das zweite Zeugnis

für die Herrlichkeit Christi und für die unumstößliche Gewißheit seiner Lehre, das prophetische Wort. Offenbar ist hier von der Weissagung des Alten Testaments, die als ein zusammenhängendes Ganzes gefaßt wird, die Rede, nicht, wie Griesbach will, von neutestamentlichen Weissagungen. Entscheidend ist dafür Kap. 2, 1 ff., wie die sonstige Berufung des Apostels auf die alttestamentliche Weissagung (vergl. 1 Petri 1, 10; Apostg. 3, 18; 10, 43). Bengel: „Die Reden des Jesaias und aller Propheten bilden eigentlich nur eine in allen Teilen zusammenstimmende Rede."

14. **Und wir haben nun — ein festeres.** ἔχομεν. Wir besitzen, nicht: wir halten es für sicherer. — Βεβαιότ. nicht für fest oder sehr fest mit Luther und Beza. Der Komparativ muß zu seinem Rechte kommen. Gerhard erklärt: Das Zeugnis der Propheten werde ein festeres Zeugnis genannt, als das Zeugnis der Apostel von der Stimme des himmlischen Vaters und von der Verklärung Christi. Aber schwerlich wollte Petrus sein Augen- und Ohrenzeugnis dem prophetischen nachsetzen. Ebenso wenig ist Huthers Erklärung zu billigen: das prophetische Wort sei in Beziehung auf die Hoffnung der Christen sicherer und zuverlässiger als das Verklärungszeugnis. Denn dieses habe zwar die Herrlichkeit Christi in den Tagen seines Fleisches geoffenbart, aber nicht geradezu seine dereinstige Wiederkunft in Herrlichkeit (so versteht er die παρουσία) bestätigt. Das prophetische Wort aber weise auf die dereinstige Wiederkunft Christi. Man kommt aus den Verlegenheiten und Künsteleien, welche sich bei den Exegeten an dieser Stelle finden, nur dann heraus, wenn man das Wort παρουσία in umfassenderem Sinn nimmt, worauf auch der Zusammenhang hinweist. Das prophetische Wort wird nach dieser Ansicht nicht mit etwas anderem, sondern mit sich selbst verglichen, es wird in den verschiedenen Stufen seiner Entwickelung betrachtet und erscheint in einer Zeit fester und sicherer, wo schon ein bedeutender Teil des Vorhergesagten, wie die Menschwerdung Christi, sein Leiden, Sterben und Auferstehen, eingetroffen ist. Nun kann man den Prüfstein anlegen, von welchem Jer. 28, 9 die Rede ist. „Wenn ein Prophet vom Frieden weissagt, den wird man kennen, ob ihn der Herr wahrhaftig gesandt hat, wenn sein Wort erfüllet wird." (Das Gegenteil s. 5 Mos. 18, 22.) Das in einer bestimmten Zeit Erfüllte schließt die Bürgschaft für die Erfüllung des Zukünftigen in sich. Den richtigen Sinn gibt schon Oekumenius: die Wahrheit der Verheißung sei durch die Erfüllung bestätigt worden, demnach sei das prophetische Wort jetzt ein sichreres, festeres geworden, als es vordem war. So Grotius, Bengel, Dietlein: „Wir besitzen nun die alttestamentliche Prophetie als etwas Festeres im Vergleich mit der früheren Zeit." — Gerlach: „Die Erfüllung des Hauptgegenstandes der Weissagungen, die Erscheinung Jesu Christi hat sie nun alle insgesamt uns noch fester bestätigt, als zuvor." — Darum zieht es um so mehr Verantwortung nach sich, wenn man es verachtet.

15. **Und ihr thut wohl — düstern Ort.** ᾧ καλῶς ποιεῖτε πρ., auf welches zu achten ihr wohlthut. Das Partiz. steht, weil sie schon einen Anfang darin gemacht hatten (Winer, § 46, 1). — προσέχετε sc. νοῦν, den Sinn, die Aufmerksamkeit auf etwas richten, sorgfältig Acht haben (Hebr. 2, 1; Apostg. 8, 6. 10. 11; 16, 14; 1 Tim. 1, 4; 4, 1. 13; Tit. 1, 14; Hebr. 7, 13). — ὡς λύχνῳ φαίνοντι; λύχν. Leuchte, Laterne, Licht, das man bei Nacht gebraucht. φαίν. nimmt Bengel für das Imperf. wegen des folgenden διαυγάσῃ; es ist aber richtiger als Präsens zu fassen. — αὐχμηρός = trocken, verwildert, rauh, staubig, schmutzig, trüb, dunkel, weil Schmutz und Dunkel oft beisammen sind. Was dieser dunkle Ort bedeute, kann erst nach Erklärung des Folgenden seine Entscheidung finden.

16. **Bis der Tag angebrochen.** Das Bis ist mit προσεχ., nicht mit φαιν. zu verbinden. Viele Ausleger verstehen darunter den Tag der seligen Ewigkeit. So Calvin: „Diese Dunkelheit dehne ich auf den ganzen Lauf dieses irdischen Lebens aus und denke mir den Anbruch des Tages erst dann, wenn wir von Angesicht zu Angesicht schauen werden, was wir jetzt durch einen Spiegel und im Rätsel erkennen. Zwar leuchtet Christus im Evangelium als die Sonne der Gerechtigkeit, doch so, daß unser Geist immer noch zum Teil von der Finsternis des Todes verdunkelt wird, bis wir aus diesem Fleischesgefängnisse in den Himmel eingehen. Da wird der Glanz des Tages anbrechen, wenn keine Wolken und Nebel der Unwissenheit und des Irrtums den freien Anblick der Sonne uns hemmen." Ähnlich Dietlein: „Der Moment der Wiederkunft Christi." Demnach wäre unter dem τόπος αὐχμηρός die ganze vorchristliche Zeit nicht nur, sondern das ganze gegenwärtige Leben, die noch nicht durch die herrliche Wiederkehr Christi erhellte Welt, und die noch nicht Christum sehenden, nach seiner Herrlichkeit nur erst sich sehnenden Herzen der Gläu-

bigen gemeint. Es gibt dies einen schönen Sinn, und allerdings kann auch die Zeit des Neuen Testaments noch eine Nacht genannt werden, wenn man sie vergleicht mit dem künftigen Äon, wo die Herrlichkeit Gottes das himmlische Jerusalem erleuchten und das Lamm ihr Licht sein wird (Offenb. 21, 23). Allein mit Recht bemerkt Gerhard gegen diese Auslegung, wenn von jenem Tag der seligen Ewigkeit die Rede wäre, dürfte der Artikel bei ἡμέρα nicht fehlen, und es sei gegen alle Analogie, daß der Tag der Wiederkunft Christi oder des jüngsten Gerichtes in dieser Weise beschrieben werde. Andere fassen daher den Vers von dem Gegensatz der neutestamentlichen Zeit gegen die Zeit des Alten Testaments. Hiergegen spricht, daß die neutestamentliche Zeit ja schon im allgemeinen angebrochen war und der Konj. Aor. nur auf etwas Künftiges und Mögliches hinweist. Es handelt sich vielmehr hier, wie Calov bemerkt, um den Gegensatz des Natur- und Gnadenstandes. Der Tag bricht an in dem Herzen, wenn der Mensch aus seinem Traumleben aufwacht, wenn das Licht der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes in sein Gewissen hineinstrahlt, daß er seine Sündigkeit klar erkennt; der Morgenstern geht auf, wenn er nun einen tiefen Lebenseindruck von der Erbarmung Gottes in Christo empfängt, worauf nach und nach eine immer reichere, entwickeltere, klarere und vollkommenere Erkenntnis Christi und der göttlichen Geheimnisse folgt, wenn man den Zügen der Gnade treu bleibt (vergl. Röm. 13. 12; 2 Kor. 4, 6; Epheſ. 5, 14). Die Leſer des Briefes werden allerdings (V. 12) als Wissende und Befestigte bezeichnet, aber zugleich wird vorausgesetzt, daß sie steter Erinnerung bedürfen. Es ist hier ebenso wenig ein Widerstreit, als wenn Paulus für die gläubigen Epheſer um erleuchtete Augen des Verständnisses bittet (Kap. 1, 18), während es vorher heißt, es sei ihnen allerlei Weisheit und Klugheit durch die Gnade Gottes geschenkt worden (V. 8. 9). Wir haben uns die Leſer der Mehrzahl nach als solche zu denken, die erst im Vorhof des Heiligtums, im Anfang der wahren Bekehrung standen; sie glaubten den äußerlichen Zeugnissen, hielten sich an das prophetische Wort, sonderten sich von der Welt ab, waren aber noch nicht zu einer lebendigen Erkenntnis und Gemeinschaft Christi gekommen.

17. **Und der Morgenstern — in euren Herzen.** φωσφόρος, lichtbringend sc. ἀστήρ, Morgenstern. Hesych versteht es von der Sonne, in dieser Bedeutung kommt es aber sonst nicht vor, während Christus sich selbst als den hellen Morgenstern bezeichnet, der den ewigen Sonnenaufgang verkündigt (Offenb. 22, 16). Den Überwindern verheißt er den Morgenstern, d. h. sich selbst und das helle Licht seiner Gnade (Offenb. 2, 28). — Διαυγάζειν, vom Anbruch des Tages. Huther führt eine Stelle dafür aus Polyb an. — Ἐν ταῖς καρδίαις, in den von der Gnade berührten Herzen, nicht in der Welt überhaupt. Nun verstehen wir erst, was unter dem dunkeln Ort (αὐχμηρ. τ.) gemeint ist; es ist, wie Bengel auslegt, unser Herz das vor der Bekehrung unrein, trocken, finster ist. Insofern in der Welt allenthalben dieselbe Herzensbeschaffenheit sich findet, kann dann die Welt überhaupt als eine wüste, öde, düstere Stätte verstanden werden. — ἕως οὗ mit Aor. Konj. drückt die Dauer einer Handlung bis zum Eingetretensein eines als möglich gedachten zukünftigen Faktums aus (Winer S. 343). Es ist aber damit nicht gesagt, daß der Gebrauch der Weissagung nach der Erleuchtung überflüssig sei (vergl. Matth. 1, 25; 5, 18. 26). Dies lehrt uns das Beispiel der Apostel selbst.

18. **Indem ihr dieses vor allem bedenket.** Mit der Aufmunterung, sorgfältig auf die Weissagung zu achten, verbindet der Apostel die Erinnerung daran, wie die Weissagung entstehe, und wie sie in demselben Geiste, aus dem sie hervorgegangen, auch auszulegen sei. — Τοῦτο auf das Folgende zu beziehen. — πρῶτον nicht mit Bengel: ehe ich es sage, dorthin, sondern vor allem andern (1 Tim. 2, 1), indem ihr euch das hauptsächlich ins Bewußtsein rufet (Jak. 1, 3; Hebr. 10, 34), wie εἰδότες 1 Petri 1, 18.

19. **Daß alle Weissagung — nicht Sache eigner Auflösung ist.** Man hat nicht nötig, einen Hebraismus hier anzunehmen (Winer S. 197). Es ist nach dem Vorangehenden die im Alten Testamente enthaltene Weissagung gemeint. Die Weissagung der Schrift steht den falschen Propheten (Kap. 2, 1) entgegen. — οὐκ ἰδίας ἐπιλύσεως geschieht nicht als Sache eigner Auflösung. ἐπιλύειν Mark. 4, 34, auslegen, deuten, auch ausmachen, erledigen, entscheiden, Apostg. 19, 39 = פָּתַר 1 Mos. 41, 12; 40, 8. Es handelt sich hier von der Entstehung, nicht von der Erklärung der Weissagung, wie aus V. 21 erhellt. Schon in ihrem Ursprung ist sie nicht Sache eigener Auslegung. „Die Propheten verhielten sich leidend, indem sie die Weissagungen empfingen; ein Gesicht, ein Gemälde trat vor ihren innern Sinn, welches sie den Hörern und Lesern beschrieben, wie es ihnen erschien, ohne daß sie verstanden, was

alles darin bedeute, so daß sie selbst forschten, auf welche und welcherlei Zeit der Geist hinweise (1 Petri 1, 10—12)." — „Eine Weissagung spricht nur aus, was Gott dem Seher eingegeben hat, ist ihm selbst also ein Gegenstand der Forschung und Enträtselung, wie uns" (Gerlach). — Ἰδίας bezieht man am einfachsten auf θελ. ἀνθρώπου; das, was auf natürlichen menschlichen Kräften und menschlichem Belieben beruht. De Wette führt aus Philo den Satz an: Ein Prophet spricht nichts Eigenes aus. Huther vergleicht die Traumdeutung Josephs (1 Mos. 40, 8). Die Worte, in denen Joseph den Gefangenen voraussagt, was ihnen bevorstehe, bilden die προφητεία; diese setzt eine ἐπίλυσις, Deutung der Träume, bei Joseph voraus; von dieser sagt Joseph, sie gehöre Gott an (vergl. 1 Mos. 41, 15. 16). Richtiger nimmt man jedoch jene Träume als προφητεία, deren Deutung dem Joseph von oben gegeben wurde; Bengel erklärt ἐπίλυσις für die Deutung, wodurch die Propheten vorher verschlossene Dinge den Menschen aufgeschlossen haben.

20. **Denn es ist keine Weissagung — geredet.** Nähere Begründung des Vorangehenden, negativ und positiv. — θελήματι, der Dativ der Ursache (vergl. zur Sache Joh. 1, 13). Das Belieben, die Willkür der Menschen, im Gegensatz zu dem Geist Gottes. Der Sinn: Es kommt nicht auf die eigenen Kraftanstrengungen des Menschen an, um eine wahre Weissagung hervorzubringen, wie man es in der heidnischen Mantik versucht hat. — Ἠνέχθη entspricht dem ἐνεχθείσης φωνῆς V. 17. 18, und bedeutet nicht den Vortrag, wie de Wette will, sondern den Ursprung. — Φερόμενοι entspricht den bei den Klassikern vorkommenden Ausdrücken: θεοφόρητος, θεοφορούμενος. Sie wurden von dem Heiligen Geist getrieben, fortgenommen, wie ein Schiff von einem starken Winde. Sie verhielten sich dabei als leidende Werkzeuge, jedoch mit vollem Selbstbewußtsein. Josephus sagt von Bileam: er war bewegt durch den göttlichen Geist (vergl. Hebr. 1, 1). Calov: „Es geht sowohl auf die innere Erleuchtung, als auf den äußeren Antrieb; aber nicht so, als wären die Propheten ihrer nicht mächtig gewesen" (vergl. Ps. 45, 2). — ἐλάλησαν.[1] Dies schließt auch das Schreiben ein (Apostg. 2, 31; Jak. 5, 10). Auch ihre schriftlichen Worte sind nicht nur dem Inhalte, sondern in gewisser Art auch der Form nach bestimmt durch den Heiligen Geist. — Ἅγιοι θεοῦ ἄνθρ. (vergl. 1 Tim. 6, 11) besondere Werkzeuge des Heiligen Geistes, Propheten und sonstige Gottesmenschen. Hiermit ist die Festigkeit des prophetischen Zeugnisses und die Ehrwürdigkeit desselben begründet. Es soll aber auch daraus der Schluß gezogen werden, daß man, wenn man darauf acht habe, nicht willkürlich, sondern im Sinn des Heiligen Geistes auslegen müsse. Bernhard sagt: „In demselben Geist, in welchem die heiligen Schriften geschrieben sind, in dem wollen sie auch gelesen sein, in eben demselben sind sie auch zu verstehen." Denn der Heilige Geist ist der beste Ausleger seiner Worte.

[1]) ἐλαλ. ἀπὸ θεοῦ. Tischendorf. Dabei fällt οἱ ἅγιοι θεοῦ weg.

### Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Die beiden Grundpfeiler der evangelischen Kirche sind das lautere, unverfälschte Wort Gottes und die große Wahrheit von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben an Christi seligmachendes Verdienst. „Es ist merkwürdig," sagt Besser, „daß der Apostel im ersten Kapitel dieses Briefes, der bestimmt ist, die Kirche gegen Irrlehre zu umschanzen, zuerst den teuren Glauben, durch welchen wir Gerechtigkeit haben und Tugend darreichen, und dann die teure Heilige Schrift, das Licht des Worts am dunkeln Orte, preist."

2. Wie ernstlich ist es dem Apostel darum zu thun, den Gläubigen ein schriftliches Zeugnis von den Grundwahrheiten des Evangeliums gegenüber den mancherlei Irrgeistern, die schon damals sich regten, zu hinterlassen! — „Petrus hielt also nicht dafür, daß durch mündliche Überlieferung das Gedächtnis der apostolischen Lehre bewahrt werden könne. Eben deswegen schrieb er; ja er sagt zuvor, daß durch erdichtete Worte die Wahrheit werde verkehrt werden (Kap. 2, 3); denen setzt er die Schrift entgegen, nämlich das feste prophetische Wort des Alten Testaments und das apostolische Augen- und Ohrenzeugnis von Jesu Christo, welches geschrieben steht in den Schriften des Neuen Testaments (Kap. 3, 16)." Chemnitz.

3. In V. 16 und den folgenden Versen liegt ein schlagendes Zeugnis für die Echtheit unsres Briefes. Stier sagt darüber: „Die Annahme, daß Worte, Lehren, Zeugnisse, wie sie der zweite Brief Petri von Anfang bis Ende enthält, aus dem eigenen Geiste eines Falsarius gekommen wären, daß solche Kraft und Erleuchtung, solche Zuversicht der Rede mit einem sogenannten frommen Betrug in

einer Seele habe zusammen bestehen können — daß dieser *μυθολόγος*, indem er so recht geflissentlich die Person des vor seinem Tode noch ermahnenden, bekennenden, weissagenden Apostels in einem „zweiten Brief" agiert, die Frechheit gehabt habe, sich von *σεσοφισμένοις μύθοις* ausdrücklich loszusagen, bei dieser Frechheit aber zugleich solche Gabe der Erkenntnis und kühn originellen Rede: — diese Hypothese widerspricht aller Psychologie christlichen Sinnes, und das aus ihrem christlichen Sinn offen zu bekennen, sollten sich die rechten Verteidiger der Echtheit nicht schämen."

4. Die Verklärung Jesu haben wir nicht bloß als ein wunderbares Zeugnis der göttlichen Sendung Jesu für seine Jünger, die seine Herrlichkeit sahen, zu betrachten, sondern auch als ein Siegel auf seine Herrlichkeit für ihn selbst. Siehe Stier, II, 198; Lange, Das Evangelium Matthäi 241; Beck, Lehrwissenschaft, I, 512.

5. De Wette findet es auffallend, daß der Verfasser in seiner Beweisführung V. 19—21 sich nicht auf die eigenen Reden des Herrn über seine Zukunft bei den Synoptikern berufe. Nach Kap. 3, 16 müsse er sie doch gekannt haben; er umgehe aber jene Reden nur darum, weil die in ihnen angekündigte schnelle Aufeinanderfolge der Zerstörung Jerusalems und der Zukunft Christi sich nicht bewährt habe. Diese Bemerkung gründet sich aber auf ganz falsche Prämissen, und es lag in dem Plane des Apostels, nicht auf Zeugnisse Christi selbst, die von den Spöttern bestritten werden konnten, von denen die Gegner jedenfalls keine hohen Gedanken hatten, sondern auf Zeugnisse von Augenzeugen über Christus hinzuweisen. — „Die Offenbarungsweise bei der Prophetie ist nicht immer die ekstatische, sie kann auch nur darin bestehen, daß das wollende, denkende, empfindende Geistesleben des Propheten im Zustande voller, wacher Selbstmacht von einer sanften, göttlichen Einwirkung gehoben und getragen wird, die er, was unerläßlich, von seinem Eigenwirken deutlich zu unterscheiden vermag" (Delitzsch, Psychol. 312).

6. Diejenigen, welche, wie manche Anhänger separatistischer Richtungen, die Weissagung so einseitig betonen, daß sie dieselbe neben oder über das Werk Christi stellen, beweisen, daß der Tag bei ihnen noch nicht angebrochen und der Morgenstern in ihren Herzen noch nicht aufgegangen sei. Allerdings soll man, wie Roos bemerkt, unter dem Vorwand, der Tag sei jetzt angebrochen, das prophetische Wort nicht verachten, sondern noch immer darauf achten, ob es schon Tag ist.

## Homiletische Andeutungen.

Des Apostels Losung ist das Wort seines Meisters: Ich muß wirken, so lange es Tag ist, ehe die Nacht kommt, da niemand wirken kann. — Die Nähe des Scheidens ein kräftiger Antrieb zum Wirken für den Herrn. — „Wer die Offenbarung ungläubig verachtet, fällt abergläubisch den Fabeln anheim, 2 Thess. 2, 11" (Besser). — Das Christentum etwas objektiv Gegebenes, von oben Geoffenbartes, himmelweit verschieden von allen menschlichen Einfällen, subjektiven Meinungen und eigenen Phantasiegebilden. — Das apostolische und prophetische Zeugnis zwei unbewegliche Pfeiler für die Wahrheit des Evangeliums. — Der Anbruch des Tages bei der Bekehrung des Sünders. — Wann geht der Morgenstern auf in den Herzen? — Der rechte Schlüssel zum Verständnis des prophetischen Wortes. — Das Geheimnis der wahren Schriftauslegung.

Starke: Die Lehrer sollen mit Lehren, Strafen, Ermahnen nicht ablassen (1 Tim. 4, 13). — Werdet nicht müde, einander zu ermahnen. Der vornehmsten guten Werke eines ist, Seelen aus dem Feuer erretten (Jak. 5, 19. 20). Die Gelegenheit ist täglich bei der Hand; man darf nicht bis morgen warten. — Nichts Gewisseres ist, als der Tod, nichts Ungewisseres, als die Zeit des Todes. Wohl dem, der täglich lebt, als wenn er heute noch sterben würde (Pred. 9, 12). — Es ist nicht zu leugnen, daß Gott aus besonderer Gnade manchem seine Todeszeit eröffnet, obgleich nicht durch eine unmittelbare Offenbarung, doch durch einen kräftigen Eindruck ins Herz; aber das geschieht unter Tausenden kaum oder gar nicht einem: Lieber! warte nicht darauf, rüste dich beizeiten. — Was Zuhörer von ihren Lehrern Gutes gehört und gesehen haben, sollen sie sich auch nach ihrem Tode noch zum thätigen Andenken dienen lassen (Hebr. 13, 7). — Wer Irrwischen nacheilet, der versinkt in Morast. Christen verwahren sich vor solchen Lichtern. Christus und sein Wort das wahre Licht auf unsern Wegen (Joh. 8, 31). — Wer Christum in andern verklären und das Verklärungsamt des Heiligen Geistes würdig führen will, der muß mit Christo, obgleich in einem geringern Grad und auf andere, doch wahrhaftige Art die Kraft und Herrlichkeit Christi selbst in sich erfahren haben und nach der Heiligen Schrift aus eigener Erfahrung reden können (2 Kor. 4, 6). — Wer sich durch den Glauben in Christo erfinden läßt, an dem hat Gott ein gnädiges Wohlgefallen, als an Christo selbst. Denn er ist uns so zur Gerechtigkeit gemacht worden, daß wir in ihm als die Gerechtigkeit selbst angesehen werden (2 Kor. 5, 21). — Mensch! der du von Natur dunkel und finster bist, laß dich durch den würdigen Gebrauch des göttlichen Wortes zu einem brennenden und scheinenden Licht machen, sonst wirst du das Licht des Himmels nicht sehen (Joh. 5, 35). — Was uns in dem prophetischen Worte noch dunkel ist, soll uns lauter Licht werden, wo nicht noch in dieser Zeit,

nach der Verheißung Dan. 12, 4. 9. 10, doch alsdann, wenn uns Christus, der rechte Morgenstern, an jenem großen Tage des Gerichts und zugleich des Lichts aufgehen wird (1 Kor. 13, 12). — Nicht genug, etwas aus Gottes Wort gelernt zu haben. Wie das Licht des Tages vom Morgen an immer heller wird, so muß auch die Erkenntnis Gottes und unsres Heilandes Jesu Christi wachsen und zunehmen. — Die Heilige Schrift widerspricht sich nicht. Scheint es gleich, es ist doch nicht so. Halte eins mit dem andern zusammen, du wirst die schönste Übereinstimmung finden. — Gott braucht zu seinem Dienste geheiligte Menschen, also daß die, welche seine Werkzeuge sein wollen, auch seine Tempel und Werkstätten sein müssen. — Gründlicher Beweis der Gottheit des Heiligen Geistes: er hat von zukünftigen Dingen durch die Propheten geredet, die großenteils in ihre Erfüllung gegangen; das ist aber allein ein Werk des allwissenden Gottes.

Gerhard: Keinem steht der Zugang zur Versöhnung mit Gott und zur Vergebung der Sünden offen, außer durch den Sohn (Jes. 42, 1): um Christi willen und durch ihn werden uns alle jene Wohlthaten zu teil. — Roos: Wehe dem, dessen Werke, Worte und Schriften noch nach seinem Tode andre sündigen machen. Wohl dem, dessen Werke, Worte und Schriften noch nach seinem Tode eine gute Frucht hervorbringen. Der Gnadenlohn eines solchen wird groß sein. — Lisco: Die Hirtentreue bis zum Tod. — Das Vermächtnis eines scheidenden Seelsorgers. — Der feste Grund der Reichsgenossenschaft.

Kapff: Der feste Grund unsers Glaubens. Dieser Grund beruht 1) auf den äußeren Zeugnissen der Apostel und auf den Wunderwerken Jesu; 2) auf den inneren Zeugnissen des Heiligen Geistes. — Staudt: Wie feste Schritte die Christen in ihrem Glauben thun können: 1) in dem, was von der Zukunft Jesu in das Fleisch abhängt; 2) in dem, was von der Zukunft Jesu zum Gericht abhängt. — Warum ist die Bibel uns ein heiliges Buch? a. weil sie von Gott kommt, b. weil sie von Gott handelt, c. weil sie zu Gott führt (K. Beck). — Wo der rechte Lebensgrund zu finden sei, aus dem die wahre Sterbensfreudigkeit erwächst: a. auf dem Boden der in Christo geoffenbarten Wahrheit, b. in der Verklärung Christi, c. in dem festen, prophetischen Worte (W. Hofacker). — Wie die ganze Schrift Alten und Neuen Testaments ein festes und gewisses Wort von Christo ist (Stier). — Die zwiefache Herrlichkeit Christi: a. bei seinem ersten, b. bei seinem zweiten Kommen (K. Beck).

## Kap. 2, 1—10.

Inhalt: Warnung vor den falschen Propheten mit Hinweisung auf ihre unausbleibliche Strafe an drei Beispielen.

1 Es standen aber auch falsche Propheten im Volke auf, wie auch unter euch sein
werden falsche Lehrer, welche heimlich einführen werden selbsterwählte Lehren des Ver-
derbens, und indem sie den Herrn, der sie erkauft hat, verleugnen, über sich selbst ein
2 schnelles Verderben herbeiführen. *Und viele werden ihren Ausschweifungen nachgehen,
3 um deren willen der Weg der Wahrheit gelästert werden wird, *und in Geiz gefangen
werden sie mit erdichteten Reden Gewinn von euch suchen, für die das Gericht von alters
4 her nicht säumt, und deren Verderben nicht schlummert. *Denn wenn Gott der Engel,
welche gesündigt haben, nicht verschonte, sondern sie in Banden der Finsternis zur Hölle
5 hinabstieß und dahingab, um zum Endgericht aufbewahrt zu werden, *und wenn er
der alten Welt nicht verschonte, sondern [nur] Noah, den Herold der Gerechtigkeit, selbacht
6 bewahrte, als er die Wasserflut über die Welt der Gottlosen hereinbrechen ließ, *und
wenn er die Städte Sodom und Gomorrha zu Asche brannte und zum Umsturz verur-
teilte, indem er ein Warnungsbeispiel aufgestellt hat für die, die ins künftige gottlos sein
7 würden, *und wenn er den gerechten Lot errettete, der von dem unzüchtigen Wandel
8 der Unbändigen geplagt wurde; *denn beim Sehen und Hören erweckte der Gerechte,
indem er unter ihnen wohnte, Tag für Tag seine gerechte Seele zum Schmerz über ihre
9 sittenlosen Thaten; *so weiß der Herr die Frommen aus der Versuchung zu retten, die
10 Ungerechten aber auf den Tag des Gerichts zur Strafe zu bewahren; *allermeist aber
die, welche in Befleckungsgier dem Fleische nachgehen und die Herrschaft verachten.

### Exegetische Erläuterungen.

1. Zusammenhang: Hatte der Apostel zur Achtsamkeit auf die Prophetie der Schrift ermuntert (Kap. 1, 19), so warnt er jetzt vor den falschen Propheten, welche er näher charakterisiert, und auf deren schreckliches Ende er hinweist. Wie er im ersten Brief öfters an Worte des Herrn sich anschließt, so hat er hier ohne Zweifel Stellen wie Matth. 24, 11. 12:

7, 15: „Sehet euch vor vor den falschen Propheten" vor Augen. Den Übergang macht er mit Erinnerung an die falschen Propheten in Israel, damit die Gläubigen, an die er schrieb, über das Auftreten der Irrlehrer nicht bestürzt werden möchten. Auch Paulus hatte von solchen Irrlehrern geweissagt (Apostg. 20, 29. 30). In den Briefen an den Timotheus und Titus, im ersten Brief Johannis und in der Offenbarung, besonders aber im Brief Judä ist von diesen Verführern die Rede. In diesen Schriften werden sie meist als schon vorhanden beschrieben.

2. **Es standen aber auch falsche Propheten auf — des Verderbens.** Neben jenen heiligen Gottesmännern waren im Volke Israel auch falsche Propheten, wie die Geschichte Ahabs zeigt, wie namentlich die Bücher der Propheten Jeremias und Ezechiel beweisen, wie V. 15 in Bileam ein Beispiel angeführt ist. Das Wort *ψευδοδιδ.* kommt sonst im Neuen Testament nicht vor; es ist dem *ψευδολόγος* 1 Tim. 4, 2 und *ψευδοπροφ.* nachgebildet. — „Nicht ein Prophet oder Lehrer, der Lügen prophezeit oder lehrt, sondern einer, der gar nicht Prophet ist, und es doch lügnerisch vorgibt, vergl. 2 Kor. 11, 13; Offenb. 2, 2" (Dietlein). — *Παρεισάξουσι*, nicht herzubringen, sondern neben und heimlich einführen. Im Brief Judä steht ein entsprechender Ausdruck: *παρεισέδυσαν*, sie schlichen sich neben ein durch eine falsche Thüre. Bengel: „neben der heilsamen Lehre von Christo". — *Αἵρεσις* von *αἱρέω*, eine Lehrart, Schule, Sekte. Im neuen Testament von den sich untereinander bekämpfenden religiösen Parteien des späteren Judentums (Apostg. 5, 17; 15, 5; 26, 5), im schlimmen Sinne Kap. 24, 5. 14; 28, 22. So besonders Tit. 3, 10 „einen ketzerischen Menschen meide". Es bedeutet eine selbsterwählte Abweichung von den reinchristlichen Glaubensgrundsätzen, welche zu Spaltungen in der Kirche führt. Vergl. Herzog: Encyklop. Häresie. — Durch den Zusatz *ἀπωλείας* verstärkt Petrus das, was schon im Begriff der *αἵρεσ.* liegt. Nicht alle Häresien sind gleich verderblich, nicht alle führen so entschieden ins Verderben.

3. **Und indem sie den Herrn — herbeiführen.** Die beiden Participialsätze *τὸν ἀγοράσ. αὐτοὺς δεσπ. ἀρνούμενοι* und *ἐπάγοντες ἑαυτοῖς ταχ. ἀπώλειαν* sind an sich leicht verständlich. Der erste weist auf die Verschuldung der falschen Lehrer, der zweite auf das Geschick, dem sie verfallen, hin. Aber das vorausgehende *Καί* ist störend und will sich nicht fügen, mag man es mit „auch" oder „sogar" oder „und zwar" übersetzen. Winer übersetzt: „welche einführen werden verderbliche Sekten, indem sie auch, den Herrn verleugnend, sich selbst schnelles Verderben zuziehen". Andere: indem sie sogar den Herrn verleugnend ꝛc. Übersetzt man aber, um *καίin* seiner gewöhnlichen Bedeutung zu lassen: es werden unter euch sein falsche Lehrer, welche selbsterwählte ... einführen und Verleugner des Herrn, der sie erkauft hat, die über sich ꝛc., so ist schwer zu sagen, weshalb der Apostel diese nähere Bezeichnung der falschen Lehrer nicht gleich an *ψευδοδιδάσκαλοι* angeschlossen, sondern durch Zwischeneinschiebung des *οἵτινες* den Schein erweckt, als wolle er zu der einen Klasse der *ψευδοδ.* eine zweite hinzufügen. Auf alle diese von Künstelei nicht freizusprechenden und zuletzt doch nicht befriedigenden Versuche verzichtend, gehen wir davon aus, daß wenn auf den Satz mit *οἵτινες* ein *καί* folgt, man statt des partic. *ἐπάγοντες* das verb. finit. erwartet: *ἐπάξουσιν*, und nehmen, da diese Erwartung sich nicht erfüllt, eine durch den vorhergehenden Participialsatz veranlaßte Abirrung von der Konstruktion an, womit alle Anstände gehoben sind. — **Den Herrn, der sie erkauft hat.** *δεσπότης* bedeutet einen unumschränkten Herrscher, der über seine Unterthanen als über Leibeigene gebietet. Von Gott dem Vater kommt es vor Luk. 2, 29; Apostg. 4, 24; Offenb. 6, 10. In unsrer Stelle geht es des Beisatzes wegen auf Christus vergl. Jud. 4 und Offenb. 1, 8, wo Jesus Christus der All-Herrscher heißt. Der Ausdruck paßt zu *ἀγοράζειν* besser als *κύριος*. Für *ἀγοράζ.* steht 1 Petri 1, 18 *λυτροῦσθαι*, wobei das unendlich wertvolle Lösegeld angegeben ist, sonst *ἐξαγοράζειν*, heraus erkaufen (Gal. 3, 13; 4, 5; Epheſ. 5, 16; Kol. 4, 5). Das einfache *ἀγοράζ.* 1 Kor. 6, 20; Offenb. 5, 9; 14, 3. 4. Calov: „Das Lösegeld ist Christi Blut (Matth. 20, 28). Der, dem es bezahlt worden ist, ist Gott, der uns vorzugsweise gefangen hielt, während der Teufel nur sein Kerkermeister ist, aus dessen Hand uns Christus befreite (Epheſ. 5, 2; Hebr. 9, 14). Gott hat kraft seiner Gerechtigkeit ein Lösegeld für unsre Befreiung verlangt; kraft seiner Barmherzigkeit hat er den Lösepreis angenommen, der für uns von Christo bezahlt wurde". — Gerlach sagt: „Diese Irrlehrer waren schon Christen geworden, hatten schon die seligmachende Wirkung der Erlösung erfahren, waren aus dem Dienste des Teufels im Juden- oder Heidentume in Christi Dienst wirklich übergegangen". Man kann dafür V. 21 anführen. Allein *ἀγοράζειν* wird sonst überhaupt von der stellvertretenden Genugthuung Christi gebraucht, welche sich auf alle Men-

schen, somit auch auf diese Irrlehrer erstreckt, nicht von der erfahrenen Wirkung derselben nach Calvin (vergl. 1 Tim. 2, 6; Ephes. 5, 2; Hebr. 9, 14). Gerhard gebraucht das Bild von einem christlichen Herrscher, der zur Loskaufung von Gefangenen dem türkischen Kaiser ein Lösegeld bezahlt. Jene Gefangenen sind wahrhaftig losgekauft, wenn sie auch die Wohlthat der Befreiung nicht annehmen, sondern in ihren Banden bleiben. — **Sie leugnen den.** Ihre Gottlosigkeit ist um so größer, weil sie ihren höchsten Wohlthäter verleugnen, in dessen Dienst und Bekenntnis sie freudig sterben sollten. Die Art des Verleugnens ist nicht näher angegeben. Bengel fügt hinzu: „Durch Lehre und Werke". Es ist vielleicht dasselbe Leugnen gemeint, wie bei den Irrlehrern (1 Joh. 2, 23; 4, 2; 5, 12; 2 Joh. 7. 9), die Leugnung des geschichtlichen Christus, der Gott und Mensch in einer Person ist, wie dies später von den Gnostikern zu einer antichristischen Lehre ausgebildet wurde mit zum Teil höchst gefährlichen praktischen Konsequenzen. — Ihr Leugnen kann sich namentlich auch auf die Kraft seines Opfertodes bezogen haben und auf seine königliche Macht über uns als über seine Leibeigenen. — *Ταχινὴν ἀπώλειαν*; *ἀπ.* Untergang, Versinken in zeitlichen und ewigen Tod. Dies wird ein plötzliches sein (vergl. Kap. 1, 14); sie werden ein Ende nehmen mit Schrecken (Ps. 73, 19). Das Verderben wird sie schnell überfallen (1 Thess. 5, 3), wie die Zukunft Christi eine plötzliche sein wird (Matth. 24, 39).

4. **Und viele werden — nachgehen.** Vergleiche Matth. 24, 11. 12; 2 Tim. 2, 17. Irrlehren, besonders solche, welche dem Fleische freien Raum lassen, haben eine ansteckende Kraft. — *Ἀσελγείαις*[1]), Ausschweifungen, Zügellosigkeiten, Unzuchthandlungen. Eine falsche Freiheitslehre war nach V. 19 das Evangelium dieser Irrlehrer. Sie verwechselten christliche Freiheit mit zügelloser Willkür. Die frech antinomistische Richtung, die wir im zweiten Jahrhundert bei den Karpokratianern und andern Gnostikern antreffen, reicht mit ihren Wurzeln in die Mitte des ersten Jahrhunderts hinein. „Die Hoffahrt falscher Geistlichkeit und die Versunkenheit in zügellose Fleischlichkeit ging bei solchen Hand in Hand" (Gerlach). — Es ist eine grobe Befangenheit von de Wette, wenn er bemerkt: „daß hier *αἱρέσεις* jetzt auf einmal *ἀσέλγειαι* genannt werden, erklärt sich nur aus Jud. 4."

[1]) So ist mit Griesbach u. a. zu lesen, nicht *ἀπωλείαις*.

5. **Um deren willen der Weg der Wahrheit gelästert werden wird.** *δι' οὓς*; das Relativ ist auf die Verführten zu beziehen. Der Weg der Wahrheit ein alttestamentlicher Ausdruck (vergl. 1 Mos. 24, 48; Ps. 139, 24; Jer. 18, 15; Amos 8, 14). Die rechte Weise der Gottesverehrung und des Gottesdienstes. So Apostg. 19, 9. 23. Was ein Weg für einen Reisenden ist, das ist die wahre Religion für uns Menschen. Verlästert wird sie draußen unter den Heiden und Weltmenschen, indem diese die Sünden falscher Christen dem Christentum selbst zur Last legen. „Es heißt bei solchen: Sehet, was die christliche Religion für Früchte erzeugt! Ist schon der Schluß falsch, so ist er doch schädlich, weil er diejenigen, die ihn machen, in der Abneigung gegen die Wahrheit, ja gegen Christum selbst, befestigt" (Roos). — Dieses Lästern hat Petrus im 1. Brief 4, 14 und Paulus Röm. 2, 24 (vergl. Jak. 2, 7) im Auge.

6. **Und in Geiz gefangen — suchen.** *ἐν πλεονεξίᾳ*; es ist nicht allein die Geldgier, sondern auch die Luft- und Ehrgier gemeint. Das *ἐν* ist bezeichnend; es drückt das Versunken- und Gefangensein darin aus. — *Πλαστοῖς λόγοις* wieder ein eigentümlicher Ausdruck bei Petrus, mit trügerisch ersonnenen, erdichteten Reden (vergl. Kap. 1, 16; Röm. 16, 18). Vielleicht sind auch erdichtete Geschichten über das Leben Jesu und der Apostel gemeint. — *Ἐμπορεύεσθαι*, Handel treiben (Jak. 4, 13), etwas als Ware einführen, mit etwas handeln; dann einen Profit machen, gewinnsüchtig handeln, betrügen, täuschen (vergl. Hos. 12, 1; Spr. 3, 14), etwas erhandeln und mit etwas handeln, wird durch den Accusativ ausgedrückt. Winer S. 255 führt aus Josephus an *ἐμπορ. τὴν ὥραν τὴν τοῦ σώματος* mit der Schönheit des Leibes Handel treiben; ferner aus Philo: *ἐνεπορεύετο τὴν λήθην τῶν δικαστῶν*, er profitierte von der Vergeßlichkeit der Richter. Daher neigt sich Winer zu der Erklärung: Sie werden Gewinn von euch zu ziehen suchen, ihren Profit an euch machen, oder, wie Dietlein übersetzt: euch beschachern. Burger: sie bringen erdichtete Lehren zu Markt und lassen sich dafür bezahlen (1 Tim. 6, 5; Tit. 1, 11).

7. **Für die das Gericht — nicht säumt,** *οἷς τὸ κρίμα ἐκπαλαι*. De Wette glaubt *κρίμα* und *ἐκπαλαι* zusammen nehmen zu müssen, wie wenn es hieße, das längst beschlossene und vorhergesagte Gericht (Jud. 4); denn mit dem Zeitwort verbunden würde es einen Widerspruch bilden: ein schon längst eilendes Gericht! Dietlein verteidigt diesen Sinn, indem er sagt, sowohl die Verheißun-

gen, als die Drohungen seien, obwohl die letzte Erfüllung lange ausbleibe, von längst her in beständiger Erfüllung begriffen (Kap. 3, 9). So kann es jedoch der Apostel hier nicht meinen, der von *ταχινὴ ἀπώλεια* spricht, sondern der Sinn ist: welcherlei Leuten nach alter Erfahrung das Gericht nicht säumt. Die de Wettesche Erklärung ist in jedem Fall unstatthaft; es müßte *ἔκπαλαι* dem *κρίμα* voran stehen.

8. **Und deren Verderben nicht schlummert.** Ein origineller, dem Petrus eigentümlicher Ausdruck. Sonst wird er nur von Menschen gebraucht, wie Huther eine Stelle aus Plato anführt: *μηδὲν δεῖσθαι νυστάζοντος δικαστοῦ*. Gerlach: „Die Strafgerichte leben in Gottes unveränderlichem Ratschlusse und brechen zur bestimmten Zeit hervor, und die einzelnen, welche die Geschichte aufweist, zeigen uns, was allen bevorstehe. Gott wacht als Richter, während er zu schlafen scheint, sie aber, die Abtrünnigen, schlafen den Schlaf der Sicherheit, während sie in ungestörter Thätigkeit und Regsamkeit zu wachen scheinen.“ — Hugo bezieht den Ausdruck auch auf die Gewissensbisse, die schon ein Stück der Hölle seien, bei Gerhard S. 195.

9. **Denn wenn Gott — nicht verschonte.** Es folgen zur Erläuterung des *ἔκπαλαι* drei Beispiele, in denen sich die strafende Gerechtigkeit Gottes neben der rettenden augenscheinlich offenbarte. — *Εἰ γάρ*. Winer, de Wette u. a. nehmen hier ein Anakoluthon an; der Nachsatz aber auf die drei Vordersätze ist in V. 9 enthalten; er ist nur allgemeiner ausgedrückt, als man erwarten sollte, indem zugleich auf die Erweisung der Gerechtigkeit Gottes gegenüber den Frommen Rücksicht genommen ist. — **Nicht verschonte.** Bengel: „Es wird das strenge Gericht gegen diejenigen angedeutet, von denen man denken möchte, sie werden verschont worden sein.“ Man muß sich den Satz so ergänzen: Wenn er des Höherstehenden und Würdigeren nicht verschont hat, so wird er noch viel weniger des Geringeren schonen. — **Die gesündigt haben.** Im Brief Judä V. 6 wird hinzugefügt: Die ihr Fürstentum nicht bewahrten, sondern verließen ihre eigene Behausung, oder nach Stier: die ihre ursprüngliche, rechte Herrschaft und Würde verließen (vergl. Joh. 8, 44). Dietlein meint aus einem unstichhaltigen Grunde, V. 4 und 5 gehören zusammen, und Petrus trete somit als Autorität dafür ein, daß das, was 1 Mos. 6, 2 erzählt wird, auf Engel, nicht auf Sethiten bezogen werden müsse. Er meine vorzugsweise jene letzte Äußerung der entwickelten Sünde, als sie mit den Menschentöchtern in Geschlechts-Gemeinschaft traten. Was die Stelle 1 Mos. 6 betrifft, so vermögen wir nicht von der Ansicht abzugehen, daß dort von der Vermischung der Sethiten und Kainiten die Rede ist, vergl. Luk. 20, 34—36 (Dettinger, Tübinger Zeitschrift 1835, 1; Evangelische Kirchenzeitung 1858, Nr. 29). Der Ausdruck *ἁμαρτησ. ἀγγ.* in unsrer Stelle wäre wohl nie anders als auf den ersten Sündenfall in der Geisterwelt gedeutet worden, wenn man nicht in der entsprechenden Stelle Jud. 6. 7 geglaubt hätte, eine Beziehung auf eine *πορνεία* der Engel finden zu müssen. Diese Ansicht beruht aber auf einer falschen Erklärung des *τούτοις*, das nicht auf die vorher erwähnten Engel, sondern ganz natürlich auf die Einwohner von Sodom und Gomorrha zu beziehen ist, darum das Maskul. *τούτ*. So Keil. In der Evangelischen Kirchenzeitung wird geltend gemacht, *ἐκπορν.* komme nur von solcher Unzucht vor, wodurch ein bestehendes Band verletzt werde. In 1 Mos. 6 sei von der Ehe die Rede, wie denn auch V. 3 der Engeldeutung ganz ungünstig ist. Engel bedeuten allerdings (gegen Stier) auch bisweilen gefallene Engel (1 Kor. 6, 3). Judas dürfe nicht aus dem Buch Henoch erklärt werden, welches zur Zeit der Abfassung des Briefes wahrscheinlich noch gar nicht vorhanden gewesen sei (?). Hiernach kann das Sündigen der Engel in unsrer Stelle nur von dem Abfall Satans und seiner Genossen (1 Joh. 3, 8. 10) verstanden werden. Anders erklären es Kurtz, Delitzsch u. a., während Keil (Lutherische Zeitschrift, 1855, 2) mit gewichtigen Gründen unsere Auffassung von 1 Mos. 6 und 2 Petri 2, 4 verteidigt. Die Engeldeutung findet sich bei Justin, Athenagoras, Cyprian u. a.; auch in der syrischen Kirche, in der helleniſtischen und palästinischen Synagoge; die Sethitendeutung im Mittelalter, aber auch früher bei Julius Afrikanus, Ephräm Syrus u. a., ferner bei Luther, Melanchthon, Calvin.

10. **Sondern sie — dahin gab,** *σειρά*, von *εἴρειν* flechten, ein Seil, Band, Schlinge, Strick, nicht Kette. Bei Judas (V. 6) steht dafür *δεσμός*, Fessel, Band, Strick. — **Bande der Finsternis.** Im Buch der Weisheit heißt es bei der Beschreibung der ägyptischen Plagen Kap. 17, 18, *ἁλύσει σκότους ἐδέθησαν*, sie waren durch unauflösliche Bande der Finsternis gebunden. Wie hier die Bande nur ein Bild sind für die bannende Macht der Finsternis, so ist es ohne Zweifel auch in unsrer Stelle. Daher Bengel: „Die Finsternis selbst hält sie gebunden und ist für sie wie eine Kette.“ Judas umschreibt es weiter V. 6,

mit immerwährenden Banden hat er sie unter das Dunkel (gebunden) bewahrt. In beiden Stellen ist der Ausdruck ζόφος gebraucht, nicht σκότος für tiefe, äußerste Finsternis. Jud. 13 steht beides zusammen zur nachdrücklichsten Verstärkung. Sind nun aber gleich die Bande hier nicht eigentlich zu nehmen, so ist doch das Dunkel nicht allein von der Finsternis ihrer Bosheit, sondern von einem reellen Dunkel, und die Haft, in der sie sich befinden, von einer wahrhaftigen Haft zu verstehen. Nur ist, wie Bengel bemerkt, diese Haft der bösen Engel noch eine vorläufige, und die Knechte der Hölle können auch noch auf der Erde verweilen (Luk. 8, 31; Ephes. 2, 2; Apostg. 5, 3; 13, 10), ähnlich wie Kriegsgefangene sich manchmal auch außer dem Ort ihrer Gefangenschaft ergehen dürfen. — *Ταρταρώσας.* Wieder ein dem Petrus eigentümlicher Ausdruck, der auch bei den Septuag. nicht vorkommt. Im Klassischen bedeutet es, wie Grotius richtig erklärt, in den Tartarus hinabwerfen, nicht zum Tartarus verurteilen. Auch τάρταρος kommt sonst weder im Neuen Testament, noch bei den Septuag. vor; er war bei den Griechen der unterste Ort in der Erde, voll Dunkel und Kälte, nicht ein Ort in der Luft, wie Grotius mit Berufung auf Plutarch meinte. So auch Tertullian, Chrysostomus, Hieronymus, Augustin, Theodoret. Es ist = ἄβυσσος, während ᾅδης den Aufenthaltsort der Toten überhaupt bezeichnet, und γέεννα den schlußgerichtlichen Strafort, die Feuerhölle anzeigt (Offenb. 20, 10. 14; Matth. 25, 41). Also der vorläufige Haftort und Zustand für die Geister, ähnlich wie der Scheol für die Menschen. — *Παρέδωκε* verbindet Huther mit *σειραῖς*. Die Satzverbindung scheint am einfachsten die zu sein, daß ταρταρ. mit σειρ. zusammengenommen wird. De Wette nimmt an, daß ταρτ. den Begriff des Fesselns einschließe. Er übergab sie, „wie ein Richter einen Gefangenen den Dienern übergibt, Offenb. 20, 2" (Bengel).

11. **Um zum Gericht aufbewahrt zu werden.** *εἰς κρίσιν τηρ.*[1]) ist zusammenzunehmen. Es ist wohl schon ein Gericht über sie ergangen, aber das Schlußgericht steht ihnen noch bevor (vergl. Matth. 8, 29; Offenb. 20, 10; Jak. 2, 19). Im Brief Judä heißt es erweiternd: zum Gericht des großen Tages. *Τηρουμένους* als solche, welche jetzt aufbewahrt werden (Winer 405). — „Sie können sich aus ihrer Finsternis so wenig als ein Gefangener aus seinen Ketten herausarbeiten" (Roos). Die Engel sind demnach in einen Zustand versetzt, der zu ihrem schöpfungsmäßigen das gerade Gegenteil bildet: aus lichter Höhe in finstre Tiefe, aus Freiheit in enge Verwahrung, und warten da ihres endgültigen Urteils (Burger).

12. **Und wenn er — bewahrte.** Das zweite Beispiel, das wir bei Judas nicht finden, ist von der Sündflut hergenommen. — **Der alten Welt,** der Urwelt. Dietlein: „nicht schlechtweg die vorsündflutliche Menschheit; — es schließt die unpersönliche Schöpfung, so weit sie jene Urmenschheit umgab und gleichsam als ihr Leib sowohl ihr Verderben als ihre Strafe teilte, ein." — *Ὄγδοον Νῶε.* Wie 1 Petri 3, 20 die kleine Zahl der Geretteten dem Petrus wichtig ist, so hier Noah mit seinem Weibe, drei Söhnen und drei Schwiegertöchtern (vergl. über diesen Gebrauch der Ordinal-Zahlen Winer S. 287). „Den acht Seelen steht entgegen die so zahlreiche Welt der Gottlosen" (Bengel). In der Reihe der Urväter ist Noah der zehnte. Man darf daher hier nichts Prophetisch-Symbolisches suchen. Es soll damit nur ein Wink gegeben werden, wie klein zu aller Zeit die Zahl derer sei, die gerettet werden. — **Herold,** Prediger **der Gerechtigkeit.** Er stellte sich der Welt entgegen, verkündigte ihr ihre Ungerechtigkeit und ihr Verderben und forderte zur Sinnesänderung und Umkehr auf. — *Δικαιοσύνη.* Huther: „hier nicht = Glaubensgerechtigkeit, sondern im alttestamentlichen Sinne = die im Gehorsam gegen den göttlichen Willen sich beweisende Frömmigkeit."

13. **Als er die Wasserflut — hereinbrechen ließ.** *κατακλυσμόν* von *κατακλύζω*, Überschwemmung, Ergießung der Meere (vergl. Kap. 3, 6. מבּוּל 1 Mos. 6, 17). — *Ἐπάξας,* was hier auf göttliches Wirken zurückgeführt wird, erscheint Kap. 2, 1 als menschliche Schuld. Beides ist als vereinigt zu denken.

14. **Und wenn er die Städte Sodom und Gomorrha** u. s. w. Das dritte Beispiel ist der Untergang von Sodom und Gomorrha (vergl. Jud. 7). — *Τεφρῶν* von *τέφρα*, zu Asche brennen. — *Καταστροφῇ κατέκρινεν.* Dietlein u. a. übersetzen: er verurteilte sie thatsächlich durch Umkehrung. Wir möchten die Erklärung de Wettes und Huthers vorziehen: zur Zerstörung, wie *κατακρίνειν θανάτῳ*, Matth. 20, 18; Mark. 10, 33. — *Καταστροφή,* vergl. 1 Mos. 19, 29; Septuag.; 2 Tim. 2, 14. Judas fügt einen erweiternden Beisatz hinzu: V. 7. — *Ὑπόδειγμα*

[1]) Dietlein zieht die andere Lesart *τετηρημένους* vor = als solche, die dereinst aufbewahrt gewesen sein sollten? Lachmann: *κολαζομένους τηρεῖν.*

τεθεικώς = παράδειγμα. Bei Judas δεῖγμα, Beweis, Probe, Bild, Gleichnis, wodurch etwas gezeigt wird (vergl. Jak. 5, 10; Hebr. 4, 11; 8, 5; Joh. 13, 15). Seltsamerweise erklärt es Dietlein aus einer Vorneigung des Petrus für das ὑπό. Das Perfekt steht mit großem Nachdruck, wie es sonst von einer abgeschlossenen Handlung vorkommt, welche als in ihren Wirkungen fortdauernd gedacht wird (Winer S. 313). Bengel: „Es war ein unwiderlegliches Denkmal Gottes und des göttlichen Gerichts." — Vielleicht hat Petrus bei diesen Worten auf 3 Makk. 2, 5 Rücksicht genommen.

15. **Und wenn er den gerechten Lot errettete** u. s. w. Καταπονούμενον, vergl. Apostg. 7, 24, καταπον., abmatten, beläftigen, plagen. Es ist mit ὑπὸ τῆς — ἀναστρ. zu verbinden. Andere beziehen ὑπὸ zu ἐρύσατο aus der Gewalt des schlechten Wandels heraus, unter dessen Einwirkung er hingegeben war (Winer S. 442). — Ἐν ἀσελγείᾳ ἀναστροφῇ, vergl. 1 Petri 1, 17. — Ἄθεσμος von θεσμός, ein gesetzloser, ruchloser Mensch, ein Antinomist; Bengel: „der gegen die Natur sündigt," Gerhard: „der sich weder um Recht noch Gesetz bekümmert." Es kommt nur noch Kap. 3, 17 vor.

16. **Denn beim Sehen und Hören erweckte der Gerechte** u. s. w. Es folgt in einem Zwischensatz die Erklärung des καταπον. Man sollte erwarten: die Gottlosen quälten seine Seele; statt dessen heißt es: Er, der Gerechte, quälte seine gerechte Seele. Βλέμμ. καὶ ἀκ. ist mit ἐβασάν. zu verbinden. Wohin er sich wendete, wo er hinsah und hinhörte, so erweckte er in sich den Schmerz über dieses Sündenleben. Es ist ähnlich zu verstehen, wie wenn es von Jesus heißt: ἐτάραξεν ἑαυτόν, Joh. 11, 33. Dietlein: „Der Schmerz über die eigene und die allgemeine Sünde soll kein nur empfundener, sondern ein durch Hinwendung zu Gott von der Seele selbst gewirkter sein." Die passive Seite des Schmerzes ist in καταπον. ausgedrückt. Beda verbindet δίκαιος mit βλέμμ. κ. ἀκοῇ, gerecht, sofern er durch Ansehen und Anhören sich nicht verführen ließ. — Ἀνόμοις ἔργοις bezeichnet das Objekt, worüber er sich quälte.

17. **So weiß der Herr — zu bewahren.** Der Nachsatz ist so ausgedrückt, daß aus den angeführten Beispielen das Resultat nicht bloß mit Rücksicht auf die Gottlosen, sondern auch mit Rücksicht auf die Gerechten gezogen wird. — Οἶδε. Das Wissen und Können ist hier als eins gefaßt. — Κύριος, hier Gott der Vater nach V. 4. — Εὐσεβεῖς, die wie Noah und Lot im Glauben an den lebendigen Gott wandeln. **Aus der Versuchung,** vergl. 1 Petri 1, 6; 4, 12; Matth. 6, 13; 26, 41; Luk. 8, 13; Apostg. 20, 19; 1 Kor. 10, 13; 1 Tim. 6, 9; Hebr. 3, 8; Jak. 1, 2; Offenb. 3, 10. — **Erretten,** vergl. Jer. 39, 11. 18; 45, 5; 2 Mos. 18, 10. — Κολαζομένους τηρεῖν. κολ. nehmen einige für das Futurum. Winer bemerkt, dies sei nicht nötig, da schon in τηρεῖν εἰς ἡμέρ. der Begriff der Zukunft liege. Es scheint indes absichtlich das Präsens gewählt, um anzuzeigen, daß ihre Strafen schon vor dem Schlußgericht den Anfang genommen haben (vergl. V. 4). —

18. **Allermeist aber die, welche — dem Fleische nachgehen.** Bei Judas in V. 7 wird auf jene Städte bezogen, was hier von den Irrlehrern steht. Es heißt πόλεις — ἐκπορνεύσασαι καὶ ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας. Dann wird V. 8 von den Irrlehrern gesagt: auf gleiche Weise beflecken diese — das Fleisch. Vergleicht man beide Stellen genau, so stellt sich die bei Judas als eine Erweiterung und nähere Erklärung der unsrigen heraus. Das ἐκπορνεύειν erklärt Stier mit Rücksicht auf den nachfolgenden Ausdruck durch: ausschweifend, aus Regel und Ordnung, über die Grenze der Natur hinaushuren. Das ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρ. geht offenbar neben den Unzuchtsgreueln, von denen 1 Mos. 19, 5 und Röm. 1, 27 die Rede ist, auf die schrecklichen, sodomitischen Sünden, wovon 3 Mos. 18, 22—24 als von Greueln der Heiden Kanaans steht. Unsere Stelle dagegen hält sich im allgemeinen: sie suchen ihre Weide in dem Fleische, in allerlei Wollustsünden, sie gehen in schändlichen Lüsten nach jedem Fleische. — **In Befleckungsgier.** Ἐπιθ. μιασμοῦ, nicht wie Dietlein will: in Lust, welche Befleckung ist, auch nicht wie Huther: in Begierde nach unreinem, befleckendem Genusse, denn wo heißt μιασμός befleckender Genuß? Es bedeutet: Verunreinigung, Vermischung, und man hat dabei an jenes πάθος ἐπιθυμίας, jene Seuche der Gier zu denken, wovon 1 Thess. 4, 5 steht (vergl. Röm. 1, 24—27; Ephes. 4, 18. 19). Μιασμός wieder ein dem Petrus eigentümlicher, sonst im Neuen Testament nicht vorkommender Ausdruck. Die Schilderung dieser Irrlehrer erinnert an die Bileamiten und Nikolaiten in der Offenbarung Johannis 2, 14. 15. 20. 24, in denen wir einen Stamm der vielgestaltigen Gnosis des zweiten Jahrhunderts erkennen (vergl. Hug, Einleitung zum Neuen Testament). Daß Petrus aus dem Futurum ἔσονται V. 1 jetzt in das Präsens übergeht, dürfen wir nicht mit de Wette zu einem Verdachtsgrund gegen die Echtheit des Briefes wenden. Es erklärt sich

teils aus der gehobenen prophetischen Gemütsstimmung des Apostels, da er als ein *φερόμενος ὑπὸ πνεύματος ἁγίου* in dem Feuer der Rede und in der ganzen Darstellung erscheint (vergl. Kap. 1, 22), teils daraus, daß die Anfänge jener betrübten Erscheinungen schon sich regten. Ein Fälscher von der Begabung, wie der Brief sie voraussetzt, würde seinen eingenommenen Standpunkt (V. 1) konsequent festgehalten haben.

19. **Und die Herrschaft verachten.** Das erste Kennzeichen jener Irrlehrer war Verleugnung Christi (Kap. 2, 1), das zweite ist Habsucht (V. 3), das dritte zügellose Fleischesgier (Kap. 2, 10), das vierte ist ein die Herrschaft verachtender Übermut. *Κυριότητος καταφρον.* Im Brief Judä V. 8 heißt es: *κυριότητα ἀθετοῦσι*, was noch weiter geht als *καταφρ.* und die Folge von diesem ist. *κυρ.* ist allgemein zu nehmen: alle und jede Herrschaft, alles, was Herr heißen und sein soll, alle göttliche und menschliche Autorität. So Stier. An die Herrscherwürde Christi allein darf man nicht denken, indem davon schon V. 1 die Rede war. Dietlein bezieht es auf göttliche und übermenschliche Mächte (vergl. Ephes. 1, 21; Kol. 1, 16; 2, 18), Calvin auf die irdischen Obrigkeiten. Huther versteht es von dem göttlichen Wesen selber, sofern in diesem alle Macht und Herrschaft beruhe, *δόξαι* aber von den dasselbe umgebenden Herrlichkeitsstrahlen, indem er sich auf das Buch Henoch beruft. In der 3. Auflage nimmt er jedoch diese Ansicht als einen zu unbestimmten Begriff mit Recht zurück und versteht darunter diabolische Mächte oder böse Engel (S. 260).

### Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Wir dürfen nicht glauben, jene Irrlehrer seien auf theoretischem Wege von der Verleugnung der Erlösungsgnade und der Herrscherstellung Christi aus in ihren sittlichen Libertinismus und in ihre Ausschweifungen hineingeraten; sondern der gewöhnliche psychologische Gang ist der, daß zuerst das Herz verderbt ist, der Wille an die Sünde verkauft und dann der Verstand verfinstert wird.

2. Die V. 4 gegebenen Aufschlüsse über die Engel schließen sich an die allgemeine biblische Lehre von den Engeln an und dürfen nicht den Verdacht des Apokryphischen bei uns erregen. Sie beruhen ohne Zweifel auf besonderen Offenbarungen.

3. Es ist merkwürdig, wie ähnliche widerchristische Erscheinungen, die im Anfang den Grund der Kirche umzustoßen drohten, sich in unserer Zeit erheben. Stier weist besonders auf die um sich greifenden schrecklichen Lehren von Freiheit des Fleisches und auf die unter den Gottlosen unserer Tage finster einherschleichenden Sünden, vornehmlich auf die Selbstbefleckung hin.

### Homiletische Andeutungen.

Die Geschichte der Gerichte Gottes eine ernste Lehrmeisterin für alle Zeiten. — Der große Trost in der Lehre von der Allgemeinheit der Erlösung. — Es ist nicht genug, die gesunde Lehre vorzutragen, man muß auch vor den Irrlehrern warnen. — Das Aufstehen von Irrlehrern unter dem Volke Gottes ist eine geschichtliche Notwendigkeit (1 Kor. 11, 19; Matth. 7, 15). — Auf wie verschiedene Weise kann das Verleugnen Christi geschehen? — Welches ist der größte Gewinn? — „Wir bewundern den Abraham, den Lot, den Moses darum, weil sie wie Sterne in dunkler Nacht leuchteten, weil sie wie Rosen unter Dornen, wie Schafe unter unzähligen Wölfen waren" (Chrysostomus). Die Frommen kränken sich über die schändlichen Werke der Gottlosen 1) wegen der Verletzung der Ehre Gottes, 2) wegen der Tyrannei des Satans, unter der jene stehen, 3) wegen der Verdammnis, der sie entgegen gehen. — „Die Frommen werden nicht vor allen Nöten und Trübsalen bewahrt, aber sie werden daraus errettet, so daß die Hilfe Gottes um so augenscheinlicher ist. So Abraham, Jakob, Joseph, David, Daniel, die drei Männer im Feuerofen" (Gerhard).

Starke: Prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind (1 Joh. 4, 1) Haben sie gleich einen rauhen Mantel an (Sach. 13, 4), an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen und an ihrem Anhang euch nicht vergaffen. — Gott hat nicht Lust am Verderben der Gottlosen (Ezech. 33, 11). — Kein Wunder, daß die meisten dem breiten Weg, der zur Verdammnis führt, folgen, weil man auf demselben so viele dem Fleische angenehme Dinge findet. — Ein falscher und gottloser Lehrer hat leicht mehr Nachfolger, als ein wahrer und frommer, aber seine Verdammnis wird auch desto größer sein, da er viele mit sich ins Verderben zieht (Apostg. 5, 36. 37). — Aufgeschoben ist nicht aufgehoben. Gott ist langmütig, doch gerecht; er siehet lange zu, aber straft erschrecklich. Laß dich, o Mensch, seine Geduld zur Buße leiten (Röm. 2, 4). — Die Teufel sind verdammt, doch haben sie noch ihr völliges Gericht zu erwarten, ohne Hoffnung der Erlösung (Matth. 8, 29). — Laßt uns im Licht wandeln, so wir die höllische Finsternis vermeiden wollen (1 Joh. 1, 7). — Gott hat mitten unter dem großen Haufen der Gottlosen seine Auserwählten und Frommen, die er auch, wenn die allgemeine Strafe angeht, wunderlich erhalten kann und will (Mal. 3, 17). — Es ist kein Land so fruchtbar, keine Stadt so wohl erbaut, so prächtig und reich, daß sie nicht sollten können verwüstet und vertilgt werden, wenn die Sünden

überhand nehmen. — Gott hat viele Wege, die Seinigen zu erretten; es ist auch eine Art davon, wenn er sie vor der Gemeinschaft am Argen bewahrt und sie im Geiste stärkt, das Böse mit Geduld zu ertragen (2 Kor. 1, 6). — Sollte das nicht schmerzen und wehe thun rechtschaffenen Dienern Gottes, wenn's wider ihre Lehren, Bitten und Ermahnungen übel in ihren Gemeinden zugeht? O wehe euch, über die sie seufzen müssen, ihre Seufzer werden euch zentnerschwer werden (Jer. 13, 17). — Die Leiden der Gläubigen sind nur zeitlich; ihre Erlösung ist vor der Thür (2 Kor. 1, 9. 10). Gehet's nicht eher, so muß doch ein seliger Tod die völlige Erlösung bringen (Ps. 73, 17. 19). — Wie unter den Gläubigen Stufen sind und einer den andern übertrifft an Geistesgaben, weshalb sie auch in der Seligkeit unterschieden sein werden: so sind auch die Gottlosen nach ihren Sünden und Strafen nicht einerlei. Einer thut's dem andern in der Bosheit zuvor; so muß er auch in der Strafe etwas voraus haben (Hebr. 10, 29).

Lisco: Der Reichsgenossen Feinde.

Roos: Wenn das Reich Gottes mit Macht kommt, so regt sich dagegen auch die Macht der Finsternis. Irrlehrer müssen die Kinder des Lichts aufwecken und antreiben, die Wahrheit geflissentlicher zu erforschen und Gott um eine weitere Erleuchtung ernstlich und gläubig zu bitten.

## Kap. 2, 10b.—22.

Inhalt: Weitere Schilderung der Irrlehrer, als im Herzensgrunde verderbter, frecher Lästerer, und ihres gefährlichen Zustandes.

10 b. Die Tollkühnen, Hochmütigen, — sie erzittern nicht, Herrlichkeiten zu lästern,
11 *während doch Engel, die größer an Stärke und Macht sind, kein Lästerungsurteil wider
12 dieselben fällen vor dem Herrn. *Diese aber, wie vernunftlose Tiere, die von Natur
zum Fang und Untergang geboren sind, werden, indem sie in Dingen lästern, die sie
13 nicht einmal kennen, in ihrem Verderben zu Grunde gehen *und den Lohn der Unge-
rechtigkeit davon tragen. Sie achten als [höchste] Lust das Schwelgen am hellen Tage,
sind voll Flecken und Tadel, prassen in ihren Betrügereien und schmausen mit euch.
14 *Sie haben Augen voll von der Ehebrecherin, die sich durch die Sünde nicht stillen lassen.
Sie locken an sich die unbefestigten Seelen, haben ein Herz geübt in allen Arten der
15 Selbstsucht, des Fluches Kinder. *Nachdem sie den richtigen Weg verlassen, sind sie irre
gegangen, indem sie nachfolgten dem Wege Bileams, des Sohnes Bosors, welcher den
16 Lohn der Ungerechtigkeit geliebt hat, *der aber Überführung seiner Übelthat empfing;
ein sprachloses Lasttier in menschlicher Sprache redend, hinderte des Propheten wider-
17 sinniges Vorhaben. *Diese sind wasserlose Quellen und Nebelwolken vom Wirbelwind
umhergejagt, denen das Dunkel der Finsternis aufbewahrt ist. *Durch schwülstige Redens-
18 arten ködern sie in Lüsten des Fleisches, in Schwelgereien diejenigen, welche in Wahrheit
den im Irrtum Wandelnden entflohen waren, *indem sie ihnen Freiheit verheißen,
19 während sie selbst Knechte des Verderbens sind: denn wovon einer überwunden ist, davon
ist er auch geknechtet. *Denn wenn sie, entflohen den Befleckungen der Welt in der Er-
20 kenntnis des Herrn und Heilandes Jesu Christi, sich doch wieder darin verstricken und
überwinden lassen: so ist mit ihnen das Letzte schlimmer geworden, als das Erste. *Denn
21 besser wäre es ihnen, nicht erkannt zu haben den Weg der Gerechtigkeit, als nach
erlangter Erkenntnis umzukehren von dem heiligen Gebot, das ihnen übergeben war.
22 *Widerfahren ist ihnen aber, was das wahre Sprichwort sagt: Der Hund kehrt um
zu dem, was er selbst gespieen, und das Schwein wälzt sich nach der Schwemme wie-
der im Kote.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Die Tollkühnen, Hochmütigen** ꝛc. *Τολμηταί.* Hiermit fängt ein neuer Abschnitt an. Wie Petrus im ersten Brief die Zukunft anticipiert, so ist dies auch hier der Fall. Er schaut in prophetischem Blick die vorher als zukünftig geschilderten Irrlehrer schon als gegenwärtig, oder besser: er schildert jetzt, wie diejenigen sind, welche kommen werden. — *Τολμ.* ein dem Petrus eigentümliches Wort bedeutet dreiste, verwegene Menschen, Waghälse, Frechlinge. — *Αὐθάδεις* von *αὐτός* und *ἀδέω*, selbstgefällige, hochmütige Leute (Tit. 1, 7). — *Βλασφημοῦντες* (siehe über das Partizip Winer, S. 396). — *Δόξαι*, nicht: herrliche Eigenschaften Gottes, sondern englische Mächte, Majestäten, wie aus dem folgenden Vers und aus dem Brief Judä erhellt. — Das Wort bezeichnet

überweltliche Geistwesen, wie die ἐξουσίαι, δυνάμεις, ἀρχαί, θρόνοι, κυριότητες Eph. 1, 21; Kol. 1, 16; und zwar Geistwesen überhaupt, sowohl gute als böse, vergl. Eph. 6, 12, wo die κοσμοκράτορες τοῦ σκότου τούτου gleichfalls ἀρχαί und ἐξουσίαι genannt werden. Ob an unserer Stelle gute oder böse zu verstehen sind, muß der Zusammenhang lehren; aus der Bezeichnung δόξα folgt nicht, daß nur (wie die vorige Auflage meint) an gute Geister zu denken sei. Wenn der Satan der Fürst dieser Welt heißt und seine Engel κοσμοκράτορες, und als solche ἀρχαί und ἐξουσίαι sind (Eph. 6, 12), so sind sie auch δόξαι. Denn wer eine ἐξουσία besitzt, der ist eine Hoheit, eine Größe und erscheint als solche. Die Erscheinung der Größe aber ist eben die δόξα. Wenn nun Petrus sagt, daß jene falschen Lehrer in ihrer Frechheit und Vermessenheit nicht zittern, δόξας, überweltliche Geistwesen, zu lästern, wo doch, oder während doch Engel, an Stärke und Macht größer, nicht wider dieselben vor dem Herrn ein lästerliches Urteil fällen, daß sie also wagen, was Gottes Engel sich nicht zu thun getrauen, nämlich δόξας βλασφημεῖν, so kann sich κατ' αὐτῶν nicht auf die ψευδοδιδάσκαλοι, die ja keine δόξαι sind, sondern muß sich auf jene Geistwesen beziehen, und die Worte ἰσχύϊ καὶ δυνάμει μείζονες ὄντες können nicht hervorheben wollen, daß die Engel größer seien als jene vermessenen Menschen, denn das wäre so überflüssig als möglich, und zudem käme, um ein lästerndes Wort vor Gott auszusprechen, ihre Machtüberlegenheit gar nicht in Betracht. „Wohl aber kommt sie in Betracht, wenn mächtigere Geister über minder mächtige lästerlichen Spruch thun, indem sie durch ihre Überlegenheit vor der Gelästerten Rache sicher sind" (Hofmann). Die den Engeln Gottes gegenüber minder mächtigen Geister können dann nur böse Geister sein, da sonst ein lästerliches Urteil der heil. Engel nicht denkbar wäre. Die Worte παρὰ κυρίῳ, die zu gut beglaubigt sind, als daß man sie streichen dürfte, erklären sich aus der Vorstellung, „daß Engel vor Gott erscheinen (vergl. Hiob 1, 6; 2, 1) und vor seinem Throne von dem sagen, was arge Geister in der Welt thun. Von ihrem dem Werke Gottes feindseligen Thun sagen sie da und haben also Klage zu führen und zu urteilen über sie, thun dies aber nicht so, daß sie ihnen die Ehre aberkennen, Wesen göttlicher Schöpfung und von Gotteswegen in der Welt machtübende Wesen zu sein" (Hofmann, vergl. Keil, Burger u. a.). Die Stelle, welche Petrus hiebei im Auge hat, ist Sach. 3, 2, wo der Engel über Satan nicht ein lästerndes Urteil fällt, sondern ihm nur den Zorn Jehovas ankündigt. — Fragt man, wie und warum jene frechen Menschen gerade die bösen Engel lästern sollen, deren Knechte sie doch seien, so ist zu sagen: ihre Lästerung wird darin bestehen, daß wenn man sie vor jenen finstern Mächten warnt, in deren Dienst sie sich mit ihrem Sündenleben, namentlich mit ihren Unzuchtssünden, stellen, sie sich vermessen, daß sie keinen Teufel mit all' seiner Macht fürchten. Sie verachten und höhnen also eine Macht, vor der sie sich umsomehr fürchten sollten, als sie sich selbst mit ihren Sünden derselben unterstellt haben. Wie schlecht ihnen das aber bekommen wird, sagt V. 12.

2. **Diese aber wie vernunftlose Tiere** ꝛc., ἄλογα. Die bösen Engel erkennen und fühlen den Zorn Gottes; jene Irrlehrer stehen unter ihnen, sie gleichen den Tieren, die von einer höhern Welt nichts wissen. Sie sind φυσικά, gehören ganz dem Naturboden an, es ist, als hätten sie keine Seele, noch weniger einen Geist. Sie werden nicht durch Vernunft geleitet, sondern nur durch ihre natürlichen Begierden (vergl. Ps. 49, 13. 21; 141, 10). Einige nehmen φυσικά für φυσικῶς. Γεγεννημένα. Das ist ihre Naturbestimmung, zu dem Zweck sind sie geschaffen, daß sie von den Menschen gefangen und für ihren Gebrauch getötet werden. — Εἰς ἅλωσιν κ. φθ. Beides ist nicht aktiv, sondern passiv zu fassen. — „Vermutlich zielt Petrus auch darauf, daß sie der Obrigkeit als Gefangene in die Hände fallen und ihre Strafe nach weltlichen Rechten leiden werden" (Roos). — Ἐν οἷς ἀγν. βλασφημ. Attraktion für ἐν ἐκείνοις ἃ ἀγνοοῦσι. βλ. wie חָרַף mit בְּ (2 Sam. 23, 9), קִלֵּל mit בְּ (Jes. 8, 21; Winer, S. 608). Dietlein findet in ἐν οἷς das Gebiet angegeben, in welchem das Lästern stattfindet (vergl. 1 Petri 2, 12). Darin liegt der Grund ihres Unterganges, das, was ihre Schuld begründet, und was sie von den Tieren unterscheidet. — Ἐν τῇ φθορ. Φθορά ist das innere, sittliche Verderben und der daraus folgende Tod (vergl. Kap. 1, 4). Das Zeitwort drückt den äußeren Untergang und die künftige Verdammnis aus. — Auf den äußerlichen Untergang folgt nämlich noch die Vergeltung jenseits, der Lohn für ihre Ungerechtigkeit.

3. **Und den Lohn — davon tragen.** Κομιοῦμ., (vergl. 1 Petri 1, 9). — Die folgenden Partizipialsätze sind nicht mit ἐπλανήθησαν (V. 15) zu verbinden, das nicht den Hauptgedanken in diesem Abschnitt angeben will,

sondern reihen sich als Erklärung ihrer Ungerechtigkeit, die allgemein zu nehmen ist (vergl. Luk. 13, 27; Röm. 1, 18), an das Vorangehende an. Einige dieser Partizipien sind den vorangehenden untergeordnet, wie *εὐωχούμενοι*, die meisten sind einander coordiniert.

4. **Sie achten als** (höchste) **Lust — am hellen Tage.** *Ἡδονὴν ἡγ.* Sie kennen kein anderes Vergnügen als die *τρυφή*, was der Syrer durch deliciae übersetzt, Üppigkeit, Schwelgerei, luxuriöses Leben. — *Τὴν ἐν ἡμέρᾳ.* Oekumenius = *καθ' ἡμέραν* (Luk. 16, 19), täglich. Andere = das augenblickliche, vergängliche Wohlleben, wie es der Tag darbietet. So de Wette. Oder: das den Tag hinbringende und an die Zukunft nicht denkende. So Dietlein. Dies alles gegen den Sprachgebrauch. Der richtige Sinn ergibt sich, wenn man 1 Thess. 5, 7 vergleicht: die da trunken sind, sind des Nachts trunken. Diese aber haben so alle Scham ausgezogen, daß sie am hellen Tage der Schwelgerei frönen. Man kann auch an jene Helden in der Völlerei (Jes. 5, 22) denken, welche den ganzen Tag durchschwelgen.

5. **Sind voll Flecken — schmausen mit euch.** *Σπίλοι* heißt im Brief Judä V. 12 *σπιλάδες* von *σπιλόω*, beflecken. Beides hat die gleiche Bedeutung: Schmutz, Flecken auf den Kleidern oder im Angesicht, Schandfleck. — *Μῶμος* = Tadel, Schande, dem Petrus eigentümlich. Es sind Leute voll Schmutz und Schande, welche den Leib Christi und sich selbst beflecken (5 Mos. 32, 5). Die beiden Wörter sind nicht, wie de Wette meint, mit dem folgenden *ἐντρυφῶντες* zu verbinden, sondern stehen für sich. — *Ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις*[1] *αὐτῶν*, schwelgen in dem Gewinn von ihren Betrügereien. Das abstr. pro concreto. — *Συνευωχ.* von *εὐωχία*, *ἔχω*, *ὀχή* und *εὖ*, was Pollux von öffentlichem Gastmahl erklärt.

6. **Sie haben Augen voll von der Ehebrecherin — stillen lassen.** Dietlein kommt auf den sonderbaren Gedanken, es werde irgend ein weibliches Mitglied des Hauses, in welches sie sich eingedrängt haben, als bereits ihrer Verführung zum Opfer gefallen, vorgestellt. Es ist prägnanter, als wenn es hieße: *ὀφθ. μεστοὺς μοιχαλίας* eine Lesart, die offenbar von späteren Abschreibern herrührt. Hornejus erklärt es gut: in ihren Augen wohnen gleichsam Ehebrecherinnen. Damit ist nur der Singular noch nicht erklärt. Wahrscheinlich ist auf die Darstellung in den Sprüchen, auf jene böse Buhlerin (Kap. 2, 16; 6, 24) Rücksicht genommen. — *Ἀκαταπαύστους*[1] mit *ὀφθ.* verbunden: voll ungestillter Sündenlust, unersättlich darin. Wieder ein dem Petrus eigentümlicher, sehr prägnanter Ausdruck (vergl. 1 Petri 4, 1). In ihren Augen spiegelt sich die Lustseuche.

7. **Sie locken an sich — des Fluches Kinder.** *Δελεάζοντες* von *δέλεαρ*, Lockspeise, mit einer Lockspeise ködern, kirren, locken, wie ein Vogelfänger den Vögeln, ein Fischer den Fischen eine Lockspeise vorlegt, um sie zu fangen (vergl. Jak. 1, 14). — *Ἀστηρίκτους* (vergl. Kap. 3, 16), eigentümlicher Ausdruck, den Hieronymus erklärt: „Seelen, welche noch nicht durch die Liebe Christi stark sind", die daher leicht hin- und herwanken. — *Γεγυμνασμένην*, geübt, abgerichtet, geschult. — *Πλεονεξίας*[2]. Es ist Habsucht in ihren verschiedenen Arten und Gestalten gemeint (vergl. 1 Petri 2, 1; 2 Petri 2, 3), insbesondere auch die Sucht nach Ehre und Genuß. Erasmus erklärt es durch: rapinae. — **Kinder des Fluches,** nach dem Hebraismus = dem Fluch verfallene, des Fluchs werte Leute (vergl. 2 Thess. 2, 3; Ps. 109, 17 ff.). Calov: „Von der Kehle kommt er auf die Augen, auf die Zunge, auf das Herz und auf das Leben."

8. **Nachdem sie — irre gegangen.** Gerhard gibt den Zusammenhang so an: „Die Habsucht der falschen Lehrer beleuchtet er mit dem Beispiel Bileams, der sich einst durch den Lohn verleiten ließ, dem Volk Israel zu fluchen (vergl. Judä 11). Ein andrer hier nicht hervorgehobener Vergleichungspunkt ist die Vermischung des Göttlichen und Weltlichen, das heuchlerische Wesen und die Verleitung zur Unkeuschheit (4 Mos. 25, 1 ff.; 31, 16; Offenb. 2, 14). — *Τὴν*[3] *εὐθ. ὁδόν.* Es ist dies der Weg der geoffenbarten Wahrheit (Kap. 2, 2); der Gerechtigkeit (Kap. 2, 15). Er heißt sonst der Weg des Herrn (1 Mos. 18, 19; Richt. 2, 22; Apostg. 18, 25),

[1]) Lachmann liest *ἀγάπαις*, wie Judä 12 steht. Es ist aber wahrscheinlicher, daß ein Abschreiber *ἀπάτ.* in *ἀγάπ.* umänderte, als umgekehrt. A. C. G. K. und andere Codd. sind für *ἀπ.* Auch spricht, wie Gerhard und de Wette bemerken, das hier kritisch feststehende *αὐτῶν* nur für *ἀπ.*, nicht für *ἀγ.*

[1]) Eine andere Lesart ist: *ἀκαταπαύστου.*

[2]) Lachmann und Tischendorf lesen: *πλεονεξίαν.* Huther führt Beispiele aus den Klassikern an für die Konstruktion mit dem Genitiv.

[3]) *τὴν* fehlt bei Griesbach u. a.

der Weg des Friedens (Jes. 59, 8; Röm. 3, 17), der Weg der Weisheit (Spr. 4, 11), der Weg des Lebens (Spr. 10, 17), der Weg des Heils (Apostg. 16, 17). — Es waren also Leute, welche ehemals den richtigen Weg eingeschlagen hatten und nun rückfällig geworden waren. — *Πλανᾶσθαι*, in der Irre gehen, falsche Wege einschlagen, ein Bild der verschiedenen Abwege, in die sie hineingeraten, und der Ungewißheit, in der sie sich dabei befinden (vergl. Matth. 24, 5; Joh. 7, 12; 2 Tim. 3, 13).

9. **Indem sie nachfolgten dem Wege Bileams** u. s. w. *Ἐξακολουθ.* (Kap. 1, 16; 2, 2), nähere Bestimmung zu *ἐπλανήθ.* — *Τοῦ Βοσόρ*, des Sohnes Bosor. Im Hebräischen בְּעוֹר. Das ע ist in σ verwandelt, weil nach einigen Grammatikern die babylonische Aussprache das ע mehr als Zischlaut erscheinen ließ. Nach Gesenius u. Ewald werden צ u. ע sehr häufig verwechselt. — **Den Lohn der Ungerechtigkeit.** Gerhard: „Jener Lohn, den die moabitischen Abgesandten in ihrer Hand trugen (4 Mos. 22, 7), wird ein Lohn der Ungerechtigkeit genannt, weil Bileam hoffte, für ein ungerechtes und gottloses Werk (die Verfluchung Israels) das Geld ausgezahlt zu erhalten." — *Ἠγάπησεν*, ein milder, aber den Verhältnissen ganz entsprechender Ausdruck. Es wird in der Geschichtserzählung (4 Mos. 22) nicht ausdrücklich der Habsucht Bileams erwähnt; er scheint sich ganz nach dem Willen Gottes richten zu wollen; aber als bei der zweiten Gesandtschaft ihm größere Geschenke und Ehren angeboten wurden, da veranlaßte er die Boten, noch länger bei ihm zu bleiben, um den Herrn abermal zu fragen, ob er gehen solle (V. 19). Auch aus den Worten V. 34 leuchtet seine herrschende Begierde hervor.

10. **Der aber Überführung — empfing.** *Ἔλεγξιν δὲ ἔσχ.*, nicht Strafe, sondern eine beschämende Überführung, welche im Folgenden angegeben ist. — *Παρανομία* = *ἀδικία*. Er hatte den Willen Gottes klar erkannt, daß er dem Volk nicht fluchen solle; dennoch widerstrebte er demselben. — *Ἰδίας* steht hier ohne sonderlichen Nachdruck für das pron. poss. *αὐτοῦ*, wie 1, 3, wenn dort *ἰδίᾳ δόξῃ* gelesen wird.

11. **Ein sprachloses Lasttier** ꝛc. *ὑποζύγιον*, ein Jochtier, Lasttier, insbesondere ein Esel (Matth. 21, 5). *ἄφωνον*, Gegensatz gegen die menschliche Stimme. — Das Wunderbare der Begebenheit soll durch den Gegensatz von *ἄφων.* und *ἀνθρ. φων. φθ.* hervorgehoben werden. — *Ἐκώλυσε.* De Wette sagt: Nicht die Eselin wehrte ihm, sondern der Engel (4 Mos. 22, 22 ff.). Es ist aber dies kein Widerspruch mit dem Berichte der Schrift, sofern gerade dieses stumme Tier von Gott als ein Hindernis für ihn gebraucht wurde, während der Engel ihn nachher, wie de Wette selbst bemerkt, zur Strafe fortziehen ließ. Gerhard: „Aus jenem ungewöhnlichen Wunder konnte und mußte Bileam sehen, daß sein Weg ein verkehrter sei." — Im Brief Judä (V. 11) sind noch zwei Beispiele, das von Kain und der Rotte Korah, angeführt. Vom Bileamslohne ist dort nur kurz die Rede. — *Παραφρονία*, Thorheit, Verstandlosigkeit, Wahnsinn. Es ist in der That ein wahnsinniges Beginnen, wider Gott zu streiten (Ps. 109, 3; Apostg. 5, 39). Es ist, wie Luther sagt, ein ungleich Streiten, wenn die alten Töpfe wollen mit den Felsen streiten. Denn es gerate, wie es wolle, so gehet's über die Töpfe. — *Προφήτου.* Aus der mosaischen Schilderung geht hervor, daß er göttliche Offenbarungen hatte (4 Mos. 22, 8. 13. 18. 19; 23, 5. 16; 24, 17. 16), daß seine Seele aber auch den Einwirkungen des Reiches der Finsternis offen stand (Kap. 24, 1 ff.; 23, 1). Ambrosius, Gregor von Nyssa und Theodoret schließen aus den letzteren Stellen, er sei ein Prophet des Teufels gewesen. Man vergleiche über die rätselhafte Persönlichkeit Bileams: Kurtz, Geschichte des Alten Bundes, S. 455.

12. **Diese sind wasserlose Quellen.** Es wird ferner ihr Einfluß auf andere beschrieben. Dies geschieht unter zwei Bildern. — Calov denkt an Jer. 2, 13, wo Gott sich selbst mit einer lebendigen Quelle vergleicht, die Götzen aber, denen so viele nachlaufen, mit Cisternen, die löchricht sind und kein Wasser geben. „Jene haben kein Wasser heilsamer Weisheit und lebendigen Trostes." Oekumenius: „Sie haben das Wasser des Lebens verloren." Augustin: „Er nennt sie Quellen, weil sie die Erkenntnis unseres Herrn Jesu Christi empfangen hatten, aber trockene, weil sie nicht in Übereinstimmung damit leben." Das Gegenteil ist Spr. 10, 11 angegeben: „Des Gerechten Mund ist ein lebendiger Brunnen"; wer aber bei diesen Verführern seinen Durst stillen will, ist betrogen. Umbreit erinnert an die bekannte Luftspiegelung. Der durstige Wanderer in der Wüste gewahrt einen zitternden Glanz auf der Steppe, hält ihn für einen Fluß oder See, eilt mit großer Schnelligkeit auf ihn zu, sieht sich aber aufs bitterste getäuscht, wenn er näher hinzukommt, indem alles sich in leeren Dunst auflöst. — Denselben Sinn gibt das folgende Bild.

13. **Nebelwolken vom Wirbelwind umhergejagt.** Ὁμίχλαι[1]) dicke, trübe Nebelluft, Nebelwolken. *Λαίλαψ.* Gerhard führt die Erklärung des Aristoteles an, es sei ein heftiger Wind, der sich nach unten und oben dreht (vergl. Mark. 4, 37; Luk. 8, 23; Septuag., Hiob 38, 1; Jer. 25, 32). — Ἐλαυνόμεναι. Das Wort wird gebraucht von Schiffen, die von starken Winden getrieben werden (Jak. 3, 4), von den Besessenen, welche von den Dämonen getrieben werden (Luk. 8, 29). Sinn: rechte Lehre ist ein befruchtender Regen (5 Mos. 32, 2). Wer aber von diesen Irrlehrern solchen erwartet, wird getäuscht, denn sie gleichen den Nebelwolken, die der Sturmwind fortführt. Sie versprechen zwar Regen, gewähren aber keinen.

14. **Denen das Dunkel der Finsternis** u. s. w. *Οἷς ὁ ζόφος.* De Wette bemerkt: *ἀστέρες πλανῆται* (Jud. 12) sei hier weggelassen und haltungslos allein gesetzt: *οἷς ὁ ζόφ.* Höchst unbillig; denn Petrus hat unter dem Bilde die Irrlehrer im Auge, wie auch Judas. Mit Recht entgegnet Dietlein: „Hätte Petrus das *ἀστέρες πλαν.* vorgefunden, was zu seinem *οἷς ὁ ζόφ. τετ.* freilich noch sinnreicher paßt, als die *νεφέλαι*, so würde er schwerlich gerade dies ausgelassen haben." Das Relativ *οἷς* bezieht sich notwendig auf *οὗτοι*, nicht auf *πηγαί* oder *νεφ.*, sonst müßte *αἷς* stehen. — **Dunkel der Finsternis** bezeichnet die äußerste Finsternis (Matth. 8, 12; 22, 13; 25, 30). — **Aufbewahrt.** Dies sieht auf das Gericht über die Engel zurück (Kap. 2, 4; vergl. 1 Petri 1, 4; 2 Petri 3, 7. 17). Stier: „Es ist ihnen aufbewahrt, gespart und behalten dasjenige Dunkel des Gerichts, welches der Finsternis ihrer Sünde gebührt." Ein finsteres Leben wird billig mit Finsternis bestraft, besonders wegen der Verführung so vieler Seelen. — *Εἰς αἰῶνα* ist zu streichen.

15. **Durch schwülstige Redensarten — ködern sie** u. s. w. *ὑπέρογκ.* von *ὄγκος*, Bauch, Wulst, Geschwulst, Erhabenheit, bildlich Stolz. Bei Judas 16 heißt es *τὸ στόμα αὐτῶν λαλεῖ ὑπέρογκα.* Luther: Stolze Worte, da nichts hinter ist", hohle, eitle Phrasen, schwülstige Worte. Der Mangel an Geist, die Kraftlosigkeit und Leere verbirgt sich hinter hohles Wortgeklingel. — *Δελεάζ.* siehe V. 14. — Bengel: „Sie geben, als wären sie Lichter der Kirche, übergroße Dinge vor, aber diese Brunnen, diese Wolken gewähren nichts." — Ἐν *ἐπιθυμ. σαρκός.* Gerhard: „Diese sind die Lockspeise, wodurch sie andere an sich ziehen." — Ἀσελγείαις ist als Apposition zu *ἐπιθυμ.* zu nehmen. Man kann auch wie Huther übersetzen: „Sie locken in den Lüsten des Fleisches (d. h. in ihnen befangen, von ihnen beherrscht) durch Üppigkeit diejenigen an sich ꝛc. — Ὄντως[1]), in Wahrheit, im Ernst, nicht bloß in einer Heuchlermaske. — Ἀποφυγόντας[2]). Diese Lesart paßt besser zu *ὀλίγως* als zu *ὄντως.* — *Τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρ.* von *ἀποφεύγ.* abhängig. Huther: „Die, von denen die Verführtwerdenden sich ausgeschieden haben, die Nichtchristen, namentlich die Heiden, als welche ihr Leben *ἐν πλάνῃ* führen.

16. **Indem sie ihnen Freiheit verheißen** u. s. w. Der Inhalt ihrer hochtrabenden Reden geht hauptsächlich auf Freiheit, nämlich auf die falsche Freiheit, alles zu thun, was dem Fleisch gelüstet. Grotius erinnert an eine gewisse Klasse von Gnostikern, welche nach Irenäus sagten, ihre Seele sei von allem frei, als ob durch Christum die Freiheit zu sündigen erworben worden wäre. Ein ähnliches Versprechen, wie 1 Mos. 3, 5 (vergl. 1 Petri 2, 16); sie gebrauchen die Freiheit zum Deckmantel der Bosheit (vergl. Gal. 5, 13.) — **Knechte des Verderbens** (Kap. 1, 4; 2, 12), jener Sünden und Laster, die das Verderben nach sich ziehen. — Ἥττηται, von wem jemand bleibend besiegt ist, dessen Knecht ist er geworden (vergl. 1 Sam. 17, 9). Est führt das Kriegsrecht an; von welchem einer im Kriege überwunden sei, von dem werde er in die Sklaverei geführt. Jene Menschen werden vom Satan in die Sklaverei der Sünde und des Todes gebracht (vergl. Joh. 8, 34; 1 Joh. 3, 8; Röm. 6, 16).

17. **Denn wenn sie, entflohen — verstricken lassen.** Es fragt sich, was das Subjekt in V. 20 ist. Huther nimmt an, es seien hier die Irrlehrer zu verstehen, das zeige der Zusammenhang dieses Verses mit der Sentenz am Ende des vorigen Verses. Dann würde *γάρ* auf die *φθορά* im vorigen Vers zurückgehen. Dem steht aber entgegen das Hypothetische dieses Satzes, während die Irrlehrer vorher als ganz decidierte Leute geschildert sind, wobei man freilich sagt, die Wirklichkeit

[1]) So ist statt der schwach beglaubigten Lesart der Rec. *νεφέλαι* zu lesen.

[1]) Tischendorf liest mit A. B. und andern Autoritäten: *ὀλίγως*, Griesbach dagegen hat *ὄντως* mit guten Zeugen. Letzteres scheint die schwerere Lesart zu sein.

[2]) Lachmann, Tischendorf und andere *ἀποφεύγοντας*, die eben im Begriff sind, zu entfliehen.

werde, wie öfters, hypothetisch ausgedrückt. Da ferner ὄντως, ἀποφυγόντας (V. 18) auf die Verführten geht, so ist mit Bengel u. a. dieses ἀποφυγόντες auch auf dieselben zu beziehen. Nur muß man dann vor V. 20 den Satz supplieren: Wie die Irrlehrer selbst Knechte des Verderbens sind, so machen sie auch die Verführten dazu, denn —. μιάσματα kommt sonst im Neuen Testament nicht vor, sondern μιασμός (V. 19), Befleckung, Verunreinigung. An die Krankheitsstoffe in der Luft nach der Sprache der Ärzte darf man hier nicht denken, wiewohl sie, was Gerhard ausführt, ein passendes Bild für die Sünde sind, da dieser Sprachgebrauch in jener Zeit nicht erweislich ist. — Ἐν ἐπιγν. (vergl. Kap. 1, 2. 3. 8; 3, 18). Auch hier die lebendige Erkenntnis zu verstehen. — Ἐμπλακέντες. Gerhard: „Der Ausdruck ist sehr emphatisch; er wird gebraucht von denen, die sich in Schlingen und Stricken verwickeln; 2 Tim. 2, 4 kommt er von denen vor, welche in die Geschäfte und Händel des Lebens sich verstricken, daß sie dem nicht mehr frei dienen können, dem sie ihre Dienste zugesagt haben. Die Septuag. gebrauchen es für יָקֹשׁ fallen (Spr. 28, 18), indem Tiere, die sich in Schlingen und Fußeisen verwickeln, fallen." — Ἡττῶνται, sie kommen wieder in die Sklaverei der Sünde und des Satans, von der sie befreit gewesen waren.

18. **So ist mit ihnen das Letzte schlimmer geworden, als das Erste** scheint eine sprichwörtliche Redensart gewesen zu sein (vgl. Luk. 11, 26; Matth. 12, 45; 27, 64). Grotius führt eine Stelle aus Hermas an (Kap. 3, 2), worin auf unsere Stelle offenbar Rücksicht genommen ist. Quidam tamen ex iis, heißt es, maculaverunt se et projecti sunt de genere justorum et iterum redierunt ad statum pristinum, atque etiam deteriores quam prius evaserunt. — Τὰ πρῶτα ist der Zustand vor ihrer Bekehrung, τὰ ἔσχατα der Zustand der gänzlichen Gefangenschaft unter der Sünde und ihrem Verderben. Der Grund davon liegt darin, daß auf dem Wege des sicheren Sünders kein Stillstand ist, die Macht der Sünde, und somit auch die Schuld und Strafe viel größer geworden ist.

19. **Denn besser wäre es ihnen — Gerechtigkeit.** Es soll hier kein Beweis für den vorangehenden Satz, sondern eine Erläuterung und Bestätigung desselben gegeben werden. Besser wäre es ihnen, sofern sie keine große Schuld hätten. Chrysostomus: „Sündige nicht nach der Vergebung, laß dich nicht verwunden nach der Heilung, laß dich nicht beflecken nach der Gnade. Denke, o Mensch, die Schuld sei größer nach der Vergebung, die erneuerte Wunde schmerze mehr nach der Heilung, die Befleckung sei lästiger nach der Gnade. Der ist daher undankbar gegen die Verzeihung, der wieder sündigt; der ist der Gesundheit unwürdig, der sich selber wieder verwundet, nachdem er geheilt ist; der verdient nicht, gereinigt zu werden, der sich selbst nach der Gnade beschmutzt." — Ἦν, Imperf. Ind., wo wir den Konjunktiv setzen (vergl. Winer 327). — Ὁδὸν δικαιοσ. Gerhard: „Die Lehre Christi, des Evangeliums, in welcher der Weg gezeigt wird, um die Gerechtigkeit vor Gott und das ewige Leben zu erlangen" (vergl. V. 2).

20. **Als nach erlangter Erkenntnis umzukehren** ꝛc. Ἐπιγνοῦσιν. Man suppliere ἐστι oder ἦν. Bekannte Attraktion. — Ἐπιστρέψαι[1]), hinwenden und umkehren (vergl. Mark. 13, 16; Luk. 8, 55; Apostg. 3, 19). Huther hält ὑποστρέψαι für die richtige Lesart, de Wette zieht jene vor. — **Von dem heiligen Gebot.** ἐντολ. der Teil des vorher erwähnten Weges der Gerechtigkeit, welcher die Sittenlehre begreift, darunter vorzüglich das Hauptgebot der Liebe (Joh. 13, 34; 15, 12; 1 Joh. 3, 23). Es kann jedoch auch die ganze Lehre Jesu verstanden sein, als ein Gebot, was man glauben und thun soll, wie es Joh. 12, 49; 15, 10 vorkommt. Heilig heißt es wegen seines Ursprungs, seines Inhalts und Ziels, wegen seines Gegensatzes gegen die Befleckungen der Welt und als Mittel zur Heiligung des Menschen. — **Das ihnen übergeben war** (vergl. Jud. V. 3).

21. **Widerfahren ist ihnen aber** ꝛc. Der Rückfall in das alte Sündenwesen wird durch zwei von der Tierwelt hergenommene Gleichnisse mit Rücksicht auf V. 12 erläutert. — Συμβέβ. δέ[2]). Es ist bei ihnen eingetroffen der Inhalt jenes Sprichwortes (vergl. Matth. 7, 6). — Παροιμία (von οἶμος, Weg) Sprichwort, die Weisheit am Wege, auf der Gasse. — Κύων, das erste Sprichwort ist mit einiger Abweichung aus Spr. 26, 11 genommen. Das Partizip ist hier nicht ins verb. finit. umzusetzen, sondern, wie Winer bemerkt S. 402, δεικτικῶς mit Beziehung auf einen wahrgenommenen Fall zu verstehen. **Siehe, ein Hund.** Ἐξέραμα von ἐξεράω, auswerfen, das, was man von sich gegeben, gespieen hat. — Εἰς suppl. ἐπιστρέψασα. — Κύλισμα, das Gewälzte und = κυλινδήθρα, der Ort,

[1]) Lachmann: εἰς τα ὀπίσω ὑποστρέψαι ἀπό.
[2]) δὲ lassen Lachmann und Tischendorf aus; es scheint späterer Zusatz.

wo die Pferde hingeführt werden und wo sie sich wälzen. — *Βόρβορος*, Kot, Schmutz, Schlamm. Das zweite Sprichwort steht nicht in den Sprüchen Salomos; es scheint der Volkstradition entnommen, wiewohl es nicht an Parallelen fehlt. Grotius führt solche aus Aratus und Philo an. Auch bei den Rabbinen finden sich ähnliche Stellen. Augustin bemerkt hierzu: „Siehe, wie schrecklich das ist, womit er sie vergleicht; denn es ist eine schreckliche Sache: ein Hund, der u. s. w. Was wirst du in den Augen Gottes sein?“

### Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Luther und andere evangelische Lehrer weisen nach, wie die Weissagung des Apostels nicht nur in den ersten Zeiten, sondern besonders im Papsttum sich erfüllt habe. So führt Gerhard an, wie ums Jahr 860 ein Bischof in Augsburg, Ulrich, schreibt: Päpste, Bischöfe und Kleriker stürzen sich mit solcher Leidenschaft in die Wollust, daß sie die schändlichsten und unnatürlichsten Laster begehen. Sixtus IV., sagt Gerhard, sei ein Sodomite gewesen und habe vertrauten Kardinälen dieses Laster 3 Sommermonate hindurch gestattet. Dasselbe berichte Paulus Jovinus von Leo X. Man vergleiche das Eintreffen der übrigen Kennzeichen falscher Lehrer nach den betreffenden Stellen bei Gerhard und Calov.

2. Es gibt nach Augustinus vier Arten des Untergangs oder des Todes. Der erste Tod ist der der Seele, wenn sie durch Sünden von Gott getrennt wird, der das Leben der Seele ist, wie die Seele das Leben des Leibes ist. Der zweite ist der Tod des Leibes, wenn dieser von der Seele getrennt wird. Der dritte ist ein anderer Tod der Seele, wenn sie, von Gott und ihrem Körper getrennt, Strafe leidet. Der vierte und letzte ist der Tod des ganzen Menschen, wenn die Seele ohne Gott mit dem Körper ewige Strafe leiden wird.

3. Wie Christus seine Vorläufer und Vorbilder hat, so auch der Antichrist die seinigen. Unter diese gehört besonders Bileam. „Die Seelen solcher Orakelpersonen, Weissager, Magier und Wunderleute, wie Bileam, sind gleichsam wie Saiten, welche laut und stark mit- und nachtönen, wenn außer und neben ihnen ein verwandter Ton sie antönt. Bei den wahren Propheten, die in Sympathie mit Gott standen, kam dieses Antönen von oben her; bei den falschen und teuflischen (wie 2 Mos. 7, 11) von unten her; bei solchen, wie Bileam anfänglich war, konnte es von beiden Seiten her einwirken, ohne daß sie es genau unterschieden, bis etwa ihr Herz der einen oder der andern Seite mehr zuneigte.“ Richter, Hausbibel. — Die Geschichte und Persönlichkeit Bileams läßt in das Wesen der Prophetie wichtige Blicke thun.

4. Geistliche und leibliche Hurerei sind nach Gerhard meistens verbunden. Der Teufel ist ein Lügner und unreiner Geist (Joh. 8, 44; Luk. 11, 24), er treibt daher zur Ausbreitung von Lügen und zu unreinen Lüsten diejenigen, die er in seinen Stricken gefangen hält. — Jene starken Geister der nachapostolischen Zeit, deren Anfänge sich zur Zeit des Petrus regten und deren Auftreten er vorhersah, pflegten in solchen schwülstigen Reden sich zu ergehen: „Nur ein kleines stehendes Gewässer kann, wenn etwas Schmutziges hineingegossen wird, verunreinigt werden, nicht der Ozean, der alles aufnimmt, weil er seine Größe kennt. So werden auch die kleinen Menschen von den Speisen überwältigt; wer aber ein Ozean von Gewalt (*ἐξουσία*) ist, der nimmt alles in sich auf und wird nicht verunreinigt.“ So berichtet Porphyr. Siehe Neander. „Wir müssen, sagten sie nach Klem. von Alexandrien, durch den Genuß der Lust die Lust bekämpfen, denn es ist nichts Großes, sich der Lust zu enthalten, wenn man sie nicht versucht hat, sondern das Große ist, wenn man in der Lust sich befindet, nicht von ihr besiegt zu werden.“ In den Wiederherstellern des Fleisches haben jene Irrlehrer ihre Brüder gefunden, wie in den Heiligen der letzten Tage. Welche Sophismen und kräftige Irrtümer wird die Letztzeit der Kirche noch ausgebären!

5. Was hier von der äußersten Finsternis gesagt ist, steht keineswegs in Widerspruch mit den Stellen, die von Feuerflammen, Feuersee sprechen; denn wie auf unserer Erde an verschiedenen Örtern zu gleicher Zeit große Kälte und große Hitze herrscht, so gibt es nach der Schrift auch im großen Umfang der Unterwelt sehr verschiedene Aufenthaltsörter.

6. Wenn jene, welche den Befleckungen der Welt wahrhaft entflohen sind, wieder darin verwickelt werden können, so gibt es also nach der Lehre der Schrift einen Rückfall aus dem Gnadenstand, was die Schule Calvins mit unstichhaltigen Gründen leugnet.

### Homiletische Andeutungen.

Die große Thorheit, wenn man augenblickliche Vergnügungen der ewigen Glückseligkeit vorzieht. In einem Punkt der Zeit kann die Seligkeit gewonnen oder verloren werden. — „Die Sünde ist fruchtbar, sie hört nicht da auf, wo sie anfängt; die folgende Sünde ist gewöhnlich eine Strafe der

vorangehenden, und die vorangehende Sünde ist die Ursache der folgenden" (Gerhard). — Ein unbefestigter Sinn öffnet den Irrlehrern Thür und Thor. Es ist ein köstliches Ding, daß das Herz fest werde. — Böse Menschen, die in den Funken der fleischlichen Lust bei andern blasen, können vermittelst dieser Entzündung mit ihnen anfangen, was sie wollen. — „Sobald das Herz vom Vertrauen auf Gott, vom Ruhm an der Erkenntnis unsers Herrn Jesu Christi verrückt wird, sobald haben wieder alle Verführungen Eingang in dasselbige. Anfangs wehrt man sich noch eine Weile, wird aber in seinem Mute matt und zuletzt überwunden" (Rieger). — Die elendeste Sklaverei besteht im Sündendienst, denn die Sünde ist die größte Tyrannin. — „Nicht nur eine vorübergehende Strafe im Feuer wird denen gedroht, die ein schändliches und lasterhaftes Leben führen" (Augustinus). — Die große Gefahr des Rückfalls: 1) Je größer das Maß der empfangenen Gnade ist, um so schwerer ist die Strafe (Hebr. 6, 4—6; 10, 26. 27). 2) Die Bekehrung ist viel schwerer, wenn man einmal in der Gnade gestanden ist; wie eine wiederkehrende Krankheit nach der Heilung gefährlicher ist, als im Anfang. — Wie geht es beim Rückfall zu? Er geschieht gewöhnlich nicht plötzlich, sondern allmählich. Nachlässigkeit im Wachen und Beten, Gleichgültigkeit gegen die Bestrafung des Geistes sind seine Vorboten. Man vertauscht den Umgang mit frommen Christen gegen die Gesellschaft eitler Weltmenschen; das Lesen unterhaltender Bücher tritt an die Stelle des kräftigen Wortes Gottes, und die christliche Freiheit wird bis zur äußersten Grenze ausgedehnt. Schlagen sich vollends Verführer dazu, so ist der Rückfall vollendet. — Ein Rückfälliger ist gefährlich für andere, „weil er dem Christentum, das ihm bekannt ist, auf eine listigere Weise zusetzen kann, als ein anderer, der es noch nie hat kennen lernen" (Roos).

Starke: Viele Menschen verfallen durch Betrug der Sünde und des Satans so weit, daß sie den Bestien gleich, ja in vielen Stücken noch ärger werden. O häßliche Unmenschen, ihr seid schlechter daran, als das Vieh (Jes. 1, 3). — V. 13. Schöne Abmalung der römischen Irrgeister! aber leider die evangelische Kirche hat auch solche Schandflecke. Ach Herr, heile den großen Schaden! (Ps. 12, 2). — Der Gottlose sucht Ruhe, wie in aller Sünde, die er liebt, so auch in der Unzucht, aber er findet sie nicht; wenn er sie auch gleich zu finden meint, wird er doch von neuer Begierde immer wieder beunruhigt und zur Sünde getrieben, ist also ein rechter Sklave der Sünde. — Jedes menschliche Herz ist sündig, aber wenn's recht geübt und abgerichtet ist auf die Sünde, so liegt's ganz und gar im Verderben und ist dem Fluche nahe. O verfluchter Mensch, erschrick und bete unermüdet: schaffe in mir, Gott, ein reines Herz, und übe dich ins künftige an der Gottseligkeit (1 Tim. 4, 7). — Wer dem Geiz ergeben ist, der hat den richtigen Weg schon verlassen (1 Tim. 6, 10; Luk 12, 15). Willst und kannst du Gott zwingen, daß er mit Wundern deiner Bosheit wehre? Willst du dich durch sein Wort nicht abhalten lassen, so läßt er es zu, aber siehe, was er machen wird (Luk. 16, 30. 31). — Viel Worte, wenig Kraft! Lügenkrämer sind Verführer. Umgekehrt ist's wieder wahr. Wohl einer Stadt und einem Lande, die Lehrer haben nach Pauli Muster (2 Kor. 2, 17; 4, 2). — Niemand will Knecht sein, keiner ein Sklave des höllischen Feindes, und das sind doch alle Sünder, Knechte ihrer Lüste, des Bauchs, Fleisches und des ärgsten Widersachers ihrer zeitlichen und ewigen Wohlfahrt (Joh. 8, 34). Merke den Betrug des Teufels und der Sünde; es wird dir nicht Schwert und Feuer, Galgen und Rad gezeigt, sondern lauter Angenehmes vorgemalt; aber lässest du dich bestricken und fangen, so folgt das alles und zuletzt die Verdammnis (Hebr. 3, 13). — Schrecklich zu hören und doch wahr: Rückfälle sind gefährlich, zuletzt unheilbar (Hebr. 10, 26. 27). — Wer da stehet, sehe zu, daß er nicht falle (1 Kor. 10, 12). — Mensch! du hältst viel von äußerlicher Reinigkeit, zierest, putzest und schmückest dich, und in dem natürlichen Zustand deiner Seele gleichest du den unreinen Hunden und Säuen. Bedenke: so viel edler die Seele vor dem Leibe ist, so vielmehr solltest du für derselbigen Schmuck und Reinigung sorgen.

Lisco: Der schreckliche Rückfall in die Sünde. — Der Reichsfeinde schreckliches Ende.

## Kap. 3, 1—9.

Inhalt: Erinnerung an das längst vorhergesagte Auftreten der Spötter und Widerlegung ihres Unglaubens.

1 Dies ist, Geliebte, schon der zweite Brief, den ich euch schreibe, in welchem ich
2 durch Erinnerung euren lauteren Sinn erwecke, *daß ihr gedenket der Worte, die von
den heiligen Propheten vorhergesagt sind, und des von euern Aposteln euch gebrachten
3 Auftrags von dem Herrn und Heiland, *indem ihr das vor allem im Auge behaltet,
daß am Ende der Tage Spötter kommen werden, welche nach ihren eigenen Begierden
4 wandeln, *und sagen: Wo ist die Verheißung seiner Zukunft? denn seitdem die Väter
5 entschlafen sind, bleibt alles so fort vom Anfang der Schöpfung an. *Denn es ist ihnen
verborgen, weil sie es so wollen, daß von alters her Himmel waren und eine Erde, aus
6 Wasser und mittelst Wassers bestehend durch das Wort Gottes, *durch welche die dama-

lige Welt vom Wasser überschwemmt zu Grunde ging. *Die jetzigen Himmel aber und 7
die Erde sind durch sein Wort aufgespart, indem sie fürs Feuer aufbewahrt werden zum
Tage des Gerichts und des Untergangs der gottlosen Menschen. *Dies eine aber sei 8
euch unverborgen, ihr Lieben, daß ein Tag vor dem Herrn ist, wie tausend Jahre,
und tausend Jahre wie ein Tag. *Nicht zögert der Herr mit der Verheißung, wie es 9
einige für einen Verzug halten, sondern er hat Geduld mit uns, indem er nicht will, daß
etliche zu Grunde gehen, sondern daß alle sich zur Buße wenden.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Dies ist — der zweite Brief.** Der Fluß der feurigen, prophetischen Rede, die mit Kap. 1, 16 angefangen hat, findet hier erst einen Ruhepunkt. Petrus knüpft an Kap. 1, 15 an. — Ἤδη in der Bedeutung von schon, bereits, mit δευτ., nicht mit γράφω zu verbinden, weist darauf hin, daß seit Absendung des ersten Briefes nur ein kurzer Zeitraum verflossen. —

2. **In welchen ich — erwecke.** Ἐν αἷς, das Pronomen steht im Plural, weil im δευτέρ. das δύο angedeutet liegt (Winer S. 165). — Διεγείρω scheint als Konjunktiv gefaßt werden zu müssen, für ἵνα ἐν αὐταῖς: Über die Bedeutung siehe Kap. 1, 13. — Ὑμῶν kann auf ὑπομνήσ. oder διάνοιαν gehen; letzteres scheint vorzuziehen. — Εἰλικρινῆ (s. Phil. 1, 10) von ἥλη (Sonnenlicht) und κρίνω, das, was man beim Sonnenlicht genau besieht und echt befindet, daher rein, lauter, unvermischt. Διάνοια (1 Petri 1, 13), „der lautere Sinn ist sowohl den Irrtümern in der Lehre, als auch der Entschuldigung und Ausübung der Laster entgegengesetzt. Wer einen lautern Sinn hat, der glaubt und liebt die Wahrheit und läßt sich heiligen in der Wahrheit" (Roos). Erweckt kann ein solcher Sinn nur bei denen werden, die aus der Wahrheit sind (vergl. Joh. 18, 37; 3, 21; 1 Joh. 1, 6). Ein Hauptmittel dazu ist die Erinnerung an die in den Schriften der Propheten und Apostel niedergelegten Offenbarungen Gottes.

3. **Daß ihr gedenket der Worte ꝛc.** Wie 1 Petri 1, 10—12 und 2 Petri 1, 19 wird auf das Wort der Weissagung hier ein großes Gewicht gelegt und dasselbe in den engsten Zusammenhang mit der apostolischen Lehre gebracht. — Ἁγ. προφ. s. Kap. 1, 21. — Ἐντολ. Kap. 2, 21. — Ὑμῶν[1]), Apposition zu ἀποστ., weist auf die Apostel (Paulus, Barnabas) hin, die jenen Christen das Evangelium brachten. — Μνησθῆναι, weitere Erklärung des ἐν ὑπομν. Der Infinitiv der Absicht oder der näheren Bestimmung (Winer, S. 374). — Τοῦ κυρίου κ. σωτ. Die Wette läßt diesen Genitiv von ἀποστόλων abhängen, wobei er die sprachwidrige Übersetzung gibt: von unsern Aposteln. Es liegt jedoch näher, τοῦ κυρ. mit ἐντολ. zu verbinden. Dieses hat einen doppelten Genitiv bei sich (vergl. Winer, S. 219). Der eine dieser Genitive geht auf die Verkündigung, der andere auf den Ursprung der Lehre. — In der Parallelstelle Jud. 17 fehlt die Erwähnung der Propheten. —

4. **Indem ihr — im Auge behaltet, daß — Spötter kommen werden.** 2 Tim. 3, 1 (vergl. 1 Tim. 4, 1). Ein Hauptpunkt in dem prophetischen und apostolischen Worte soll ihnen das sein, daß —. γινώσκοντες. Man erwartet hier den Akkusativ, abhängig von μνησθῆναι. Solche vielleicht absichtliche Anakolutha kommen öfters vor. Die Vorstellungen, welche durch den casus rectus ausgedrückt werden, sind so stärker hervorgehoben (Winer, S. 621; vergl. Apostg. 15, 23; Ephes. 4, 2; 3, 17). — **Kommen werden** vergl. Kap. 2, 1; Matth. 24, 5. 11. 24; 7, 15. 22; 1 Joh. 4, 1. In der Parallele bei Jud. 18 heißt es beinahe ganz gleichlautend: ὅτι ἐν ἐσχάτῳ χρόνῳ ἔσονται ἐμπαῖκται, κατὰ τὰς ἑαυτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι, mit dem Beisatz τῶν ἀσεβειῶν. — Ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν[1]). Das Adjektiv im Neutrum steht öfters mit Nachdruck für ein Substantiv (Winer, S. 266). Am Ende der jetzigen Weltzeit vergl. 1 Petri 1, 20. — Ἐμπαίκται[2]) (von ἐμπαίζω, mit einem spielen), Spötter, Betrüger, vergl. Septuag. bei Jes. 3, 4, für תַּעֲלוּלִים petulantiæ, petulantes, Leute, welche mit den wichtigsten Dingen einen Scherz treiben. Wir haben hier eine andere Klasse von Feinden Christi vor uns, als die falschen Propheten und Lehrer,

[1]) ὑμῶν, nicht ἡμῶν, ist nach dem Zeugnis der meisten Autoritäten für die ursprüngliche Lesart anzusehen.

[1]) Lachmann, Tischendorf und Gebhardt lesen: ἐσχάτων.

[2]) Griesbach und andere haben den verstärkenden Beisatz: ἐν ἐμπαιγμονῇ. So auch Lachmann und Tischendorf. ἐμπ. wieder ein ἅπαξ λεγόμ.

die im zweiten Kapitel geschildert werden. Das Gemeinsame bei beiden Klassen ist aber der epikuräische, antinomistische Sinn (vergl. V. 17; Kap. 2, 18. 19). Das Auftreten solcher Menschen ist Apostg. 20, 29; 1 Tim. 4, 1; 2 Tim. 3, 2 ff. vorhergesagt. Liest man ἐν ἐμπαιγμονῇ, so hat man nach diesem Wort ein Unterscheidungszeichen zu setzen: sie werden kommen im Spottgeiste, als Spötter, die —.

5. **Welche nach ihren eigenen Begierden wandeln.** Sie treten nicht mehr im Schafskleide, sondern in ihrer Wolfsnatur auf. — *Κατὰ τὰς ἰδίας αὐτῶν*[1]). Das Eigenwillige, gegen das Gesetz Gottes sich Auflehnende dieser Menschen ist durch den Beisatz *ἰδίας* stark hervorgehoben. — *Ἐπιθυμίας πορ.* Bengel: „Dies ist der Ursprung des Irrtums, die Wurzel der Freigeisterei.“ Luther: „Das sind unsere Epikuräer und Sadduzäer, die weder dies noch jenes glauben, die ihr Leben nach ihrem Gutdünken anstellen, nach ihren eigenen Lüsten wandeln; sie halten alles für erlaubt, was ihnen beliebt: Beispiele von solchen begegnen da und dort unsern Augen.“ — *Πορεύομ.*, s. 1 Petri 4, 3.

6. **Wo ist die Verheißung seiner Zukunft?** Ähnlich lautet die freche Sprache der Spötter Mal. 2, 17: Wo ist der Gott, der da strafe? Dieselbe Redeform: Luk. 8, 25; Ps. 42, 4; 79, 10. Wo ist sie? d. h. wo ist ihre Erfüllung? Sie ist nirgends zu finden. — **Die Verheißung.** Sie sprechen im Sinne der Gläubigen, denen die Zukunft des Herrn das erwünschteste Ereignis ist (vergl. Luk. 21, 28). — **Seiner Zukunft.** *Παρουσ.* Hier in speziellerem Sinne zu nehmen, als Kap. 1, 16 von dem sichtbaren Kommen Jesu zum Gericht über die Ungläubigen und zur Vollendung seines Reiches (Matth. 24, 3. 27. 37; 1 Thess. 2, 19; 3, 13; 2 Petri 3, 12). — *Αὐτοῦ*, sie nehmen seinen Namen nicht in den Mund, so verächtlich ist er ihnen.

7. **Denn seitdem die Väter entschlafen sind.** *Ἀφ' ἧς γὰρ* sc. *ἡμέρας.* Es ist unrichtig, wenn de Wette sagt: diese Spötter scheint der Verfasser als gegenwärtig und jene Voraussagung als erfüllt vorauszusetzen. Nein, dieser Schein entspringt nur aus kritischen Vorurteilen. Petrus versetzt sich in die Zeit der Erfüllung jener Weissagung, wo die erste Generation der Gläubigen schon entschlafen war; mit der Zerstörung Jerusalems in unmittelbarer Verbindung hatten die meisten das sichtbare Kommen des Herrn erwartet; nachdem das Schreckensereignis vorübergegangen war ohne die erwartete sichtbare Zukunft des Herrn, nahmen die Spötter hiervon Anlaß, die Parusie überhaupt zu leugnen. Dies sieht Petrus im Geiste vorher. Das Wort: Väter ist daher nicht von den Patriarchen, von den Voreltern des jüdischen Volks zu verstehen, auch nicht mit Dietlein von einem zu dem jedesmal folgenden, als Väter sich verhaltenden Geschlecht nach dem andern, sondern von den Vätern der zweiten Generation der Christen. Sonst erscheint der Satz pleonastisch, da *ἀπ' ἀρχῆς* nachfolgt. — *Κοιμ.* wie *ἔπαγγ.* in spöttischem, die Redeweise der Gläubigen nachahmendem Sinne zu nehmen.

8. **Bleibt alles so fort ꝛc.** *Διαμένει*, es bleibt fort und fort, die ganze Welt bleibt beim Alten, in dem Bestande, den sie einmal hat, dauert sie unter allen Veränderungen fort. Huther setzt willkürlich den Satz hinein: seit die Väter — hat sich bestätigt: Alles bleibt so —. Andere ergänzen *ὡς ἦν*, wie es von Anfang der Schöpfung war. Ebenso willkürlich. Es ist eine prägnante Konstruktion: Alles bleibt seit unserer Väter Zeit im allgemeinen, wie es ist, ja von Anfang der Schöpfung bleibt sich im wesentlichen alles gleich. Bengel nimmt das *οὕτω* prägnant: Es bleibt alles so, wie es bleibt von Anfang der Welt. Dietlein macht diese Irrgeister zu spekulativen Philosophen und läßt sie den Satz aufstellen: „Die Geschichte der Schöpfung ist eine endlose, die Bestimmung des menschlichen Geschlechts ist keine zu einer bestimmten Zeit thatsächlich eintretende und dem Weltlauf ein Ende machende, sondern sie erfüllt sich auf unzeitliche Weise (immanent, wie das die neuere Spekulation auszudrücken beliebt); und dies schließen sie daraus, daß ein Geschlecht nach dem andern abtritt, abgethan wird, wie sie meinen, daß es also mit allen späteren auch nicht anders sein kann!“ Wir haben keinen Grund, bei diesen leichtsinnigen Epikuräern ein solches System vorauszusetzen und das *ἀπ' ἀρχῆς* steht demselben geradezu entgegen. Luther verdeutlicht den Schluß der Irrlehrer so: „Die Welt ist so lange gestanden und immer blieben, sollte es nun erst anders werden?“ Man muß jedoch nach dem Sinne jener Spötter hinzufügen: man hat längst mit der Zerstörung Jerusalems das Kommen Christi und den Untergang der Welt prophezeit, und es ist nicht eingetroffen; wo ist denn nun das Wort der Schrift?

9. **Denn es ist ihnen verborgen, weil sie es so wollen.** Widerlegung der Behauptung, daß alles in gleichem Zustand bleibe, durch die Thatsache der Sündflut. — *Τοῦτο* ist

[1]) Griesbach: *κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας αὐτῶν.*

nicht mit θέλοντας, sondern mit ὅτι zu verbinden, wie V. 3. 8, und θέλειν nicht mit Dietlein für: eine Ansicht belieben, zu nehmen, denn diese Bedeutung ist wohl nicht erweislich. Huther führt zwar eine Stelle aus Herodot an; aber sie steht vereinzelt und beweist noch nicht für das Neue Testament. Es ist eine verschuldete Unwissenheit, wie Luther übersetzt: mutwillens wollen sie nicht wissen. Sie verschließen absichtlich ihre Augen gegen die Betrachtung der Sündflut (Winer, S. 549).

10. **Daß von alters her Himmel waren** u. s. w. Οὐρανοί, nach gewöhnlichem Sprachgebrauch der Plural, wie שָׁמַיִם (vergl. 2 Kor. 12, 2). — Ἔκπαλαι, von alters her, vom ersten Ursprung aller Dinge an. — Ἦσαν, de Wette, Huther u. a. beziehen es zunächst auf οὐρανοί, dann aber auch auf γῆ συνεστῶσα. Sprachlich würde dies schon angehen (Winer, S. 400), allein wie sollen wir uns denken, daß die Himmel aus und durch Wasser bestehen? Wenn de Wette bemerkt, die Vorstellung, daß der Himmel (die Feste) aus dem Wasser entstanden sei, lasse sich mit 1 Mos. 1, 6 rechtfertigen, so fühlt er selbst das Ungenügende dieser Erklärung, da er das ἐκ der Erde, das διά dem Himmel zuteilen möchte (durch das Wasser hindurch). Dies ist sehr gezwungen und auf den Sternhimmel, der doch auch in οὐρανοί befaßt ist, keinenfalls anwendbar. Nach biblischer Vorstellung besteht das Firmament (רָקִיעַ) nicht aus Wasser, sondern bildet eine Scheidewand zwischen den oberen und unteren Wassern (1 Mos. 1, 7. 8). — Die Erde war aus Wasser entstanden, als aus dem trüben Stoff, in dem sie eingeschlossen lag, und durch Wasser, nämlich, wie es Winer, S. 497, erklärt, durch die Wirkung des Wassers, welches teils in die Niederungen zurücktrat, teils sich zum Wolkenhimmel gestaltete. Überdies erhielt die Erde durch das Wasser vielfach ihre eigentümliche Gestalt, besteht einem sehr großen Teile nach aus Wasser und hat in diesem Element ihren Zusammenhalt, ihre Bindungsmittel, wie schon Oekumenius bemerkt. — An die indisch-ägyptische Kosmogonie, die ein chemisches Hervorgehen aus dem Wasser lehren soll, ist von ferne nicht, wie de Wette meint, zu denken. — **Durch das Wort Gottes** kann sich auf Himmel und Erde beziehen (vergl. 1 Mos. 1, 6. 9). Es kann aber auch enger mit συνεστῶσα verbunden werden, und dies scheint vorzuziehen zu sein. Dann tritt der Gedanke um so mehr hervor: sie besteht keinen Augenblick länger, als es Gott haben will. „Durch das Wort Gottes ist die Dauer aller Dinge bestimmt, so daß sie weder länger, noch kürzer sein kann" (Bengel.)

11. **Durch welche die — Welt — zu Grunde ging.** Δι' ὧν kann unmöglich auf ὕδατος gehen, wie Huther will, um so weniger, da ὕδατι noch nachfolgt; auch kann es nicht heißen: quapropter, oder, wie Dietlein will: durch welche Umstände es denn auch geschah, daß —, noch weniger kann man mit Luther übersetzen: dennoch. Offenbar ist es mit οὐρανοὶ καὶ γῆ zu verbinden. Gerade die Himmel und die Erde wurden die Zerstörungswerkzeuge für den damaligen κόσμος, d. h. für die damalige Menschen- und Tierwelt. Genau so gebraucht Petrus vorher (Kap. 2, 5) das Wort κόσμος. Der Himmel wurde ein solches Zerstörungsmittel, indem seine Fenster sich so aufthaten, wie es von der Schöpfung her noch nicht geregnet hatte (1 Mos. 7, 11). Die Erde, die über den Wassern gegründet und aus dem Wasser hervorgegangen war (Ps. 24, 2), mußte auf den Befehl Gottes ihre Wasserschätze ergießen (1 Mos. 8, 2), um Menschen und Tiere zu Grunde zu richten. Wer hätte dies geglaubt, ehe die Sündflut kam? Wer hätte geahnt, daß der Himmel und die Erde solche Verderbensmächte in sich schließen, da sie so lange vorher schon bestanden hatten. Versucht man es, κόσμος in einem andern Sinne zu nehmen von der gesamten Welt, von dem Universum, wie Huther u. a., oder wie Calov von der Erde hauptsächlich, so kommt das ἀπώλετο nicht zu seinem Rechte; dies muß dann so eingeschränkt werden, daß es eine große Veränderung bezeichnet, ganz gegen den Sprachgebrauch. Von hier aus müssen wir noch einmal auf das ἔκπαλαι des fünften Verses zurücksehen, um die vollständige Widerlegung des gegnerischen Satzes zu begreifen. Das ἔκπ. ist nicht bloß mit οὐρανοί, sondern auch mit γῆ zu verbinden. Die Himmel und die Erde bestanden damals zur Zeit Noahs auch von alter Zeit her, schon über 1600 Jahre; man konnte damals auch den Schluß machen: es wird in der Menschenwelt immer so bleiben, wie es ist, aber wie trügerisch war dieser Schluß! Daran reiht sich 2) der Gedanke: da die Erde nur durch Gottes Wort entstanden ist und durch dasselbe besteht, so hätte man schon damals einsehen können, sie könne durch dasselbe Wort auch zerstört werden. 3) Der Erfolg hat bewiesen, daß die Menschenwelt gerade durch den Himmel und die Erde zerstört wurde, die für sie den Schein eines unvergänglichen Wesens hatten. 4) Der Himmel und die Erde erlitten, wie nun im siebenten Vers angedeutet wird, bei jener Katastrophe auch eine Veränderung. Jene die ganze Erde

bedeckende Flut wäre nicht erklärlich ohne eine außerordentliche Einwirkung Gottes auf den Himmel und die Erde, wodurch die Beschaffenheit derselben verändert wurde. Daß durch die Sündflut die Erde verderbt wurde, daß sie vielfach eine ganz andere Gestalt darbot, als vor dieser großen Umwälzung, wird 1 Mos. 9, 11 (vergl. 10, 25), wo auf eine außerordentliche Erd-Katastrophe hingewiesen wird, ausdrücklich bezeugt.

12. **Die jetzigen Himmel aber — sind — aufgespart.** *Οἱ δὲ νῦν οὐρ.* Das *νῦν* gehört auch zu *γῆ* und setzt eine durch die Sündflut am Himmel und an der Erde geschehene Veränderung voraus. Es ist nach unserer Erklärung nicht im Gegensatz zu *ὁ τότε κόσμος — Τῷ αὐτοῦ*[1] *λόγῳ.* Dieselbige Allmacht Gottes, welche dem Wasser gebot, die Menschen zu verderben und die Erde zu verwüsten, wird einmal die jetzige Welt durch Feuer zu Grunde richten, nicht bloß die Oberfläche der Erde verändern. — **Aufgespart.** *Θησαυρίζειν*, eigentlich einsammeln, aufbewahren, z. B. Korn, wie einen Schatz zurücklegen. Es ist nicht so gemeint, als sei die jetzige Welt nur ein aus der Sündflut noch zusammengebrachter, geretteter Schatz, nur ein Rest des ursprünglichen Weltganzen. Dies liegt nicht in *Θησαυρός.* Sondern es ist ohne Zweifel teils an die Verheißung (1 Mos. 9, 15), teils an die Erlösung in Christo zu denken. Calov: „Die Welt wird jetzt noch aufgespart, unversehrt gelassen, bis auf eine bestimmte Zeit, wie das, was in einer Kiste aufbewahrt ist, noch nicht angegriffen wird." Dietleins Ansicht, es sei die Idee des Nutzens festzuhalten, und diese dahin zu bestimmen, daß Himmel und Erde als Material der Bestrafung dienen sollen, so freilich, daß sie dabei selbst untergehen, wird mit Recht von Huther verworfen.

13. **Indem sie fürs Feuer aufbewahrt werden** u. s. w. *Πυρὶ* ist nicht mit *τεθησαυρ.*, sondern mit *τηρούμ.* zu verbinden. Wie das Feuer schon jetzt ein Strafmittel für die Welt ist, so wird es als Zerstörungsmittel der Welt beim Schlußgericht gebraucht werden (vergl. 1 Mos. 19, 24; Amos 7, 4; Jes. 66, 15; Dan. 7, 9; 2 Thess. 1, 8; Matth. 3, 12; Matth. 25, 41; Offenb. 19, 20; 20, 10). In V. 10 wird dies weiter ausgeführt. — *Τηρούμ.*, ein bei Petrus mehrmals vorkommender Ausdruck (1 Petri 1, 4; 2 Petri 2, 4. 9. 17). — *Ἀπώλ.* Calov: „Nicht völliger Untergang, sondern Verderben und ewiger Tod. — *Τῶν ἀσεβῶν ἀνθρ.* Dietlein bezieht dies auf die ganze Menschheit, weil sie mit Ausnahme der Bekehrten gottlos sei.

14. **Dies Eine aber sei euch unverborgen** ꝛc. Es folgt hier kein zweiter Widerlegungsgrund gegen die Spötter, sondern die Wegräumung eines Anstoßes, den die Gläubigen daran nehmen können, daß das Kommen Christi sich so lange hinauszieht. — **Ein Tag ist vor dem Herrn wie tausend Jahre.** Die kürzeste Zeit ist vor ihm in seiner Anschauung lang genug, um Dinge auszuführen, wozu nach unserer Rechnung tausend Jahre nötig wären, und die längste Zeit verfließt ihm so schnell, wie uns ein einziger Tag. Wir müssen den Ewigkeitsmaßstab anlegen, nicht menschliche Zeitmaße, wenn wir den rechten Standpunkt in Beziehung auf das Kommen Christi einnehmen wollen. Der zweite Teil des Satzes ist aus Ps. 90, 4 genommen. Es ist in Gott die Zeit nicht absolut negiert, aber er nimmt eine ganz andere Stellung zu der Zeit ein, als wir übernächtige Menschen. Bengel: „Gottes Ewigkeitsuhr ist verschieden von der Stundenuhr der Sterblichen. Wie werden wir aber das fassen? Wenn wir es begreifen könnten, hätte Moses und Petrus nicht nötig gehabt hinzuzufügen: „bei dem Herrn." Stier: „Der in sechs Tagen Himmel und Erde schuf, weil er wollte, kann auch in einem Tage plötzlich vollenden, wozu nach sonstiger Ordnung tausend Jahre nötig wären; wiederum kann er Jahrtausende der Welt als Wochen- und Arbeitstage verordnen, ehe sein großer Sabbath anbricht. Die längste Zeit ist doch nur kurz nach Gottes Maß; sie eilt und stürzt dennoch unaufhaltsam der Ewigkeit entgegen, eben weil es Zeit ist." — Thiersch: „Die innere Entwickelung des Menschengeschlechts, welche vor dem Weltende zum Abschluß gekommen sein muß, steht unter einer solchen göttlichen Leitung, daß einmal an einem Tage ein so mächtiger Schritt vorwärts geschehen kann, wie man ihn kaum von einem Jahrtausend erwartet hätte, daß aber dann wieder der Entwickelungsgang, durch Gott retardiert, tausend Jahre hindurch nur um ein so Geringes weiter rückt, wie etwa sonst an einem Tage." Dies ebenso wenig richtig als Dietleins Ansicht, daß Gott an einem einzigen Tage die Sünde von Jahrtausenden bestrafen und die durch eine so lange Dauer in die Ewigkeit hineingekommene große Entstellung ausgleichen werde. Andrerseits sei die Zeitdauer, obwohl von hoher, nicht von zwingender Bedeutung für Gott, indem tausend Jahre vor ihm wie ein Tag seien. — Die Kirchenväter haben bekanntlich aus unserer Stelle

[1]) Lachmann, Tischendorf und v. Gebhardt lesen *τῷ αὐτῷ*, durch dasselbige Wort, wie V. 6.

eine sechstausendjährige Weltdauer gefolgert, zumal da Hebr. 4, 9 von einer Sabbathzeit des Volkes Gottes die Rede ist. Ohne hinreichenden Grund.

15. **Nicht zögert der Herr.** *Οὐ βραδύνει ὁ κύριος*[1]; *βραδ.*, verzögern, aufschieben, sonst mit dem Akkusativ, hier mit dem Genitiv konstruiert (vergl. Winer, S. 226). — De Wette: „*βραδ.* ist nicht wie 1 Tim. 3, 15 im Verhältnis zu einem bestimmten Zeitpunkte der menschlichen Erwartung, sondern in Beziehung auf den Zweck und Ratschluß gefaßt; denn in der ersteren Beziehung gab der Verfasser wohl eine Verspätung zu, aber er leugnete die Berechtigung zu dieser Erwartung nach V. 8, weil Gott eine andere Zeitanschauung (sowie andere Gedanken und Wege, vergl. Jes. 55, 8) als der Mensch hat. Ähnlich Sir. 35, 22; vergl. Hab. 2, 3." Calov: „Wenn es auch scheint, er verziehe (Offenb. 6, 10), so verzieht er nicht wie die Menschen aus Säumigkeit oder Nachlässigkeit, sondern aus bloßer Langmut; denn wie Justin sagt, er will lieber Buße als Strafe." *Κύριος*, wie V. 8 Gott der Vater. *ὥς τινες βρ.* Es ist hier nicht von Spöttern die Rede, welche das Kommen Christi leugneten, sondern von schwachen Gläubigen.

16. **Sondern er hat Geduld mit uns** ꝛc., *μακροθυμεῖ*. Er ist langmütig, schiebt die Strafgerichte lange auf (Matth. 18, 26. 29; Luk. 18, 7; 1 Thess. 5, 14). *Εἰς ἡμᾶς*[2]), gegen uns, die Berufenen, dann überhaupt gegen uns Menschen. *Βούλεσθαι*, wollen aus bewußter Überlegung, aber nicht mit einem unwiderstehlichen Zwang. Calov: „Wie ein irdischer König alle seine Unterthanen glücklich sehen will, sofern sie seine Unterthanen sind, nicht aber sofern sie Übelthäter sind." *Χωρεῖν εἰς*, hineingehen (Matth. 15, 17; vergl. Hesek. 18, 23; 33, 11; 1 Tim. 2, 4). Die Anhänger der Calvinischen Prädestinationslehre beschränken diese Stelle mit Unrecht auf die Auserwählten. Calvin selbst erklärt es von dem im Evangelium geoffenbarten Willen Gottes im Gegensatz zu seinem verborgenen Ratschluß.

### Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Ein sicheres Mittel, um gegen die Versuchungen der letzten antichristlichen Zeit zu bestehen und die Angriffe der Verführer zurückzuschlagen, ist das Behalten des prophetischen und apostolischen Wortes in einem feinen, guten Herzen, wie auch Christus öfters zum Bewahren seiner Worte gegen die listigen Angriffe des Feindes ermuntert. — „In den letzten Tagen fließt vollends alles zusammen, was schon der vorige Unglaube Verdorbenes ausgebrütet hat." — „Der durch Lüste in Irrtum verdorbene Mensch will thun, was ihn gelüstet, und sich durch keine Scheu vor Gott davon zurückhalten lassen. Da muß dann durch alle Wahrheit Gottes ein ungläubiger Strich gemacht werden, und wenn es am tüchtigen Beweis solchen Vorgebens fehlt, so müssen Scherz und witzige Laune die Stelle des Beweises vertreten" (H. Rieger).

2. „Das in Schriften verfaßte Wort Gottes ist das Werkzeug unsrer Bekehrung und Erleuchtung, die Vorratskammer aller heilsamen Erkenntnis und Weisheit und die Rüstkammer gegen alle Arten von Feinden" (Gerhard).

3. Sind unter den Spöttern gleich zunächst solche Verführer zu verstehen, wie sie am Schluß der apostolischen Zeit aufstanden, so erfüllt sich diese Weissagung im Laufe der Zeiten doch immer aufs neue und wird in der Letztzeit ihre schrecklichste Erfüllung finden. In alter Zeit wird Simon der Magier als ein Leugner des Weltendes angeführt (in den pseudoclementinischen Recogn., B. 3); im Mittelalter kam eine Häresie auf, welche die Unvergänglichkeit der Welt behauptete. V. Meyer fragt, ob jenes Gemälde der Zukunft nicht vollkommen auf die empörerische Freiheit und ausgelassene Üppigkeit des mittelalterlichen und noch später verdorbenen Priester- und Klosterstandes passe. „Die Anhänger der Hegelschen Philosophie (wenigstens die der linken Seite) verlachen den Glauben der Kirche an eine sichtbare Wiederkunft Christi, an Gericht und Weltende als eine pietistische Vorstellung. Sie sehen als den wiedergekommenen Christus die durch die Hegelsche Philosophie herbeigeführte Herrschaft des Begriffs, als das Weltende aber nur das Ende des Pietismus, des bisherigen orthodoxen Christentums an" (Richter).

4. „Es ist ein altes Kunststück des Teufels, den Lauf der Natur dem Worte Gottes und seinen Verheißungen entgegenzusetzen, da doch Gott der Urheber der Natur ist, der sie nach seinem Gutdünken sowohl verändern als ganz zerstören kann" (Gerhard).

5. Auch in den Überlieferungen anderer Völker finden wir die Annahme, daß die Erde aus Wasser entstanden sei. Die Chinesen lehren, Wasser sei das älteste Element, ebenso

[1]) Nach Lachmann und Tischendorf ist der Artikel zu tilgen.

[2]) Lachmann, Tischendorf und v. Gebhardt lesen: *δι' ὑμᾶς*, um eurer, der Gläubigen willen.

die Ägypter. Die Vedas der Indier sagen: diese Welt war ursprünglich Wasser; das Gesetzbuch Manus berichtet, Wasser sei zuerst von Gott geschaffen. In der Sakontala heißt es: Wasser war des Schöpfers erstes Wort. Ramayana berichtet: Alles war ursprünglich Wasser; aus ihm bildete sich die Erde. Dies ist aber kein Verdachtsgrund gegen die Lehre der Schrift, sondern vielmehr in Verbindung mit andern Gründen ein Beweis für sie.

6. Ebenso haben auch alle Völker ihre Sagen von der großen Überschwemmung, wofür die höchsten Berge wie die Gräber und Höhlen der Erde Zeugnis ablegen. Es war nach der Schrift keine partiale und lokale, sondern eine totale Überschwemmung, was freilich die Naturforschung aus natürlichen Ursachen nicht zu erklären weiß.

7. Wie im Anfang der Schöpfung, so hängt auch bei ihrer Erhaltung alles an dem Willen, Wort und Wink des Schöpfers. „Das Wort Gottes ist nicht nur der Baumeister des Himmels und der Erde, sondern auch die Stütze und Unterlage, worauf dieser Bau ruht, Hebr. 1, 3" (Gerhard).

8. Was der Apostel vom Aufgespartsein der Welt für das Feuer sagt, schließt sich teils an Aussprüche Christi an (Mark. 9, 44; Matth. 3, 10. 12; 25, 41; 13, 40. 42; 6, 22), teils, wo er darüber hinausgeht, ist es als eine Offenbarung, die ihm geworden, anzusehen. Ganz unberechtigt ist die Annahme, es seien dies apokryphische Aussprüche. In den Religionen der Heiden und in den Philosophemen der Griechen und Römer ist auch häufig Feuer das Ende der Welt. Zoroaster nahm ein Zerschmelzen der Berge durch Feuer an. Die orphische Kosmogonie, Heraklit und die Stoiker, die Epikuräer, Plinius, Ovid, Gallier, Skandinavier stimmen darin zusammen. Die Mexikaner bezeichnen das vierte Alter der Welt als das des Feuers. Auch die Indier lehren die künftige Verbrennung der Welt. „Diese Thatsache beweist nichts gegen die Wahrheit dieser Lehre. Im Gegenteil, sie kann nur den erschütternden Eindruck der heiligen Offenbarungen vom Endgerichte verstärken" (Dietlein). „Wie die Menschen durch das Feuer (des Gesetzes, der Liebe Gottes und der Leiden in Christo) umgeschmolzen und gereinigt werden, so ähnlich ihre Erde, die den Gang des Menschen geht. Zu Tycho de Brahes Zeiten hatte nach der Meinung einiger ein anderes Sonnensystem vielleicht ein ähnliches Schicksal" (Richter).

9. Wenngleich die Zeit erst mit der Kreatur erschaffen worden ist, so ist sie doch auch für Gott etwas Reales, sonst könnte er nicht in die Zeit eingreifen und kein Bewußtsein von dem haben, was in der Zeit geschieht; aber er ist erhaben über den Strom der Zeit und beherrscht denselben. Tausend Jahre sind vor ihm wie ein Tag, ähnlich wie nach Bengel bei einem reichen Manne tausend Gulden wie ein Heller sind.

10. Schon ehe Justin und andere Kirchenväter die Meinung von der sechstausendjährigen Dauer der Welt aufbrachten, lehrten die alten Hetrusker aus der Tradition, daß die Welt 6000 Jahre stehe, im sechsten komme das Ende und das große Jahr.

11. Calov bezeichnet mit Recht den neunten Vers als ein unwiderlegliches Beweisstück gegen das absolute Dekret Calvins und führt zugleich 1 Tim. 2, 4 an. Gott will nur in Christo und in der Ordnung der Buße und des Glaubens alle Menschen selig machen.

### Homiletische Andeutungen.

Das Kommen des Herrn: 1) Seine Vorzeichen und Gewißheit; 2) seine näheren Umstände; 3) die Bereitung darauf. — Je näher die Zukunft Christi rückt, um so stärker wird sie geleugnet und verspottet werden. — Unsere ernstliche Sorge soll dahin gehen, daß wir, mag der Herr früher oder später kommen, bereit erfunden werden. — Warum verschiebt Gott die volle Strafe der Gottlosen auf den Tag des Gerichts? 1) Weil das Maß ihrer Ungerechtigkeit noch nicht allseitig voll ist; 2) weil er den Sündern Raum zur Buße geben will; 3) um seine Langmut gegen alle Menschen in ein helles Licht zu setzen; 4) um die Bosheit derer, die sich nicht bekehren lassen wollen, desto offenbarer zu machen. — Hüten wir uns, daß wir die Langmut Gottes nicht mißbrauchen, sondern die Zeit unsrer Heimsuchung erkennen (Luk. 19, 44). — Was ist das längste Leben im Lichte der Ewigkeit? Eine Spanne Zeit von 1½ bis 2 Stunden.

Starke: Wie die schwachen Menschen bald müde und vom Schlaf übereilt werden, so geht's auch den Christen, daß man immer an ihnen zu rütteln, zu schütteln und zu erwecken hat (Hebr. 12, 1). — Die Thaten unsrer bösen Christen zeugen, daß sie weder Himmel noch Hölle, weder Engel noch Teufel glauben, aber sie werden die Wahrheit in die Hand kriegen (Zeph. 1, 12). — Sehet doch, wohin der Mensch durch die Wut seiner Lüste verfallen kann! noch tiefer als der Teufel selbst; der verleugnet Gott und sein Gericht nicht, sondern zittert davor (Matth. 8, 29; Jak. 2, 19). — Die Unwissenheit in göttlichen und menschlichen Dingen ist niemals gut, aber die boshaftige Unwissenheit, welche die Wahrheit weder hören noch wissen will, ist des höllischen Feuers wert (Jes. 50, 11). — Die Langmut Gottes führt bei sich herzliche Liebe zum Heil der Menschen; daher übereilt er sie nicht mit seinem Zorngericht, sondern läßt ihnen Zeit genug zur Bekehrung (Hes. 33, 11; 2, 1). — V. Her-

berger: 1) Wie Petrus fünf wichtige Fragen vom jüngsten Tage beantwortet; 2) wie er uns gründlich berichtet, welcher Gestalt wir uns sollen dazu bereiten. ad 1. a. Ob wir dennoch gewiß auf den jüngsten Tag warten sollen? b. wann und zu welcher Zeit wird er kommen? c. aus welchen Ursachen Jesus lange Zeit nicht sei gekommen? d u. e. wie und auf welche Weise wird der jüngste Tag kommen? f. was wird denn der Herr Jesus endlich am jüngsten Tage thun und vornehmen? ad 2. a. Mit heiligem Wandel und gottseligem Wesen, b. warten und eilen zu der Zukunft des Tages des Herrn, c. Fleiß thun, daß wir vor ihm unbefleckt und unsträflich erfunden werden. — J. C. Storr: Das Warten der Gläubigen auf die Zukunft des Tages Gottes: 1) Worauf sie warten; 2) wer sind die, die da warten? 3) wie warten sie? — Stier: Das Wort des Apostels von der Erwartung des jüngsten Tages: 1) Die Gewißheit seines Kommens; 2) die Art und Weise seines Kommens; 3) die Bereitung darauf.

Kapff: Der Anfang und die Vollendung des Reiches Gottes: 1) Der Anfang in der Schöpfung der Welt und der Menschheit; 2) die Vollendung in der Erneuerung der Menschheit und der Welt.

Staudt: Der Untergang der Welt: 1) Woher kommt es, daß viele nicht daran glauben? 2) Wozu treibt der Untergang der Welt? — Das jüngste Gericht: a. wenn es auf sich warten läßt, es kommt sicher! b. wenn du seiner mit Ernst warteſt, so gehst du sicher! (K. Beck).

## Kap. 3, 10—18.

Inhalt: Ankündigung der Zukunft des Herrn und des Weltendes und Ermahnung zur Bereitschaft darauf, V. 10—16. Wiederholte Warnung vor den Verführern und Ermunterung zum Wachstum in der Gnade, V. 17. 18.

Es wird aber kommen der Tag des Herrn wie ein Dieb in der Nacht, an welchem 10
die Himmel dröhnend [krachend] vergehen, die Elemente aber im Brande aufgelöst und die
Erde und die Werke auf ihr werden verbrannt werden. *Da nun dieses alles aufgelöst 11
wird, als was für Leute müßt ihr euch erweisen in allen Arten des heiligen Wandels
und der Frömmigkeit? *Als solche, welche erwarten und betreiben die Zukunft des 12
Tages Gottes, um deren willen die Himmel brennend sich auflösen werden und die Ele-
mente glühend zerschmelzen. *Neue Himmel dagegen und eine neue Erde erwarten 13
wir nach seiner Verheißung, in welchen Gerechtigkeit wohnt. *Darum, Geliebte, indem 14
ihr dieses erwartet, befleißigt euch, flecken- und tadellos vor ihm erfunden zu werden im
Frieden. *Und unsres Herrn Langmut achtet für euer Heil, sowie auch unser geliebter 15
Bruder Paulus nach der ihm verliehenen Weisheit euch geschrieben hat. *Wie er auch 16
in allen seinen Briefen thut, indem er in ihnen von diesen Dingen redet, worunter einiges
schwer verständlich ist, was die Unwissenden und Unbefestigten verdrehen, wie auch die
übrigen Schriften zu ihrem eigenen Verderben. *Ihr nun, Geliebte, da ihr es voraus 17
wisset, hütet euch, daß ihr nicht, durch den Irrwahn der Gesetzlosen mit fortgerissen, aus
eurem eigenen festen Stande herausfallet. *Wachset aber in der Gnade und Erkenntnis 18
unsres Herrn und Heilandes Jesu Christi. Ihm sei Herrlichkeit sowohl jetzt als auf den
Tag der Ewigkeit. Amen.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Es wird aber kommen der Tag des Herrn.** Der Apostel hatte der Langmut Gottes erwähnt. Täusche sich aber niemand, will der Apostel sagen. Der Tag des Herrn bleibt nicht aus, er kommt gewiß und ganz überraschend. Ἥξει δὲ[1]) ἡ ἡμέρα κυρ. Er heißt nach V. 12 der Tag Gottes; daher ist ohne Zweifel auch hier κυρ. = θεός wie V. 9. So Joel 1, 15; Hesek. 13, 5; Jes. 2, 12. Der Tag Jehovas; vergl. Jak. 5, 7. Sonst der Tag des Herrn Jesu, 2 Kor. 1, 14. Der Tag Christi 2 Thess. 2, 2, auch der Tag der Zukunft des Herrn, Mal. 3, 2. Letzterer Ausdruck gibt eine Andeutung, daß der Anbruch jener großen Gerichtszeit und das Kommen des Herrn in derselben zu unterscheiden sei. Jene bricht unvermutet und unbemerkt an. Der Herr kommt auch unvermutet für die Gottlosen, aber nicht unbemerkt, sondern mit einem Feldgeschrei und Stimme des Erzengels und mit der Posaune Gottes (1 Thess. 4, 16).

2. **Wie ein Dieb in der Nacht**[1]). Das

[1]) ἡ fehlt bei Lachmann und Tischendorf. Der Art. kann wegbleiben, weil jedermann weiß, was es für ein Tag ist. Vergl. 7; Phil. 1, 6. 10; 2, 16.

[1]) ἐν νυκτί fehlt bei Tischendorf u. a.

Bild wird von dem Herrn selbst in den Evangelien gebraucht (Matth. 24, 43; Luk. 12, 39). Paulus vergleicht ebenso das Kommen jenes Tages mit dem Einbrechen des Diebes. Wenn in der Offenbarung (Kap. 3, 3; 16, 15) das Kommen des Herrn selbst so bezeichnet ist, so hat man dabei nur an das Plötzliche und Überraschende, nicht an das Unbemerkte seines Kommens zu denken. Denen, welche wachen und die Zeichen der Zeit beobachten, hat sein Kommen nichts Überraschendes und Schreckendes, sondern es ist ihnen ein erfreuliches Ereignis (Luk. 21, 28). Als ein Nebengedanke liegt in dem Bilde vom Dieb auch das, daß die in den Schlaf der Sünde und Sicherheit Versunkenen bei jener Katastrophe alles, was sie noch haben, verlieren (Matth. 13, 12; Joh. 10, 10).

3. **An welchem die Himmel dröhnend vergehen.** ῥοιζηδόν von ῥοιζέω, ῥοίζω, rauschen, pfeifen, krachen; ein dem Laute ähnlich gebildetes Wort: sausend, schwirrend, krachend. Es kommt sonst im Neuen Testamente nicht vor. Oekumenius versteht es von dem Gepraſſel des zerstörenden Feuers, de Wette denkt an das Krachen zusammenstürzender Häuser. Der Apostel hat wohl, wie Huther annimmt, beides zusammen im Sinne. *Παρελεύσονται.* Denselben Ausdruck gebraucht der Herr Matth. 24, 35 (vergl. Ps. 102, 27; Jes. 34, 4; Offenb. 20, 11). — *Οὐρανοί*, der Luft- und Sternenhimmel, wie V. 7 (vergl. Ps. 72, 7; 102, 26; Jes. 34, 4; 51, 6; 65, 17).

4. **Die Elemente aber aufgelöst und verbrannt werden.** *Στοιχεῖα*: Die ersten Bestandteile der Rede, dann die Grundbestandteile der Dinge; die Elemente hier natürlich nicht im Sinne unsrer Chemie, sondern im Sinne des Altertums zu nehmen, welches seit Empedokles vier Elemente oder Wurzeln der Dinge statuierte (vergl. Weish. 7, 17; 19, 17). Calov meint, es sei bloß Wasser und Luft darunter zu verstehen, weil die Erde nachher besonders vorkomme. Allein es ist zuerst von der Erde als Element, dann als Ganzem die Rede, wie de Wette richtig bemerkt. Daß dieses Elementarfeuer durch ein stärkeres, übernatürliches Feuer aufgehoben werde, hat nichts Widersprechendes. Eine völlige Auflösung der Grundstoffe in Nichts ist nicht anzunehmen, sondern wie Gennadius und Oekumenius vermuten: „der alte Himmel und die alte Erde werden ins Bessere verwandelt, erneuert werden." — Daß *στοιχεῖα* hauptsächlich auf die Erde zu beziehen ist, sieht man aus der Vergleichung von V. 12, wo die Erde nicht ausdrücklich erwähnt ist, sondern nur die *στοιχεῖα*. Überdies weist das δὲ darauf hin. Bengel dagegen will unter *στοιχ.* mit manchen Kirchenvätern Sonne, Mond und Sterne verstehen. Die Bedeutung = *θεμέλια*, Grundfesten der Erde, welche von andern angenommen wird, ist nicht erweislich. — *Λυθήσονται*[1]). Gerhard: „Wenn die erhaltende und tragende Kraft Gottes, welche gleichsam die Seele der Welt ist, von dem Makrokosmus weichen wird, so wird er wie ein entseelter Leichnam zusammenstürzen." — **Die Werke.** Nämlich die der Natur und der Kunst: Bäume, Pflanzen, Mineralien, Tiere, Städte, Häuser, Vorräte, Werkzeuge ꝛc. (vergl. Hab. 2, 13).

5. **Da nun dieses alles aufgelöst wird;** *λυομένων*, nicht *λυθησομένων*. Der Apostel versetzt sich lebhaft in diese Katastrophe hinein, antizipiert sie im Geiste nach einer Eigentümlichkeit, die wir Kap. 2, 10; 3, 3 und besonders auch im ersten Briefe wahrgenommen haben. Winer nimmt es so: dies alles ist seiner Natur nach zur Auflösung bestimmt; das Schicksal der Auflösung inhäriert gleichsam diesen Dingen schon. S. 406. Calov zieht das Präsens auf die Gewißheit des Ereignisses.

6. **Als was für Leute müßt ihr euch erweisen** ꝛc. *Ποταπός* oder *ποδαπός* von *τόπος* oder *δάπεδον*, Land, Boden heißt eigentlich: aus welchem Lande, von wannen, woher nach der Abkunft, nicht gleichbedeutend mit *ποῖος* (vergl. Matth. 8, 27; Luk. 1, 29; 7, 39; 1 Joh. 3, 1). Es drückt öfters eine Frage des Staunens aus, auf welche keine Antwort folgt; hier aber wird V. 12 die Antwort hinzugefügt. Sinn: Ihr müßt euch beweisen als Leute von höherer Abkunft, als Bürger des himmlischen Reichs, die hienieden nur Fremdlinge sind, was an den ersten Brief anklingt. Daß sonst im Neuen Testamente *ποταπός* nur exklamativ und ohne Antwort gebraucht wird, kann gegen diese Erklärung nicht entscheiden. Huther will vor *ποταποὺς* ergänzen: „so bedenket", was aber willkürlich ist. De Wette nimmt *ποταπ.* für quantus: wie groß, stark, fleißig müßt ihr sein im heiligen Wandel. Dies gegen den Sprachgebrauch. Der Zusammenhang ist: da dieses ganze Weltsystem einmal zu Grunde geht mit allem, was es in sich schließt, so müssen wir Christen unser Herz von aller ungeordneten Weltliebe losreißen und jetzt schon Bürger der himmlischen Welt werden.

[1]) Lachmann und Tischendorf lesen *λυθήσεται*.

Augustin: „Wenn es ein Ende dieser Welt gibt, wenn man von dieser Welt ausziehen muß, so darf man die Welt nicht lieben. An einer andern Stelle: „da an demselben Tage, an welchem die Welt aufgelöst wird, Christus zum Gericht kommen wird und alle vor seinem Richterstuhl erscheinen müssen, so laßt uns in wahrer Furcht Gottes leben, in Heiligkeit und Gerechtigkeit ihm dienen und vor Sünden uns sorgfältig hüten. — *ἀναστροφαῖς*. Der Plural wie 1 Petri 1, 15; 2, 1, um die verschiedenen Arten und Richtungen des heiligen Wandels und der Frömmigkeit zu bezeichnen (vergl. 2 Petri 2, 2; 1, 3).

7. **Als solche, welche erwarten — die Zukunft des Tages Gottes;** *προσδοκᾶν*. Nicht wie Luther: warten im Gegensatz zum Eilen, sondern es heißt: etwas erharren, indem man unter dem Druck des Übels aushält (vergl. V. 14). — *σπεύδοντας*. Manche Ausleger ergänzen *εἰς*; dies ist willkürlich. Die Bedeutung: ersehnen, heftig wünschen ist nicht erwiesen. Es heißt: betreiben, beschleunigen, und ist daher nicht nur von ernstlicher Beschäftigung damit zu verstehen, sondern, wie Bengel annimmt, von dem innern Ringen, von dem anhaltenden Gebet um Beschleunigung der Zukunft Christi und von dem Bereiten darauf in Buße und Heiligung. — *Τὴν παρουσίαν* († V. 10; vergl. Tit. 2, 13; Offenb. 16, 14; Apostg. 17, 31). Die Bezeichnung: Tag Gottes kann nicht auffallen, wenn man an das Alte Testament denkt. Ungereimt ist die Meinung Jachmanns, der Verfasser habe die Hoffnung auf die Zukunft Christi aufgegeben und diese mit dem dereinstigen Gerichtstage Gottes zusammengeworfen, da er doch Kap. 3, 4 von der *παρουσία* des Herrn redet.

8. **Um deren willen die Himmel zerschmelzen;** *δι' ἣν*. Das *ἣν* wird am besten auf *παρ.* bezogen und *διά* zur Bezeichnung der veranlassenden Ursache genommen (Winer, S. 476). Dietlein übersetzt: „welchem gleichsam zu Ehren" nicht passend. Soll der Plan Gottes durchgeführt werden, so muß diese sündenbefleckte Welt vorher untergehen. Was die Aufeinanderfolge der Ereignisse betrifft, so sagt Augustinus: „nach dem Gericht wird die Welt brennen, nämlich völlig verbrennen." Dies hält auch Gerhard für wahrscheinlich, doch werde die Verbrennung der Welt noch vorher erfolgen, ehe die Gottlosen in die Hölle gestoßen werden und die Frommen in den Himmel eingehen dürfen. — *Καυσοῦσθαι*. Wieder ein *ἅπαξ λεγ.*, ebenso *τήκεσθαι*, zerschmelzen wie Wachs. Das Präsens aus demselben Grunde wie oben V. 11.

9. **Neue Himmel dagegen erwarten wir.** Dem Untergang des gegenwärtigen Weltsystems stellt der Apostel zum Trost der Gläubigen die Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde entgegen. Diese Hoffnung stützt sich auf das prophetische Wort Jes. 65, 17; 66, 22; 30, 26 (vergl. Offenb. 21, 1). Es ist darunter nicht nur ein idealer Zustand der Glückseligkeit zu verstehen, sondern eine reale geistleibliche Körperwelt, wie Anselm sagt: „Die ganze Erde, welche in ihrem Schoße den Leib des Herrn trug, wird ein Paradies sein." Augustin: „Es wird mit dem Glauben nicht erfaßt, was Gott verspricht; es wird durch die Hoffnung nicht erreicht, durch die Liebe nicht begriffen; es übertrifft unser Sehnen und Wünschen, es kann erlangt, aber nicht geschätzt werden." Grotius erwähnt von Plato, daß er auch von einer reinen Erde und einem reinen Himmel rede. Calov denkt an eine substantielle Neuschaffung des Himmels. Richtiger schon Irenäus: Nicht die Substanz, noch das Wesen der Kreatur werde vernichtet.

10. **Nach seiner Verheißung** ꝛc.; *κατὰ τὸ ἐπάγγελμα*[1] *αὐτοῦ* sc. Gottes. — **In welchen Gerechtigkeit wohnt** (vergl. Offenb. 21, 27. 3). Nicht abstr. pro concreto, die Gerechten, sondern die wahre Gerechtigkeit selbst, oder eine vollkommene Übereinstimmung mit dem Willen Gottes. Dies wird teils zum Trost gegenüber von den ungerechten Drängern der Gläubigen, teils zur Ermunterung hinzugefügt. Huther führt ähnliche Stellen aus dem Buch Henoch an, wobei unser Brief berücksichtigt scheint. Dietlein versteht unter der Gerechtigkeit die göttliche, die vermöge ihrer Herrschaft dann jede Herrschaft der Schuld, der Verweslichkeit und der Sünde ausschließe.

11. **Darum befleißigt euch** ꝛc. Aus dem zuletzt erwähnten Umstande wird die Ermahnung zur Heiligung genommen, wie zuvor V. 11 aus der Erwartung jener Katastrophe. — *Ἄσπιλοι*; vergl. 1 Petri 1, 19; 1 Tim. 6, 14; Jak. 1, 27. — *Ἀμώμητοι*, Phil. 2, 15, wie *ἀμώμων*, untadelhaft; daß man euch nicht mit Grund tadeln kann. Gegensatz Kap. 2, 13. — *Αὐτῷ*, in seinem Urteil, vor ihm, mit *εὑρ.* zu verbinden (vergl. 2 Kor. 12, 20). — *Εὑρεθ.*, 1 Petri 1, 7; 2, 22, an seinem Tage. — *Ἐν εἰρήνῃ*. De Wette

[1]) Tischendorf, Gebhard: *κατὰ τὰ ἐπαγγέλματα αὐτοῦ*.

erklärt es: zu eurem Frieden = εἰς εἰρήνην. Dann hätte sich aber Petrus so ausgedrückt. Richtiger Calov: „im Frieden mit Gott und mit Menschen." Nähere Bestimmung des ἀσπ. und ἀμ. Gerhard: „Trachtet danach, daß der Herr, wenn er kommt, euch als Friedfertige und Versöhnte finde." Es hängt zusammen mit der δικαιοσύνη V. 13. Dietlein meint, es sei mit Rücksicht auf das, wozu Petrus jetzt übergehe, auf die friedenstörende Feindseligkeit der Verführer beigesetzt. Er weist auf Jud. 19 hin. Allein Petrus geht zunächst zu etwas anderem über. Es hat seine gute Bedeutung mit Rücksicht auf die vielen inneren und äußeren Friedensstörer, besonders der damaligen Zeit (Hebr. 12, 14).

12. **Und unsers Herrn Langmut achtet für euer Heil;** μακροθυμ. (vergl. V. 9; Röm. 2, 4; 9, 22). Jedes Hinausschieben des Gerichtstages ist eine Heilsfrist auch für die Gläubigen, sofern sie in der Heiligung weitere Fortschritte machen können. „Abgesehen davon muß jeder Bekehrte im Rückblick auf seine Bekehrung sich sagen, wenn nicht die Langmut Gottes einen Entwickelungsprozeß von Sünde und Erlösung zwischen Abfall und Gericht einschöbe, so wäre seine Bekehrung gar nicht möglich gewesen, sondern das verdiente Gericht würde auch über ihn ergangen sein" (Dietlein). Hierzu ist noch zu fügen, da es nicht σωτηρίαν ἡμῶν, sondern schlechthin σωτηρ. heißt, daß auch das Heil vieler andern als in dieser Langmut gegründet bezeichnet werden soll. „Es ist dies nicht nur von denjenigen Menschen, die zu jener Zeit leben, zu verstehen, sondern auch von denjenigen, die noch geboren werden können, wenn die gegenwärtige Welt durch die Langmut Gottes noch lange erhalten wird" (Roos).

13. **So wie auch unser geliebter Bruder Paulus geschrieben hat.** Jene Verführer, von denen Petrus spricht, mißbrauchten wahrscheinlich die Briefe des Apostels Paulus und nahmen einen Zwiespalt zwischen diesen beiden Aposteln an, darum führt Petrus zur Bestätigung seiner Lehre das Zeugnis des Apostels Paulus an und zeigt, daß er in inniger Geistesgemeinschaft mit Paulus stehe, daß also auch jener Vorfall (Gal. 2, 11) die Liebe bei ihm nicht ausgelöscht habe. — **Wie auch.** Dies ist nicht auf das unmittelbar Vorangehende allein, sondern auf die ganze Ermahnung V. 14 und 15 zu beziehen, welche im Blick auf die Zukunft Christi zur Heiligung auffordert. Dietlein meint, da von der μακροθυμία Gottes nur Röm. 2, 4 u. 9, 22 handele, so sei hier offenbar dieser Brief zu verstehen; allein die Voraussetzung ist falsch, daß καθώς so zu beschränken sei, und das ἔγραψεν ὑμῖν steht entschieden dagegen. Der Apostel Petrus muß ein Schreiben im Auge haben, das an die kleinasiatischen Christen gerichtet ist, wie dieser Brief des Petrus. Es genügt nicht, zu sagen, der Römerbrief habe auch allen Heiden insgemein gegolten. Daher nehmen Bengel, Gerhard u. a. an, es sei der Brief an die Hebräer, besonders Kap. 9, 26 ff.; 10, 25. 37 berücksichtigt. Andere denken an Ephes. 4, 30; 6, 8; Kol. 3, 4. 24. Vielleicht ist auf diese drei Briefe zusammen Rücksicht genommen. De Wette rät auf 1 Thess. 4, 13 bis 5, 11 und 2 Thess. 2, 16; aber es spricht der obige Grund gegen ihn. Unser geliebter Bruder. Bruder ist im engeren Sinne für „Mitapostel" zu nehmen. Wie schön ist es, daß Petrus hier zeigt, wie er gegen den, von dem er einmal hart getadelt worden war, und der ihn in den Leistungen für das Reich Gottes übertraf, nicht das Geringste im Herzen habe, und mit Freuden seinen apostolischen Beruf anerkennt. — **Nach der Weisheit.** Dietlein: „Nicht eine gesteigerte Erkenntnis, sondern Lehrbefähigung, Erkenntnis von solcher Art, daß sie zum Lehren besonders befähigt; daher verliehene Amtsgnade." Chrysostomus trägt kein Bedenken, den Paulus in der Lehre allen vorzuziehen und ihn den Lehrer aller Weisheit zu nennen.

14. **Wie er auch in allen seinen Briefen redet;** ἐν πάσαις ταῖς[1]) ἐπιστ. Auch wenn der Artikel dabei steht, liegt keine Nötigung vor, an eine schon geschlossene Sammlung der paulinischen Briefe zu denken. Welche und wie viele Petrus kannte, läßt sich nicht ermitteln. — Ὡς sc. ἔγραψε; περὶ τούτων; von der Wiederkunft Christi, dem Ende der Welt, dann aber auch von dem, was damit zusammenhängt: von der Standhaftigkeit im Glauben, dem Eifer in guten Werken. Hier konnte Petrus die Briefe an die Thessalonicher besonders im Auge haben.

15. **Worunter einiges — verdrehen;** ἐν οἷς[2]). Gerhard: „Petrus redet hier nicht direkt von den paulinischen Briefen, sondern von den Dingen, die darin behandelt werden, unter denen einige schwer zu fassen sind", wie dies die Natur der eschatologischen Dinge mit sich bringt. — Ἀ στρεβλοῦσιν. στρεβλόω von στρέβλη, ein Instrument zur Marter und Tortur, Rad, Schraube, Presse; daher schrauben, anspannen, drehen, winden, ver-

[1]) Ταῖς fehlt bei Lachmann.
[2]) Tischendorf ἐν αἷς, was auf ἐπιστ. geht.

renken, verdrehen. Ein sehr passendes, dem Petrus eigentümliches Wort für die Schriftverdrehung. Was die Sache betrifft, so erinnert Bengel an 2 Tim. 2, 18. Gerhard an falsche Ansichten vom tausendjährigen Reich und von der Rechtfertigung durch den Glauben, von der christlichen Freiheit, von der Ankunft des Antichrists, besonders an die Rechtfertigung und Entschuldigung der gesetzlosen Ausschweifungen. — **Die Unwissenden und Unbefestigten.** Es sind hier wohl mehr die Verführten als die Verführer und Spötter gemeint, für welche die beiden Ausdrücke zu gelinde wären. Zu *ἀστήρ.* vergl. Kap. 2, 14.

16. **Wie auch die übrigen Schriften;** *ὡς καὶ τὰς λοιπ. γραφ.* Von einer Sammlung der neutestamentlichen Schriften ist hier wieder nicht die Rede, woraus man auf einen späteren Verfasser schließen wollte. De Wette deutet es auf Schriftstellen ohne gehörigen Grund. Es mag außer den paulinischen Briefen auf den Brief Jakobi und sodann auf die prophetischen Schriften gehen, welche nach V. 2 und Kap. 1, 20 nicht ausgeschlossen werden dürfen.

17. **Zu ihrem eigenen Verderben** (vergl. Kap. 2, 2; 5 Mos. 4, 2; 12, 32; Offenb. 22, 19). Huther: „Das Verdrehen der Schriften hat diese Folge, indem sie die umgedeuteten Aussprüche derselben gebrauchen, sich in ihrer fleischlichen Lust zu verstocken." Es ist nur hinzuzufügen, daß sie auch deswegen sich Verderben zuziehen, weil sie andere um das Heil bringen.

18. **Ihr nun, Geliebte, — hütet euch, daß ihr nicht — fortgerissen** ꝛc. Schlußermahnung, sich nicht durch den Irrtum gottloser Menschen in der Hoffnung wankend machen zu lassen und zu wachsen in der Gnade und Erkenntnis. — *Προγινώσκοντες.* Bengel suppliert: die Gefahr. Dietlein bezieht es auf die bevorstehenden Verführungsversuche. Auf das Vorhersagen und Vorherwissen des Bevorstehenden legte der Herr selbst großen Wert (vergl. Joh. 14, 29; 16, 4). — *Φυλάσσεσθε, ἵνα μή.* Nehmet euch zusammen, seid auf eurer Hut, damit ihr nicht — herausfallet. Es ist auf diese Weise keine auffallende Konstruktion (vergl. Luk. 12, 15; Apostg. 21, 25; 1 Joh. 5, 21). — *Ἀθέσμων,* Kap. 2, 7; 3, 3; *πλάνη,* Kap. 2, 18, Irrwahn, Irrtum, nicht Verführung, wie Dietlein will. — *Συναπαχθέντες,* vergl. Gal. 2, 13. Ähnlich wie es von den Sünden heißt: sie führen uns dahin wie ein Wind (Jes. 64, 6). — *Συναπ.,* zugleich mit ihnen und anderen, welche sie längst verführt haben.

19. **Aus eurem eigenen festen Stande herausfallet;** *ἐκπίπτειν* (vergl. Gal. 5, 4) herausfallen, vertrieben werden. — *Στηριγμός,* das Feststehen, der feste Stand, nämlich im Glauben und in der Hoffnung. Der Gegensatz V. 16. Es bezieht sich darauf, daß er Kap. 1, 12 von seinen Lesern gesagt hatte, sie seien befestigt in der Wahrheit. Roos: „Die Feste ist der Gnadenstand. Da ist Gott selbst der Hort und die Burg; da ist Christus der Fels, auf den man erbauet ist; da ist man gesichert durch das Privilegium, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen; da wird man aus Gottes Macht zur Seligkeit bewahrt. Ein Christ fällt aus dieser seiner eigenen Feste heraus, wenn er die Gnade verliert, sich nach und nach bei einem Nachlaß im Wachen und Beten und in der Aufmerksamkeit auf das Wort Gottes zu vorsätzlichen Sünden ergibt, die man irrigerweise, es sei nun durch eine ganze ausgedachte Lehrform oder nur durch schnelle Urteile, ganz anders als vorher ansieht, folglich entschuldigt oder gar rechtfertigt." — *Ἰδίον.* Gerhard: „Nicht, als ob sie aus eigenen Kräften im Glauben beharren könnten, sondern weil allein wahrhaft Gläubige fest bleiben bis ans Ende." Vom Bleiben im Verband mit der Kirche ist hier nicht die Rede.

20. **Wachset aber in der Gnade** ꝛc. Gerlach: „Die beste Bewahrung ist stete Übung des Glaubens, stetes Wachstum in der Gnade und Erkenntnis; dann sind wir allen Anfechtungen unzugänglich." Ähnlich Calvin. — *Αὐξάν.* (vergl. 1 Petri 2, 2; 2 Petri 1, 5; Eph. 4, 15; Kol. 1, 10). Man wächst in der Gnade, wenn man sie mit immer festerem Glauben ergreift und bewahrt, worauf man sie immer reichlicher genießen darf (vergl. 1 Petri 5, 10). — *Κυρίου* nur mit *γνώσει* zu verbinden, nicht mit *χάριτι.* Auf die Erkenntnis der Person, des Amtes, der Wohlthaten Christi wird zum Schluß wie am Anfang des Briefes (Kap. 1, 2) großer Wert gelegt. — *Αὐτῷ ἡ δόξα.* Die Doxologie geht auf Christum zum Beweis seiner Gottheit (vergl. Jud. 25; Offenb. 1, 6; 4, 9; Eph. 3, 21). — *Εἰς ἡμέραν αἰῶνος* findet sich sonst nicht vor. Bengel erklärt *ἡμέρα* im Gegensatz gegen die Nacht: „Die Ewigkeit ist ein Tag ohne Nacht, lauter und beständig fortdauernd." Huther: „Der Tag, an welchem die Ewigkeit im Gegensatz der Zeitlichkeit beginnt, der aber zugleich die ganze Ewigkeit selbst ist." Am einfachsten erklärt sich die Wahl dieses Ausdrucks aus Kap. 3, 8. Eine Ewigkeit wird bei Gott nur für einen Tag gerechnet. Augustinus: „Es ist nur ein

Tag, aber ein immerwährender, dem gestern keiner vorangegangen ist, und dem morgen keiner folgt; den nicht die natürliche Sonne hervorbringt, welche nicht mehr sein wird, sondern Christus, die Sonne der Gerechtigkeit."

### Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Der Unglaube ist meistens blind gegen die gröbsten Widersprüche, in welche er verstrickt ist, wie jene Spötter nicht merken, wie thöricht es ist, einen Weltanfang zu setzen und ein Weltende zu leugnen, und wie verkehrt der Schluß ist: was bis heute noch nicht geschehen ist, das wird nimmermehr geschehen. „Auch die Welten hat Gott nicht für die Ewigkeit gemacht, sich gleich, sondern sie kommen und vergehen. Es gab für eine jede einzelne eine Zeit, wo sie noch nicht war, und es kommt eine, wo ihre Stätte nicht mehr gefunden wird. Wie fern auch der Tag der Zerstörung unsrer Erde noch sein mag, er wird doch auf ihr Menschen finden, wie wir sind; eben wie wir beschäftigt mit Aussichten und Hoffnungen auf eine lange Zukunft. Der die Himmel zusammenrollt wie ein Gewand, und Sonnen und Erden vor sich hinwirft wie Staub, der allein ist der Herr. An die Gesetze, die die Zerstörung unsrer Erde herbeiführen, wird unsere Wissenschaft nie hinreichen" (Schleiermacher).

2. Wenn gleich der tiefste Beweggrund zur Heiligung die Dankliebe gegen Jesum, der sein Leben für uns zum Schuldopfer gegeben hat, bleibt, so soll nach der Lehre der Schrift der Gedanke an Tod, Gericht, Ewigkeit, Weltende, starke Antriebe zum Aufwachen, zum Ernst, zur Nüchternheit, zur Verwahrung gegen die sichere Welt für uns abgeben. War für die Jünger zu ihrer Zeit die Vorausverkündigung der Zukunft Christi und des Weltendes nötig, so ist sie für uns in unserer Zeit doppelt und dreifach nötig. „Das Eilen zur Zukunft Jesu darf nicht in ein ungeduldiges Herbeiziehen des Richters durch Seufzen über andere ausarten; man muß mehr mit Aufräumen und Einrichten bei sich selbst beschäftigt sein, damit man im Frieden erfunden werde" (K. H. Rieger).

3. „Die neue Erde ist der ewige Hauptschauplatz des Reiches Gottes (Ps. 37; Offenb. 21). Sie wird nicht unbewohnt sein. So wie die Erdnatur dem gefallenen, unreingewordenen Menschen entsprechend, gleichförmig geworden ist, so wird sie auch dem gereinigten, zurückgebrachten, zu herrlicher Gerechtigkeit verklärten gleichförmig und entsprechend gemacht werden. Schon Augustin lehrt, daß die erneuerte Welt im Verhältnis zu den menschlichen Leibern stehe, die ebenfalls erneuert werden" (Richter).

4. Wie schon ältere Theologen annahmen, ist unter dem Tag des Herrn, an welchem so große und entscheidende Dinge geschehen, an welchem so viele Millionen Menschen gerichtet werden, nicht ein Zeitraum von 12 oder 24 Stunden zu verstehen. Es ist so zu nehmen, wie man von einem Reichstag, Landtag, Fürstentag redet.

5. Wenn die katholische Kirche gegen die Schrift den Vorwurf der Dunkelheit erhebt und ihn namentlich auf Kap. 3, 16 gründet, so ist hiergegen zu bemerken: a. nach richtiger Auslegung spricht Petrus zunächst von der Schwerverständlichkeit der Gegenstände, die in jenen Briefen behandelt werden; b. diese sind darum schwer zu verstehen, weil sie in der Zukunft liegende Ereignisse betreffen und weil der seelische Mensch überhaupt die Dinge des Geistes so schwer versteht; c. es ist unleugbar, was Chrysostomus von der Schrift sagt: Alles Notwendige ist darin deutlich und gewiß, so daß es von jedem, auch Unerfahrenen, verstanden werden kann; d. es hat seine guten Ursachen, warum manches darin schwer zu verstehen ist. „Es muß von der Wahrheit Gottes manches zur Verhütung des Ekels daran und zur Schärfung des Fleisches in das Verborgene gelegt sein und erst zur Belohnung der im Forschen bewiesenen Treue aufgespart werden" (Rieger). Es liegt ein besonderer Reiz, eine Erweckung zum Gebete, eine Beschämung unsrer Eitelkeit, eine Verdeckung der Wahrheit vor den Augen der Unberufenen in diesen Schwierigkeiten.

6. Wenn die Echtheit des zweiten Briefes Petri zugegeben wird, so haben wir darin einen klaren Beweis, wie nichtig in Beziehung auf die Briefe Pauli das Vorgeben der Kritiker aus der Tübinger Schule ist, z. B. Zellers, wenn er in den theolog. Jahrb. 1846, II sagt: „Von den 27 Schriften, die unser Kanon enthält, hat auch nicht eine ein bis in ihre angebliche Abfassungszeit hinaufreichendes Ursprungszeugnis aufzuweisen."

### Homiletische Andeutungen.

Es gibt einen zweifachen Tag des Herrn, einen Tag seiner Barmherzigkeit, an welchem er die Sünder noch durch das Wort zu seinem Reiche einladen läßt (2 Kor. 6, 2), und einen Tag der Gerechtigkeit und des Zornes (Apostg. 17, 31), der seine verschiedenen Stufen und Abteilungen hat. — Was gehört zum Wachen und Bereitsein auf den einbrechenden Tag des Herrn? (Luk.

12, 39; 1 Thess. 5, 6. 4; Matth. 24, 38; Offenb. 16, 15). — In Frieden, Ruhe und Wohlfahrt können wir nur dann versetzt werden, wenn wir innerlich rein geworden sind durch die Heiligung des Geistes, und auch in Hinsicht der Vergehungen, die bei uns vorgekommen sind, keine Vorwürfe und Anklagen mehr eintreten. — Ziehen wir uns aus Unachtsamkeit und Unvorsichtigkeit wieder einen Flecken oder Tadel zu, so laßt uns zu dem offnen Born wider alle Unreinigkeit eilen und uns davon durch das Blut Jesu reinigen! — Wenn alles in Feuer zergehen wird, so werden die Götzen der sichern Menschen auch zergehen. Wie übel sind wir dann daran, wenn wir nichts Feuerbeständiges haben! — Das einzige Mittel, um dem Jammer bei der Zukunft Christi zu entgehen, ist heiliger Wandel und gottseliges Wesen. Jener bezieht sich auf andere Menschen und irdische Dinge, dieses auf das Verhalten gegen Gott. — Wer stellt sich das Ende aller Dinge, welches nahe gekommen ist, dem wir nach dem Tode des Leibes schnell werden entgegengerückt werden, genugsam vor? — Nach Tertullian pflegten die alten Christen um Aufschub des Endes zu beten. Die Kirche singt: Ei, lieber Herr, eil zum Gericht, laß seh'n dein herrlich Angesicht. Beides hat seine Begründung. — Die Hoffnung auf jene neue Welt, in welcher vollkommene Gerechtigkeit und beständige Freude wohnt, ein Hauptaufrichtungsmittel unter allen Nöten und Trübsalen dieser Welt. — Ein Hauptaugenmerk der Gläubigen, dahin zu trachten, daß sie einmal vor dem Herrn unbefleckt erfunden werden. — Wer wird einmal unbefleckt erfunden werden? — Die Geduld Gottes unsere und vieler Seligkeit. — Schönes Vorbild des Petrus in seinem Verhalten gegen Paulus. — Eintracht ist den Lehrern der Kirche so nötig, als das Zusammenwirken der Glieder unsers Leibes. — Die Gaben Gottes an anderen ehren heißt Gott selbst ehren. — Wenn die Fälschung eines Testamentes, das über eine irdische Erbschaft verfügt, ein schweres Vergehen ist, wie viel schwerer ist die Sünde derer, welche das Testament des ewigen Gottes verfälschen und verdrehen. — Die Gabe der Beständigkeit sollte man täglich in ernstlichem Gebet erflehen. — Die Gnade Gottes und die Erkenntnis Christi hangen unzertrennlich zusammen. — Christus wird alsdann gebührend verherrlicht, wenn seine Wohlthaten von uns anerkannt, gepriesen und ausgebreitet werden.

Starke: Das muß ein entsetzlicher Tag sein; wem ist nicht bange auf die Geburtsschmerzen der letzten Zeit? Aber ihr Frommen, freuet euch, hebet eure Häupter empor, die Erlösung ist nahe! (Luk. 21, 28). — Ihr Menschen, haltet Maß in Zubereitung der Kleider, in Aufbauung der Paläste, in Anschaffung kostbarer Dinge. Alles, auch das Allerherrlichste, muß am letzten Tage verbrennen (1 Kor. 7, 30. 31). — Das stetige Gedächtnis des jüngsten Tages, daran Christus, der gerechte Richter, einem jeden seinen Lohn geben wird, eine kräftige Erweckung zur Gottseligkeit (Pred. 12, 13. 14). — Wer hier der Gerechtigkeit und Heiligkeit nicht nachjagt, wird in den neuen Himmel der Herrlichkeit nicht zu wohnen kommen, noch weniger dessen Vergnügungen genießen (1 Kor. 6, 9). — Christi Geduld und Langmut ist unsere Erhaltung. Denn seiner Barmherzigkeit haben wir es zu danken, daß wir nicht gar aus sind (Klagl. 3, 22). — Ist die Heilige Schrift an einem Ort dunkel, so ist sie es nicht an sich selbst, sondern in Betrachtung des Lesers und seines schwachen Verstandes. Sie ist aber hell genug in der Ordnung des Heils und der Seligkeit, daß sich keiner entschuldigen kann (Ps. 119, 105) — Wenn die Heilige Schrift hier und da dunkel scheint, stoße dich nicht daran und verachte sie ja nicht; erkenne vielmehr daraus ihre Hoheit und deine Niedrigkeit, suche aber immer weiter und bete dabei fleißig, so wirst du mehr Licht bekommen; das übrige bleibt aufgehoben bis zur völligen Erkenntnis im Himmel (1 Kor 13, 12). — Ein verkehrter Verstand ist gewöhnlich verknüpft mit einem bösen Willen. — Prüfe die Geister, ob sie von Gott sind; wo nicht, höre sie nicht, folge nicht und laß dich nicht verführen (1 Kor. 6. 9). — Eine starke Festung bedarf eines wachsamen und löwenmütigen Kommandanten, sonst geht sie verloren. — Wer steht, sehe zu, daß er nicht falle (1 Kor. 10, 12). Wachet! — Wer aus seiner eigenen Festung nicht fallen will, muß vor allen Dingen in der Gnade und Erkenntnis Christi zunehmen (Joh. 17, 3).

Stier: Wenn wir für uns selber seufzen dürfen: Herr, komme bald! müssen wir nicht um der Gottlosen willen dagegen flehen: Herr, habe noch Geduld!? Beispiel: Abraham, Jonas. — Sehet alle Herrlichkeit dieser armen Welt mit keinem andern Gedanken an, als daß ihr wisset: das alles soll zergehen! — Rieger: Treues Freundesstück in der Christengemeinschaft, einander warnen. — Um der Verwahrung willen ist alle Anzeige von künftigen Dingen in der Schrift verliehen. Wer es nur zur Ersättigung der Neugierde verwendet, benimmt schon allem seine beste Salz- und Lichteskraft. — In der Menge der Bösen, in der Mannigfaltigkeit der Werkzeuge, durch die Irrtum an die Menschen gebracht wird, liegt keine geringe Verführungsmacht. — Wie manches in Zweifel, Streit und Widerspruch gelegene Gut wird der Tag der Ewigkeit retten!

Kapff: Bei dem großen Verbrennungsprozeß geschieht mit der Erde, was beim Schmelzen des Steines geschieht, der Gold und Silber in sich faßt. Das Grobe, Licht- und Gestaltlose fällt weg, nur das Edle, Lichtstrahlende bleibt. — Die Erde wird ein großer Lichtträger sein, der dem Licht der verklärten Auferstehungsleiber entspricht. — Ist das Irdische vor Gottes Heiligkeit so unrein, daß es mit Feuer verbrannt werden muß, wie dürfen wir an dieses Irdische unsern Geist anketten lassen?

Lisco: Von der Seligkeit, die wir schon in diesem Leben haben können. — Die innere Vollendung der Reichsgenossen. — Der Gruß des scheidenden Christen. — Die Erneuerung der Welt bei der Zukunft des Herrn.

# Der Brief Judä.

## Einleitung.

### § 1.

### Inhalt und Anordnung des Briefes.

Auf den Gruß und Segenswunsch (V. 1 u. 2) folgt die Angabe über Veranlassung und Zweck des Briefes (V. 3). Sein Ziel ist Mahnung zum Kampfe ob dem überlieferten Glauben, gegenüber von den eingedrungenen frechen Verführern (V. 4). — I. Teil V. 5—16. Im ersten Abschnitt wird an die strafende Gerechtigkeit Gottes erinnert und dieselbe an drei Hauptbeispielen: an dem Gericht über Israel, über die gefallenen Engel, über die Heiden in Sodom und Gomorrha veranschaulicht (V. 5—8). Die vorher nur ganz allgemein (V. 4) charakterisierten Verführer und Frevler werden jetzt näher beschrieben im zweiten Abschnitt (V. 8—16). Sie beflecken das Fleisch, verachten die Herrschaften, lästern die Majestäten in schrecklicher Verwegenheit und Blindheit (V. 8—10). Sie werden mit Kain, Bileam und Korah verglichen, und das Wehe wird über sie ausgerufen (V. 11). Ein verabscheuungswerter Zug nach dem andern wird im Folgenden an ihnen aufgezeigt (V. 12. 16. 19), und zwischen hinein die uralte Weissagung Henochs vom Gericht auf sie angewendet (V. 14. 15). Ihre Schwelgerei, Wollust, Selbstsucht, Unzufriedenheit, Schmeichelei, ihr Murrgeist und Stolz, ihre Lossagung vom Glauben der Gemeinde und ihr Versunkensein in Fleischlichkeit wird hervorgehoben. Im II. Teil von V. 17 an folgt die Ermahnung, a. an das apostolische Wort zu gedenken, welches das Auftreten solcher Verführer und Spötter vorher verkündigt hat (V. 17. 18); b. sich in der Liebe Gottes fest zu gründen und zu bewahren, unter stetem Gebet und in zuversichtlicher Hoffnung auf die Erscheinung Christi (V. 20. 21); c. in Liebe und zugleich mit Haß gegen das Böse sich der Verführten anzunehmen (V. 22. 23). Zum Beschluß ein Lobspruch auf Gott, der einen kräftigen Trost in sich faßt.

### § 2.

### Verfasser des Briefes.

Was 1) die Zeugnisse des Altertums betrifft, so finden wir denselben im vierten Jahrhundert in den Kanon der Kirche aufgenommen. Hieronymus erkennt die Echtheit des Briefes an, bemerkt jedoch, daß er von den meisten verworfen werde, weil er aus dem Buche Henoch, das apokryphisch sei, ein Zeugnis genommen habe; also nicht aus objektiven, geschichtlichen Gründen. Eusebius rechnet ihn zu den Antilegomenen und fügt hinzu, nicht viele unter den Alten haben ihn erwähnt, doch sei er in den meisten Kirchen in öffentlichem Gebrauch. Origenes führt ihn mit Achtung an und bezieht sich öfters auf denselben; nur an einer Stelle läßt er einen Zweifel an seiner Echtheit durchblicken. Comment. in Matth. 22, 23. Das alte muratorische Fragment kennt denselben. Klemens von Alexandrien hat den Brief kommentiert und ihn ausdrücklich dem Judas zugeschrieben. Tertullian sagt: Henoch besitzt bei dem Apostel Judas ein Zeugnis, wie ihn auch Origenes an zwei Stellen als Apostel bezeichnet

(Guericke, Neutestamentl. Isagogik, S. 454). In der alten syrischen Peschittho, jedoch nicht in der Handschrift, die sich auf der Bodleyanischen Bibliothek zu Oxford befindet, fehlte er (Huther, S. 189). Weiter hinauf reichen die Zeugnisse der Väter nicht. Die Ursache davon kann darin liegen, daß der Brief einen so kleinen Umfang hat, mit 2 Petri so nahe verwandt ist und, wie wir uns überzeugen werden, von einem Nichtapostel herrührt. Nimmt man alles zusammen, so sprechen jene Zeugnisse mehr für als gegen die Echtheit des Briefes. Wenden wir uns 2) zu den innern Gründen, so hat die Kritik nichts Stichhaltiges dagegen aufzubringen gewußt. De Wette bemerkt, es habe nichts gegen sich, daß Judas der Verfasser des Briefes sei, weder die Benutzung des Buches Henoch, noch die wahrscheinliche Bekanntschaft mit dem Briefe an die Römer, noch die zwar harte, aber Vertrautheit mit der griechischen Sprache verratende Schreibart spreche dagegen. Gegen die leichtfertige Annahme Schweglers, nach V. 17. 18 gehöre der Brief der nachapostolischen Zeit an, bemerkt Huther mit Recht, jene Verse weisen keineswegs in die nachapostolische Zeit, da sie vielmehr voraussetzen, daß die Leser die Predigt der Apostel gehört haben, und wenn, wie Schwegler annimmt, der Brief dem Interesse des Judentums gegen den Paulinismus hätte dienen sollen, so würde dies doch gewiß irgendwie in demselben sich zu erkennen geben; auch würde ein Falsarius seine Schrift schwerlich einem Manne zugeschrieben haben, der so wenig hervortretend war, wie dieser Judas. Wenngleich auf die Beweise aus dem Stillschweigen kein allzugroßes Gewicht gelegt werden darf, so ist der Umstand doch sehr beachtungswert, der von Bertholdt, Guericke, Stier u. a. geltend gemacht wird, daß des Gerichtes über Jerusalem nicht erwähnt wird; „wenn", sagt Stier, „der Brief nicht vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben worden wäre, so könnte dies letzte, nächst der (nur angedeuteten) Sündflut fürchterlichste von allen Gerichten und Strafexempeln Gottes nicht unerwähnt bleiben." Was Hofmann und Huther gegen diesen Schluß einwenden, ist von keinem Belang; bedeutender wäre der Einwurf: ein Falsarius würde seine Sache nicht gut verstanden haben, wenn er des Gerichtes über Jerusalem erwähnt hätte. In Verbindung mit andern Gründen ist jener Umstand jedenfalls von Erheblichkeit. Es spricht aus dem Briefe ein streng sittlicher Geist, ein sprühender Eifer gegen Irrwahn und Laster, liebevolle Besorgnis um das Heil der Seelen, tiefe Ehrfurcht vor Gott und seinem Worte. Er ist daher eines dem Herrn so nahestehenden urchristlichen Mannes vollkommen würdig. Vergl. Real-Encyklopädie: Judas. — Wir dürfen uns in diesem Urteil nicht irre machen lassen durch die in dem Briefe vorkommende Benutzung des apokryphischen Buches Henoch oder der Henochsage und der ascensio Mosis, da auch Paulus die ägyptischen Zauberer, Jannes und Jambres, anführt, während in den Büchern des Alten Testaments nichts davon steht (2 Tim. 3, 8). Wir müssen vielmehr die Zurückhaltung bewundern, mit welcher von dem so viel Phantastisches enthaltenden Buch Henoch Gebrauch gemacht wird, und darin eine Leitung des Geistes Gottes erkennen. Neben der entschiedenen Abhängigkeit von Petrus finden wir in dem Briefe manche originelle Züge, treffende Gleichnisse, z. B. V. 12. 13, charakteristische Zeichnungen in wenigen Worten (V. 19), weise, gedankenvolle Ermahnungen (V. 20 bis 23). Als ein Zeichen von der Eigentümlichkeit des Verfassers verdient hervorgehoben zu werden, daß in den 25 Versen nicht weniger als 18 ἅπαξ λεγόμενα vorkommen (V. 3. 4. 7. 10. 11. 12. 13. 15. 17. 19. 23). — Unser Verfasser bezeichnet sich V. 1 als einen Knecht Jesu Christi und Bruder des Jakobus. Während Petrus, den, wie in der Einleitung zu 2 Petri gezeigt wurde, Judas vor Augen hat, und von dem er sich durchaus abhängig zeigt (vergl. besonders V. 18), sich zweimal einen Apostel Jesu Christi nennt und durch seine apostolische Autorität das Gewicht seiner Ermahnungen verstärkt, so gebraucht Judas nur den einfachen Ausdruck: ein Knecht Jesu Christi. Während Petrus schreibt: gedenket an unser Gebot, die wir Apostel des Herrn sind (2 Petri 3, 2), so heißt es bei Judas: erinnert euch an die Worte, die zuvor gesagt sind von den Aposteln unsers Herrn Jesu Christi (V. 17). Dies ist ein

schlagender Beweis dafür, daß wir den Verfasser des Briefes nicht unter den Aposteln zu suchen haben[1]). Es ist also nicht jener Judas Lebbäus oder Thaddäus, der Joh. 14, 22; Matth. 10, 3; Mark. 3, 18 vorkommt und der zweimal Judas Jakobi heißt (Luk. 6, 16; Apostg. 1, 13). Lebbäus von לֵב und Thaddäus von תַּד = Brust bedeuten das Gleiche, und aus der Vergleichung der Apostelverzeichnisse folgt, daß Judas Jakobi eben dieselbe Person ist, die jenen Beinamen führt. Wiewohl Judas Jakobi sprachlich auch ein Bruder des Jakobus heißen kann (Winer, S. 218 und 667), so ist es in diesem Zusammenhang unzulässig, da in den Apostelverzeichnissen sonst bei den Genitiven immer Sohn, nicht Bruder, zu ergänzen ist. Judas der Apostel war mithin ein Sohn des Jakobus; unser Judas, der Nichtapostel, nennt sich einen Bruder des Jakobus. ἀδελφός kann hier nicht wohl in einer andern Bedeutung genommen werden, indem gar keine Veranlassung dazu vorliegt, es durch Vetter zu übersetzen. Wer sind nun diese beiden Brüder Judas und Jakobus? Der Apostel Jakobus, der Bruder des Johannes, kann hier nicht gemeint sein; dieser starb frühzeitig den Märtyrertod (Apostg. 12, 2) und hatte wahrscheinlich außer Johannes keinen Bruder (Matth. 4, 21; 20, 20; 26, 37; 27, 56; Mark. 1, 19. 20); ebensowenig Jakobus, Alphäi Sohn, der der Kleine genannt wird, von dessen Persönlichkeit und Wirken nichts Sicheres bekannt ist (vergl. Mark. 15, 40). Es muß ein allgemein bekannter Mann sein, ohne Zweifel jener in großem Ansehen stehende Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem, außer welchem die Geschichte keinen ausgezeichneten Mann dieses Namens kennt. Nach Hegesippus (im zweiten Jahrh.) bei Eusebius (Kirchengeschichte 3, 19. 20) wurden vom Kaiser Domitian zwei Enkel des Judas verfolgt, der nach dem Fleisch ein Bruder Jesu hieß und einen Bruder Jakobus hatte. Eben derselbe Schriftsteller berichtet bei Eusebius II, 23 von einem Jakobus, Bruder des Herrn, der neben den Aposteln Vorstand der Gemeinde zu Jerusalem war und den Beinamen der Gerechte führte (vergl. Kap. 1, 12; 2, 1). Die Stelle Kap. 4, 22, schwierig in der Auslegung, ist wohl nach Kap. 2, 23 zu erklären. Josephus erzählt, der Hohepriester Ananus habe einen Bruder des sogenannten Christus, Jakobus (im Jahr 62) steinigen lassen; einen überaus gerechten Mann. Er wird von den Kirchenvätern geradezu Bischof der Gemeinde in Jerusalem genannt. So von Eusebius, Hieronymus, Nicephorus (s. Winer, S. 525). Das kirchliche Altertum hielt also den Judas und Jakobus, von denen hier die Rede ist, in den ersten Zeiten für leibliche Brüder des Herrn. Wie stimmt hierzu das Neue Testament? Paulus spricht Gal. 1, 19 von Jakobus, dem Bruder des Herrn, welchen er durch diesen Beisatz offenbar von dem Apostel Jakobus, dem jüngeren, unterscheidet und als Apostel im weitern Sinne bezeichnet (vergl. 2 Kor. 8, 23; Röm. 16, 7; Phil. 2, 25; Apostg. 14, 14). Daher dürfen wir uns nicht wundern, wenn manche Kirchenväter ihn auch Apostel nennen, wie Hieronymus, Epiphanius, Augustinus. Sollte ἀδελφ. hier nur die Bedeutung: „Vetter" haben und auf Jakobus, den Sohn des Alphäus, gehen? Winer bemerkt mit Recht, dieser hätte nicht ohne Verwirrung als ἀδελφ. bezeichnet werden können, da Jesus einen leiblichen Bruder dieses Namens hatte. Es werden nämlich Matth. 13, 55 und Mark. 6, 3 Brüder und Schwestern des Herrn angeführt. Jene hießen Jakobus, Joses, Simon und Judas (vergl. 1 Kor. 9, 5; Matth. 12, 48; Joh. 2, 12; Apostg. 1, 14). Sie werden mit der Mutter Jesu und mit Joseph zugleich erwähnt, es sind daher ohne Zweifel leibliche Geschwister darunter zu verstehen.

[1]) Anmerk. der Redaktion. Da wir die entgegengesetzte Ansicht vorgetragen haben in der Bearbeitung des Matthäus (S. 200), in dem Artikel Jakobus in Herzogs Real-Encyklopädie, sowie in der Schrift: Apostol. Zeitalter I, S. 189, so finden wir uns hier zu der Bemerkung veranlaßt, daß wir Differenzen, wie die vorliegende, in historischen Fragen in einem protestantischen Bibelwerk bei aller Einigkeit im Geiste und in dem wesentlichen Glaubensfragen, welche bei seinen Bearbeitern vorauszusetzen ist, für unvermeidlich halten. Ohne zu dogmatischen Bedenken zu veranlassen, werden diese Differenzen auch den vorwaltend praktischen Theologen zu einer Veranlassung, seiner Meinung noch mehr gewiß zu werden.

Denn ἀδελφός heißt im Neuen Testament 49 mal leiblicher Bruder, und an keiner Stelle läßt sich die Bedeutung Vetter erweisen. Anfangs glaubten sie nicht an ihn als Messias (Joh. 7, 5), nach der Auferstehung Jesu (1 Kor. 15, 7), und nach der Himmelfahrt finden wir sie im Kreise der gläubigen Gemeinde (Apostg. 1, 14). Unter den nun gläubig gewordenen Brüdern Jesu nahm Jakobus bald eine hervorragende Stellung ein. Er erscheint als Repräsentant der judenchristlichen Richtung in der Mutterkirche (Apostg. 12, 17). Seine nahe leibliche Verwandtschaft mit dem Herrn, sein frommer Lebenswandel und seine strenge Lebensweise erhoben ihn bald zu apostolischem Ansehen. Bei der Apostelversammlung wegen der Verbindlichkeit des Gesetzes gab sein Urteil den Ausschlag (Apostg. 15, 13). Um ihn versammelte sich der Ältestenrat (Kap. 21, 18). Unter den Säulen der Kirche steht er (Gal. 2, 9) voran, während sonst Petrus der Apostelfürst ist. Er ist wahrscheinlich der Verfasser des unter seinem Namen im Kanon befindlichen Briefes; denn die darin vorgetragenen Grundsätze stimmen ganz mit dem überein, was die Kirchenväter von seiner Lebensweise erzählen, und er hat sich auch wie Judas, nicht als einen Apostel, sondern nur als einen Knecht Gottes und des Herrn Jesu Christi bezeichnet (Jak. 1). Wenn man einwendet, daß der Nichtapostel Jakobus von dem Apostel Jakobus, der Apostg. 1, 13 genannt wird, von Lukas nicht deutlich unterschieden werde, so kann man mit Huther antworten, bei der damaligen Bekanntschaft der Verhältnisse sei es nicht notwendig gewesen, eine solche Unterscheidung besonders zu markieren, und es verhalte sich gerade so mit den beiden Philippus (Apostg. 1, 13; 8, 5). Die Behauptung Wieselers, die Gemeinde in Jerusalem würde nur einen wirklichen Apostel als ihr Haupt anerkannt haben, entbehrt einer hinreichenden Begründung. Von jenem gefeierten Vorsteher in Jerusalem war also unser Judas ein Bruder und stand somit in demselben Verwandtschaftsverhältnis, wie jener, zum Herrn. Daß er sich nicht als Bruder des Herrn bezeichnet, eben wie Jakobus in seinem Brief, kann auf Bescheidenheit beruhen, oder darin seinen Grund haben, daß ihm die leibliche Verwandtschaft hinter dem geistlichen Verhältnis ebenso zurücktrat, wie dies bei dem Herrn selbst der Fall gewesen war (Matth. 12, 48—50). Daß Jesus wirklich leibliche Geschwister hatte, wird von Winer, Stier, Neander u. a. angenommen. Über die entgegenstehende Ansicht vergl. Lange, Real-Encyklopädie: Jakobus. Von den weitern Lebensverhältnissen und der Wirksamkeit des Judas sind uns keine sichere Nachrichten bekannt. Er wurde gewöhnlich mit dem Judas Lebbäus verwechselt, wie Jakobus der Gerechte mit Jakobus, dem Sohn des Alphäus (vergl. W. Cave, Leben, Thaten und Märtyrertod der h. Apostel, S. 600 ff.).

## § 3.

### Leser und Abfassungszeit des Briefes.

Es ist auffallend, daß die Leser nur in ganz allgemeinen Ausdrücken bezeichnet werden als die Berufenen, die bei Gott dem Vater geliebt und für Jesum Christum bewahrt sind. Es ist kein Wohnort, keine Weltgegend, keine nähere Beschaffenheit der Leser angegeben. Bei dem Abhängigkeitsverhältnis, in welchem dieser Brief zu dem zweiten Briefe Petri steht (s. Einl. zu 2 Petri), ist es wahrscheinlich, daß er an dieselben Leser in Kleinasien geschrieben worden ist, um den Eindruck der Ermahnungen und Warnungen des Petrus zu verstärken. Andere nehmen an, die Leser desselben seien in Palästina zu suchen, wegen der Beispiele, Vergleichungen, Anspielungen, deren sich der Verfasser bediene. So Credner, Augusti, Arnaud. Die Gegner, welche Judas bekämpft, sind dieselben, wie in 2 Petri. Es sind freche Eindringlinge, welche die Freiheit des Evangeliums schrecklich mißbrauchten und sich den größten Ausschweifungen hingaben. De Wette meint, es seien keine Irrlehrer gewesen, sondern nur praktisch Ungläubige (V. 4. 8), Spötter, welche die Gemeinde einesteils durch Üppigkeit und Ausgelassenheit (V. 8. 10. 12), andernteils durch Unzufriedenheit, Widersetzlichkeit und Parteisucht zu zerrütten drohten (V. 11. 16. 19). Allein manches in dem Briefe weist doch auf falsche Lehren hin, womit sie ihre falschen, unsittlichen Grundsätze

beschönigten (vergl. V. 4. 12) und wodurch sie erst recht gefährlich wurden. „Die Gegner des Judas", bemerkt mit Recht Dorner, „sind nicht bloß praktisch verkehrt, sondern sie sind auch Irrlehrer." Hiermit stimmt auch Huther überein; denn, sagt er, V. 4. 8. 18. 19 deuten darauf hin, daß sie gnostisch antinomistischen Ideen huldigten. Ferner Thiersch: „Dieselben Verführer, vor denen Petrus als vor kommenden warnt, bekämpft nicht lange nach ihm Judas als die schon gekommenen, mit Zurückbeziehung auf die Vorhersagungen und Warnungen der Apostel." Es ist nicht zu übersehen, daß Klemens von Alexandrien (Strom. III, S. 431) die Vermutung ausspricht, die Karpokratianer und ähnliche Sekten seien es, von denen Judas prophetisch in seinem Briefe gesprochen habe (s. Guericke, S. 455). Die Anfänge einer solchen dämonischen Gnosis, durch welche die heidnische Zügellosigkeit der Lüste sanktioniert wurde, regten sich in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts in den Gemeinden von Ephesus, Pergamus und Thyatira (siehe Thiersch, S. 239).

Was die Abfassungszeit betrifft, so muß sie in die Zeit zwischen dem Tode des Petrus, der seinen zweiten, von Judas benutzten Brief kurz vor seinem Tode geschrieben hat, und der Zerstörung Jerusalems, weil darauf keine Rücksicht genommen ist (s. oben), fallen. Judas sah den frechen Libertinismus schon ausgebildet, dessen Auftreten Petrus vorausgesagt hatte. „Es ist, sagt Huther, nicht glaublich, daß Judas sich auf die Predigt der Apostel als eine bereits vergangene berufen haben würde, wenn diese selbst noch auf dem Höhepunkt ihrer apostolischen Thätigkeit standen." Über den Ort der Abfassung des Briefes läßt sich nichts bestimmen.

Je näher wir der Letztzeit der Kirche treten, umsomehr haben wir diesen Brief, der, wie Meyer sagt, ein Schlußstein und eine Erinnerung wider die gefährlichsten Sünden der Kirche ist, und der uns, wie 2 Petri, wichtige Aufschlüsse über Gericht und Ewigkeit gibt, zu beherzigen. Treffende Anwendungen desselben auf unsere Zeit finden wir in Stiers Auslegung.

## § 4.

## Litteratur.

Stier, Der Brief Judä, Berlin 1850. — Arnaud, Récherches crit. sur l'ép. de Jude. — Huther, Auslegung der Briefe Petri und Judä. — De Wette, Kurze Erklärung der Briefe des Petrus, Judas, Jakobus. — Starke, Rieger, Richter. — Außerdem die schon bei den beiden Petribriefen erwähnten Kommentare von v. Hofmann, Keil und Spitta.

# Der Brief Judä.

Vers 1—4.

Inhalt: Zuschrift, Segensgruß (V. 1 u 2), Veranlassung und Zweck des Schreibens, Warnung vor frechen Irrlehrern und dringende Ermahnung zum Glaubenskampf gegen dieselben.

Judas, Jesu Christi Knecht, ein Bruder aber des Jakobus, an die Berufenen, die 1
bei Gott dem Vater in Liebe aufgenommen und Jesu Christo bewahrt geblieben sind.
*Barmherzigkeit widerfahre euch und Friede und Liebe immer reichlicher. *Geliebte, 2 3
indem es mir ernstlich angelegen war, euch über unser gemeinsames Heil [ausführlicher]
zu schreiben, bekam ich eine Nötigung, euch ermahnungsweise zu schreiben, daß ihr
kämpfen sollet für den den Heiligen einmal mitgeteilten Glauben. *Denn es sind einige 4
Menschen neben eingeschlichen, die längst vorher bezeichnet sind zu diesem Gericht, Gottlose, welche die Gnade unsers Gottes verkehren zu Ausschweifungen und den einigen Herrscher, Gott und den Herrn Jesum Christum, verleugnen.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Judas** (von יְהוּדָה, יְהוּדָה, der Gepriesene, der Bekenner), verschieden von Judas Ischarioth und Judas Lebbäus oder Thaddäus (s. Einleit.).

2. **Jesu Christi Knecht,** *δοῦλος*. Im engeren Sinne von den mit einem Amt in der Kirche Christi Betrauten (vergl. 2 Petri 1, 1). Ebenso nennt sich Paulus Röm. 1, 1; Tit. 1, 1; Phil. 1, 1 und Jakobus im Eingang seines Briefes. Paulus und Petrus fügen den Beruf des Apostelamtes hinzu, Judas und Jakobus lassen den Beisatz: *ἀπόστολος* weg. Der einfache Grund dieser Weglassung ist der, daß sie keine Apostel waren. Bei Judas ist die Weglassung umsomehr zu beachten, da er, wie in der Einleitung zu 2 Petri gezeigt wurde, von Anfang an den zweiten Brief des Petrus, namentlich auch den Eingang vor sich hatte. Wäre unser Verfasser derselbe mit dem Judas Thaddäus, dem Apostel, so wäre die Nichterwähnung seines Apostelamts unerklärlich. — **Ein Bruder aber des Jakobus.** Daß Judas sein Bruderverhältnis zu Jakobus dem Knechtsverhältnis zu Christo mit einem „aber" gegenüberstellt, erklärt sich daraus, daß Jakobus derselbe ist, welcher sonst (Gal. 1, 19) der Bruder des Herrn genannt wird. Judas könnte sich also auch einen Bruder des Herrn nennen. Er nennt sich aber einen Knecht Christi sowohl in richtiger Beurteilung seiner Stellung zu ihm, der, seit er ein Herr über alles geworden, ihm nicht mehr näher steht als jedem andern Gläubigen, als auch zu denen, welchen sein Brief bestimmt ist. Nicht die leibliche Verwandtschaft mit Christo, sondern nur, daß er in gemeinsamem Glauben mit ihnen die Kniee vor ihm beugt, gibt ihm ein Recht der Gemeinschaft mit ihnen und zu einem Mahnwort an sie.

3. **An die Berufenen die — bewahrt sind.** Den Berufenen — nämlich entbietet seinen Gruß; *κλητοί*, das hier der Hauptbegriff des Ganzen ist, bedeutet nicht bloß Eingeladene, sondern solche, an denen der Ruf Gottes aus der Welt heraus schon kräftig geworden ist (1 Petri 1, 15; 2, 9. 21; 3, 9; 5, 10; 2 Petri 1, 3—10); berufene Heilige (1 Kor. 1, 2. 24; Röm. 1, 6. 7; Gal. 1, 6). — Anstatt *ἡγιασμένοις* ist mit Griesb., Lachm., Tischend., Gebh. das besser beglaubigte *ἠγαπημένοις* zu lesen. Sie sind, weil sie der Berufung Folge leisteten, bei Gott dem Vater in Liebe aufgenommen worden, und weil sie derselben sich treu bewiesen, Jesu Christo erhalten geblieben. — *Ἰησ. Χρ. τετηρημ.* Huther: „Das Part.

Perf. bezeichnet einfach das, was bis zur Gegenwart des Schreibens stattgefunden hat, wobei jedoch dem Charakter des Perf. gemäß dieser Zustand als ein fortdauernder zu denken ist" (vergl. Winer, S. 313). So Stier: „Bis hieher Bewahrte denkt sich Judas als Leser." Sie sind bewahrt vor Verführung und Abfall für Jesum Christum, so daß sie sein Eigentum, sein Schmerzenslohn, seine Ehre und Krone sind, so daß er einmal von ihnen sagen kann: Sie waren dein und du hast sie mir gegeben, und sie haben dein Wort behalten (Joh. 17, 6. 12; 1 Petri 1, 5).

4. **Barmherzigkeit widerfahre euch — reichlicher.** ἔλεος; dafür steht 1 Petri 1, 2; 2 Petri 1, 2 χάρις. Dagegen Gal. 6, 16; 2 Tim. 1, 16 steht auch ἔλεος und χάρις damit in Verbindung (1 Tim. 1, 2; 2 Tim. 1, 2; 2 Joh. 3; vergl. 1 Petri 1, 3). Es ist die zu dem Hilflosen und Elenden sich herabneigende Gnade Gottes und Christi. Stier sagt: „Wir lernen aus dem Schlusse V. 21, daß Judas hier sonderlich an die Barmherzigkeit oder Gnade unsers Herrn Jesu Christi denken will, denn er verbindet damit die Liebe Gottes des Vaters, ordnet auch in die lebendige Mitte dazu den Frieden des Heiligen Geistes." Auch de Wette nimmt ἀγάπη für die Liebe Gottes zu den Christen, indem das Zeitwort πληθ. auch besser dazu passe. Vergl. über dieses Wort 1 Petri 1, 2. Bengel bemerkt dazu: „Ein Zeugnis der heil. Dreieinigkeit."

5. **Indem es mir ernstlich angelegen war — zu schreiben.** πᾶσαν σπουδ. ποιεῖσθαι = allen Fleiß anwenden, sich etwas ernstlich angelegen sein lassen, sei es innerlich im Sinn und Vorsatz, oder äußerlich in Ausführung einer Handlung. Petrus gebraucht den Ausdruck: σπουδὴν πᾶσαν παρεισφέρειν 2 Petri 1, 5 und σπουδάζειν Kap. 1, 15. In unserer Stelle ist es vom inneren Vorsatz zu verstehen. Das Partiz. Präs. drückt, wie de Wette bemerkt, aus, was der Verfasser eben that, als er die Veranlassung zum Schreiben erhielt (vergl. Winer, S. 406). Nur scheint das unrichtig, daß de Wette das Schreiben schon als eine in der Ausführung begriffene Handlung ansieht. Er meint nämlich Judas sei mit einem andern größeren und umfassenderen Sendschreiben (dessen Verlust für uns zu beklagen sei) beschäftigt gewesen, sei aber von dieser Arbeit für den Augenblick zu diesem Gelegenheitsschreiben abgerufen worden. Seine Berufung auf Sherlok ist ungenau; dieser spricht nur von der Absicht des Judas, ausführlicher zu schreiben. — **Über unser gemeinsames Heil.** Über die Erwerbung, den Genuß, die Bewahrung desselben wollte er schreiben. Dies bildet einen Gegensatz zu dem ermahnungsweisen Schreiben, wozu ihn die Umstände, nämlich das Auftreten jener Antinomisten oder irgend eine uns nicht bekannte Ursache nötigte.

6. **Bekam ich eine Nötigung** u. s. w. Ἔσχον ἀνάγκην, ich hatte bei mir, fühlte in mir die Notwendigkeit, sah mich innerlich genötigt (vergl. Luk. 14, 18; 23, 17; 1 Kor. 7, 37; Hebr. 7, 27). παρακαλῶν gibt die Art und Weise, den Ton und zugleich den Zweck und Inhalt des Schreibens an. — Ἐπαγωνίζ. über und für etwas kämpfen. — Bengel: „Es gibt eine doppelte Pflicht: ernstlich kämpfen für den Glauben, gegen die Feinde, und sich selbst erbauen im Glauben. — (V. 20; vergl. Nehem. 4, 16 ff.). — **Für den Glauben,** πίστ. hier der Glaube, der geglaubt wird, objektiv, das Evangelium, wie V. 20; Gal. 3, 25; Röm. 1, 5. Es findet hier eine Beziehung auf 2 Petri 1, 1 statt, woraus erhellt, daß dort πίστις auch objektiv zu fassen ist. — Einmal nicht = einst, sondern ein- für allemal, so daß es dabei für immer sein Verbleiben hat, daß nichts daran geändert wird und keine neuen Offenbarungen zu erwarten sind. Bengel: „Es wird euch kein anderer Glaube gegeben werden." — **Mitgeteilt,** nicht unmittelbar von Gott, wie Bengel erklärt, sondern von den Aposteln (vergl. 2 Petri 2, 21; 1 Kor. 11, 2. 23; 15, 3; Luk. 1, 2). **Den Heiligen** (vergl. 1 Petri 2, 9; 3, 5; 2 Petri 1, 21; 3, 2; Kol. 1, 2. 12; 3, 12; Phil. V. 5. 7; Hebr. 3, 1; 6, 10; Epheſ. 1, 1; 1, 15. 18; 2, 19; 3, 8. 18).

7. **Denn es sind einige Menschen — zu diesem Gericht.** In V. 4 liegt die Begründung jener Nötigung und des Kampfes, wozu die Leser verpflichtet sind. — Παρεισδύνειν, nebenbei hineingehen, durch eine falsche Thür, heimlich hineinschleichen. Jene Verführer gingen an der rechten Thür vorüber (Joh. 10, 7) und stiegen als Diebe und Mörder anderswo in den Schafstall der Gemeinden hinein (Joh. 10, 1). De Wette richtig: „Es wird nicht gesagt, daß diese etliche von außen her eingeschlichen, sondern bloß, daß sie ihrer Gesinnung und Sitte nach der christlichen Gemeinschaft fremd seien und nicht zu ihr gehören sollten." „Ähnlich παρεισφέρειν αἱρέσεις 2 Petri 2, 1, παρεισέρχεσθαι Gal. 2, 4, und παρείσακτος ebendaselbst (vergl. 1 Joh. 2, 19; 2 Tim. 3, 6). — Οἱ πρόγεγρ. Der Artikel mit Nachdruck beim Partizip, wenn der Partizipialbegriff besonders hervorgehoben werden soll (Winer, S. 149). Es sind unbekannte, unbedeutende Menschen, aber

sie sind längst signalisiert im Wort Gottes. *Προγράφειν*, von jemand vorausschreiben, weissagen durchs Wort und durch Vorbilder (vergl. Röm. 15, 4). Das prägnante Wort enthält ein Doppeltes: a. sie sind vorausgeschildert, z. B. Ps. 35, 16; 10, 4; 36, 2; 58, 4; Spr. 13, 25; und vorgebildet, wie in den Leuten zur Zeit der Sündflut, in den Sodomskindern, in den Gottlosen, die den David verfolgten; b. sie sind zum voraus für das Gericht bestimmt, nicht durch eine absolute Prädestination, sondern um ihrer Bosheit willen, welche Gott im Lichte seiner Allwissenheit vorausgesehen hat. Man könnte den Ausdruck Jes. 4, 3 vergleichen, wo es nach Septuag. heißt: *οἱ γραφέντες εἰς ζωήν*, und mit Calvin an den ewigen Ratschluß Gottes denken, der einem Buche verglichen wird, allein dazu paßt, wie Huther bemerkt, das *πάλαι* nicht; dies bedeutet: längst, von alters her. Eben dieses Wort verbietet uns hier die Beziehung auf die Briefe des Paulus und Petrus, wie Grotius namentlich auf 2 Petri 2 hinweist; ob das Buch Henoch berücksichtigt sei, wie Bengel will, in dem Sinn, es sei längst von Henoch vorhergesagt worden, was nachher schriftlich fixiert worden sei, bleibt zweifelhaft. — **Zu diesem Gericht**, wovon der Apostel im Folgenden handelt und das er schon gleichsam vor Augen sieht. *Κρίμα* hier Verdammungsurteil. — Die entsprechende Stelle bei Petrus heißt: für die das Gericht von alters her nicht säumt, und deren Verderben nicht schlummert (2 Petri 2, 3). Man sieht, Judas erläutert jenen originellen Ausdruck und wendet ihn etwas anders.

8. **Gottlose, welche — Ausschweifungen,** d. h. wie Stier erläutert, solche, die nichts von Furcht, Unterwerfung und Verehrung wissen wollen. Leute, die von Gott, der Wurzel unsres Lebens, sich losgerissen haben, dies in ihrem Leben beweisen (vergl. 1 Petri 4, 18; 2 Petri 2, 5; 3, 7; Jud. V. 15; Röm. 4, 5; 5, 6; 1 Tim. 1, 9). Ihre Gottlosigkeit wird in zwei Äußerungen gezeichnet: a. **Sie verkehren die Gnade Gottes zur Schwelgerei.** *Χάριν*[1]) nicht gleich evangelischer Lehre, christlicher Religion, wie Calov u. a. erklären, auch nicht = angeeignetes Gnadenleben, nach de Wette, welcher Gal. 5, 4 und 1 Petri 5, 12 vergleicht, denn nach der folgenden Schilderung ist es sehr unwahrscheinlich, daß diese Leute auch nur einem Teile nach, wie Stier meint, die Erstlinge des Geistes in bewußter Wiedergeburt empfangen haben. Sondern es ist die ihnen in der Taufe, in der Berufung, in der Predigt des Wortes, in der Schrift angebotene, für sie durch Christum erworbene und nun bereitliegende Gnade Gottes. Sie ergreifen dieselbe, aber sie stellen sie an den unrechten Platz, nämlich dahin, wo eigentlich das Gesetz hingehört, dies bedeutet *μετατιθέναι*; anstatt sie als Antrieb zur Heiligung zu benutzen, gebrauchen sie dieselbe zum Deckel der Bosheit (1 Petri 2, 16), zum Freibrief der Ungerechtigkeit (Röm. 6, 1. 2; 2 Petri 2, 19; Gal. 5, 13). Sie machen den frechen Schluß: weil Gott so barmherzig ist, weil Christus uns von der Sünde erlöst hat, weil diese und jene Sünde uns ungestraft hingegangen ist, brauchen wir es mit der Sünde nicht genau zu nehmen (vergl. Sir. 5, 3 ff.; Hebr. 7, 12). Sie verändern damit das Wesen der Gnade natürlich nicht, sondern berauben nur sich selbst ihrer heilsamen Wirkungen. — *Τοῦ θεοῦ ἡμῶν*. Huther: „Ausdruck des Gefühls der Kindschaft", nicht gerade, wie Bengel will, ein Gegensatz gegen die Gottlosen. — *Εἰς ἀσέλγ.* vergl. 1 Petri 4, 3; 2 Petri 2, 7. 18.

9. **Und den einigen Herrscher — verleugnen,** *μόνον δεσπότην θεόν*[1]). Wäre *θεόν* echt, so wäre die natürlichste Erklärung: sie verleugnen den Vater und den Sohn (wiewohl auch so die alleinige Beziehung auf Christus möglich wäre), denn das Fehlen des Artikels wäre keine Einwendung dagegen, indem dieser wegen *ἡμῶν* nicht nötig ist (vergl. Winer 148. 149). Auch ohne die wahrscheinlich falsche Lesart *θεόν* könnte man *δεσπότης* auf den Vater, *κύριος* auf den Sohn beziehen, ähnlich wie Tit. 2, 13 nach der sonstigen Lehre des Paulus das *μέγας θεός* auf den Vater, *σωτήρ* auf den Sohn geht; allein die Vergleichung von 2 Petri 2, 1, welches Judas vor sich hat, lehrt, daß beide Prädikate von Christo zu verstehen sind. Sagt Petrus von Christo, er sei der Gebieter, der auch jene Verführer erkauft habe mit seinem Blut, so zieht Judas die Folgerung, er sei ihr alleiniger rechtmäßiger Gebieter, nicht im Gegensatz zu den andern Personen der Gottheit, sondern zu den fremden Herren, die über sie und in

[1]) Lachmann und Tischendorf lesen: *χάριτα*, was der poetische Akkusativ ist.

[1]) *θεὸν* lassen Griesbach u. a. nach den besten Autoritäten weg; es ist ohne Zweifel ein Glossem, das dadurch in den Text kam, daß sonst *δεσπότης* von dem Vater vorkommt (Luk. 2, 29; Apostg. 4, 24; Offenb. 6, 10), nicht von Christo, außer 2 Petri 2, 1. Der Beisatz *μόνος* schien vollends nicht auf Christum zu passen.

ihnen herrschen (Jes. 26, 13). Bei dieser Auffassung kann uns das μόνος, das sonst dem Vater beigelegt wird, nicht stören, und κύριος behält seine sonstige gewöhnliche Bedeutung. Huther versteht dagegen δεσπ. vom Vater und führt Henoch 48, 11 an: „sie haben verleugnet den Herrn der Geister und seinen Messias" (vergl. 1 Joh. 2, 22); aber diesem Citate hält das aus 2 Petri 2, 1 reichlich das Gleichgewicht. — **Verleugnen** (s. 2 Petri 2, 1), hier ist mit de Wette und Huther nach der ganzen Schilderung der Verführer vorzugsweise das praktische Verleugnen zu verstehen. Verleugnung des Herrn der Geister und Wollust erscheint auch im Buch Henoch bei den Gottlosen in Verbindung (67, 8. 10; 91, 7).

### Homiletische Andeutungen.

Die göttliche Berufung der Anfang aller Gnadenerweisungen Gottes. — Allgemeiner und besonderer Beruf. Verhalten des Menschen gegen denselben. — Die Gläubigen das Eigentum, die Beute, der Lohn und die Krone des Herrn Jesu. — Das Christenleben ein Stand des fortwährenden Kampfes. — Die große Gefahr des Mißbrauchs der Gnade. — Die mannigfache Verleugnung des Herrn, der uns erkauft hat.

Starke: Ein jeder Christ muß auch ein rechtschaffener Judas, d. h. ein Bekenner sein, der Christum nach dem Glauben seines Herzens mit Lehr' und Leben vor der Welt bekennt und von Christo vor seinem Vater wieder soll bekannt werden (Matth. 10, 32). Ach, daß alle Juden solche wären oder doch bald würden (Röm. 10, 1). — Daß der Gnadenruf Gottes an einen ergehet, ist nicht genug zur Erlangung der Seligkeit; man muß solchen auch annehmen, sich heiligen lassen und darin beständig bleiben (Jes. 55, 3; Offenb. 2, 10; 1 Kor. 15, 1. 2) — Das Christentum leidet keinen Stillstand, sondern es ist darin ein beständiger Wachstum und Fortgang (1 Thess. 3, 12; 4, 1). — Kämpfen müssen wir über unserm Glauben wider unsre Lüste, wider die Welt, wider den Satan. Sonst erhalten wir nicht des Glaubens Ende, der Seelen Seligkeit (1 Petri 1, 9). — Gott hat seine Gnade bereitet den Bußfertigen, die zerknirschten Geistes sind (Jes. 61, 1), und zwar zu ihrem Trost und ihrer Besserung. Dies kehren die Gottlosen um, indem sie die Gnade zueignen den noch Unbußfertigen nicht zur Besserung, sondern zur Sicherheit. — Je heimlicher der Feind, desto gefährlicher ist er (Ps. 64, 6. 7). — Auf Gnade sündigen ist das Gift, das die meisten Seelen verderbt und tötet. Das Evangelium ist ihnen ein Geruch zum Tode. — Wer Christum verleugnet, der ihn mit seinem Blute erkauft hat, ist ein Sklav des Teufels (1 Joh. 3, 8). — K. H. Rieger: Auch böse Zeiten sollen uns nicht böse und streng machen, noch von der ersten Liebe abbringen. Was noch auszurichten ist, muß ja doch durch die Liebe geschehen (1 Thess. 2, 7). — Kämpfen ohne eigenes Erbauen liefe auf Zänkerei hinaus. Erbauen ohne Kämpfen ist Gleichgiltigkeit, die es nicht genug unterscheidet, was eigentlich erbauet ist (vergl. V. 20). — Der Teufel bringt seine Kinder der Bosheit unter die Kinder des Reichs, wie das Unkraut sich zwischen den guten Weizen einschleicht, daß es anfangs nicht zu unterscheiden ist. Seine Lüge bringt sich immer unter einem entlehnten Fetzen der Wahrheit fort. — Stier: In dem beglaubigten, versiegelten Wort der Schrift ist zum Bewahren urkundlich niedergelegt das köstliche Kleinod des ersten Glaubenszeugnisses, welches notwendig zugleich bleibende Glaubensregel wird. — Der der Christenheit übergebene Glaube ist der Schatz, für dessen unverletzten Besitz und Genuß es den Kampf gilt wider feindselige Macht. — Gott hat einen heiligen Rat seiner Gerechtigkeit darunter, daß er in Verführung des kräftigen Irrtums preisgibt alle, welche der Wahrheit nicht also glauben wollten von ganzem Herzen, wie sich gebührt (1 Thess. 2, 8—12). — Wer Christo nicht unterthan sein will, dem Christo, den er doch kennen soll und muß als den Herrn, der hat auch keinen Gott im Himmel, keine Götter (Ps. 82; 2 Mos. 22, 28) auf Erden, wird ein Empörer und Revolutionär ganz und gar.

## V. 5—15.

Inhalt: Zur Warnung folgen drei Beispiele der strafenden Gerechtigkeit Gottes, als Vorbilder des Gerichts, das auf jene Verführer wartet (V. 5—8). Dann werden die Sünden derselben näher geschildert. Nach einem Wehruf über sie (V. 11) werden sie noch weiter charakterisiert, und es wird eine Weissagung Henochs auf sie angeführt.

5 Erinnern aber will ich euch, die ihr dies einmal erkannt habt, daß der Herr, nach-
dem er das Volk aus dem Land Ägypten errettet, zum zweitenmal die Nichtglaubenden
6 verderbt hat. *Und die Engel, die nicht bewahrten ihren ersten Stand, sondern ihre
eigene Behausung verließen, hat er zum Gericht des großen Tages mit ewigen Banden
7 unter dem Dunkel bewahrt; *wie Sodom und Gomorrha und die umliegenden Städte,
die auf ähnliche Weise, wie diese, ausgehuret haben und fremdem Fleische nachgegangen
8 sind, als Beispiel vor Augen liegen, indem sie des ewigen Feuers Strafe leiden. *Auf
ähnliche Weise nun beflecken auch diese Träumer das Fleisch, verwerfen dabei die Herr-

schaft, und lästern die Majestäten. *Michael aber, der Erzengel, als er mit dem Teufel 9
streitend über den Leib Mosis redete, wagte es nicht, ein Urteil der Lästerung gegen ihn
zu fällen, sondern er sprach: Es schelte dich der Herr. *Diese dagegen, was sie nicht 10
kennen, lästern sie; was sie aber in natürlicher Weise wie die unvernünftigen Tiere ver-
stehen, eben darin richten sie sich zu Grunde. *Wehe ihnen, denn auf dem Wege Kains 11
sind sie gewandelt, und die Verirrung Bileams mit seinem Lohne hat sie fortgerissen,
und im Widersprechen Korahs sind sie umgekommen. *Diese sind bei euren Liebesmahlen 12
Schandflecke, indem sie ohne Scheu zusammenschmausen, sich selbst weiden, wasserlose
Wolken, von Winden vorübergetrieben, spätherbstliche Bäume, unfruchtbar, zweimal
erstorben, ausgewurzelt, *wilde Meereswellen, die ausschäumen ihre eigene Schande, 13
Irrsterne, welchen das Dunkel der Finsternis auf Ewigkeit behalten ist. *Geweissagt hat 14
aber auch auf diese der siebente von Adam, Henoch, indem er spricht: Siehe, es ist ge-
kommen der Herr mit seinen heiligen Myriaden [von Engeln], *um Gericht zu halten 15
wider alle und zu überführen alle Gottlose wegen all' ihrer gottlosen Werke, worin sie
sich gottlos bewiesen, und wegen all' der harten Reden, welche gegen ihn geredet haben
die gottlosen Sünder.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Erinnern aber will ich euch — verderbt hat.** Dies schließt sich an 2 Petri 1, 12 an, wiewohl die Erinnerung sich dort nicht auf geschichtliche Thatsachen, sondern auf Lehren bezieht. Ebenso geht das Folgende: die ihr dies einmal erkannt habt, auf jene Stelle, zugleich aber auch auf προγινώσκοντες 2 Petri 3, 17 zurück. Ἅπαξ τοῦτο[1]). Es geht nicht an, ἅπ. mit ὑπομν. zu verbinden, oder ἅπαξ für einst, ehemals, oder von Anfang zu nehmen; vielmehr hat es seine gewöhnliche Bedeutung. Ihr habt es wohl einmal für allemal gehört, erkannt und euch eingeprägt; es ist keine neue Belehrung darüber bei euch nötig, aber das Erinnern, das ernstliche Erwägen, die Anwendung des Geschehenen auf das, was jetzt der Weltlauf mit sich bringt, ist für euch ein dringendes Bedürfnis. Es hat zu dem folgenden τὸ δεύτερον keine Beziehung. Bei der Lesart πάντα hat man nur an das Nächstfolgende, an die geschichtlichen Thatsachen zu denken, es also nicht wie 1 Joh. 2, 20 zu fassen. — Zu der Lesart ὁ Ἰησοῦς bemerkt Huther, es sei dieselbe Anschauung, wie 1 Kor. 10, 4. Der Name Jesus in dieser Verbindung finde seine Erklärung in dem populären Charakter eines paränetischen Briefes. — τὸ δεύτερον nicht = nachher, oder mit Grotius: im Gegenteil. Gezwungen ist auch die Erklärung Winers, dem Wiesinger zustimmt: „Der Schriftsteller wollte sagen: Der Herr, nachdem er das Volk gerettet hatte, hat zum zweitenmal (wo sie seiner helfenden Gnade bedürftig waren) ihnen seine Gnade versagt und sie umkommen lassen" (S. 681). Denn der Gedanke eines Bedürftigseins der Gnade ist eingetragen und hat im Kontext keinen Anhalt. Ebenso unnatürlich Huther: „In zweifacher Weise hat der Herr sich seinem Volke offenbart, zum ersten als Erretter, zum andern als Richter, letzteres nämlich über die Ungläubigen, die seiner Verheißung nicht vertrauensvoll und gehorsam sich hingaben." Es läßt sich aber auch die Erklärung der früheren Auflagen nicht halten, wonach das τὸ δεύτερον... sich auf zwei Verderbensgerichte beziehen soll; nämlich einmal, daß das Volk bis auf wenige in der Wüste umkam, und dann auf die babylonische Gefangenschaft (4 Mos. 14, 23 und 2 Chron. 36, 16 ff.), denn da dürfte es nicht heißen, „zum zweitenmal, sondern zweimal", habe Gott die Nichtglaubenden verderbt. Es wird vielmehr Spitta, welchem Burger sich anschließt, beizupflichten sein, daß das „zum zweitenmal habe Gott die Nichtglaubenden verderbt", auf ein erstes Mal zurückblickt, wo er den Ungläubigen gegenüberstand, gegen sie aber anders handelte als beim zweitenmal. Das erste Mal, wo er sie nicht dem Verderben übergab, finden wir bei der Erlösung aus Ägypten, vergl. 2 Mos. 14, 11 ff., wo der Unglaube des Volks durch die wunderbare Errettung am Schilfmeer, und den Untergang der Ägypter beschämt wird. Das andre Mal aber, wo der Unglaube des Volkes hell auf-

[1]) Griesbach, Lachmann und Tischendorf, letzterer jedoch mit Ausnahme des Ἰησοῦς, lesen: εἰδότας ἅπαξ πάντα, ὅτι ὁ Ἰησοῦς. So die Vulgata. Stier sagt, dies wäre beispiellos, unbegreiflich, sonderbar. Es scheine, man habe die dunkle Epistel sehr viel korrigiert und glossiert. De Wette stimmt Lachmann bei nach A. B. C. und anderen Autoritäten, doch nicht in Beziehung auf Ἰησοῦς.

lodert, und keine Schonung mehr, sondern das Strafurteil empfängt, daß keiner der Ungläubigen das verheißene Land sehen soll, finden wir 4 Mos. 14; 5 Mos. 1, 32 ff. (vergl. Hebr. 3, 19).

2. **Und die Engel — bewahrt.** Was 2 Petri 2, 4 nur angedeutet ist, wird hier (V. 6) näher erläutert. Wenn es sich erweisen ließe, daß Judas hier das Buch Henoch vor Augen habe, welches von einem Herabsteigen der Engel, um sich mit Weibern zu beflecken, spricht, so dürften wir hier nicht an den ersten Fall in der Geisterwelt denken. Aber diese Voraussetzung ist nicht entschieden. — (Siehe Anmerk. zu 2 Petri 2, 4). **Ihren ersten Stand.** Unter *ἀρχή* versteht Huther die Herrschaft, die ihnen ursprünglich eigen gewesen; andere, wie Calvin, Grotius, ihren ursprünglichen Stand (vergl. Joh. 8, 44). Man kann mit Stier beides verbinden. — **Ihre eigene Behausung,** nicht den Himmel überhaupt, sondern ihre eigentümliche Lichtwohnung, die ihnen vom Schöpfer angewiesen war. Es scheint in dem Verlassen derselben, in dem eigenmächtigen Hinausgehen über die ihnen gesetzte Sphäre ihr Fall und ihre Schuld gegründet zu sein. Des Satans wird nicht ausdrücklich gedacht; aber in dem *μὴ τηρεῖν*, was auf eine Anreizung von außen weist, liegt vielleicht eine Hindeutung auf ihn. Delitzsch erklärt so: „sie haben sich auf der Erde heimisch gemacht und ihre berufsmäßige himmlische Machtstellung mit einer um selbstischen Sinnengenusses willen angemaßten irdischen Machtäußerung vertauscht." — **Zum Gericht des großen Tages,** d. h. zum Schlußgericht am Ende der Welt; ein erweiternder Zusatz zu 2 Petri 2, 4 (vergl. Apostg. 2, 20; Offenb. 6, 17; 16, 14). — **Mit ewigen Banden,** bei Petrus steht bloß: mit Banden der Finsternis (vergl. V. 7). Im Buch Henoch heißt es abweichend hiervon: „binde sie für 70 Geschlechter unter die Erde bis auf den Tag des Gerichts, dann sollen sie hinweggeschafft werden in die untersten Tiefen des Feuers." — **Unter dem Dunkel.** De Wette: „in der Tiefe der finstern Unterwelt, im Abgrunde" (Offenb. 20, 2. 3). Zugleich ist an die innere, geistige Finsternis der Liebe zum Bösen zu denken (s. 2 Petri 2, 4).

3. **Wie Sodom und Gomorrha — Strafe leiden.** Von den beiden Beispielen aus der Vergangenheit Israels und aus der übersinnlichen Welt kommt Judas (V. 7), wieder übereinstimmend mit Petrus auf ein Beispiel aus der Heidenwelt, auf ein Strafgericht, dessen Folgen noch vor Augen liegen. — **Die umliegenden Städte,** ein Beisatz zu V. 6 bei Petrus. Adama und Zeboim (5 Mos. 29, 23; Hos. 11, 8). — **Auf ähnliche Weise wie diese,** *τούτοις* kann auf Sodom und Gomorrha, nämlich die Einwohner dieser Städte, bezogen werden; da die Sünde dieser Städte allbekannt ist, so kann es nicht auffallen, daß sie nur auf indirekte Weise angegeben ist. Von den beiden andern Städten ist sie weniger bekannt; daher dieser Ausdruck gewählt ist. Bengel bezieht *τούτοις* auf die Irrlehrer V. 4, wodurch aber dem Gedanken V. 8 vorgegriffen würde. Die meisten neueren Ausleger glauben, es gehe auf die Engel zurück, die sich nach dem Buch Henoch auf ähnliche Weise versündigt haben (s. zu 2 Petri 2, 6). Wir können nicht glauben, daß Judas oder Petrus solche Fabeln apokryphischer Bücher, wie das Buch Henoch und das Testament der 12 Patriarchen sie enthalten, die in 1 Mos. 6 keinen Grund haben (siehe evangelische Kirchenzeitung 1858, S. 35 ff.), für wahr angenommen haben, wenn sich auch Judas darauf bezieht und einiges daraus bestätigt. — *ἐκπορνεύειν* kommt sonst im Neuen Testament nicht, aber in den Septuag. oft vor, wo es meist von geistlicher Hurerei, doch 1 Mos. 38, 24 auch von leiblicher gebraucht wird für זָנָה. In *ἐκ* liegt eine Verstärkung, die ausschweifende Lustgier bezeichnend. Das „über die Grenzen der Natur hinaus" liegt erst im Folgenden. — **Fremdem Fleische nachgegangen,** *ἀπέρχεσθαι ὀπίσω* nachgehen, im eigentlichen Sinn Mark. 1, 20, dann tropisch. Petrus hat den Ausdruck *πορεύεσθαι ὀπ.* 2 Petri 2, 10. Daß dieser Ausdruck für die Engel, die gar kein Fleisch haben, sehr unpassend wäre, ist einleuchtend. — **Vor Augen liegen — leiden,** *πρόκεινται.* In der Parallelstelle ist es anders gewendet: Gott hat sie hingestellt zu einem Warnungsbeispiel (V. 6). Dort *ὑπόδειγμα*, hier *δεῖγμα*. Das Salzmeer ist noch jetzt ein Zeuge jener Katastrophe; vielleicht daß zur Zeit des Apostels bei niederem Wasserstand Trümmer der versunkenen Städte zu sehen waren; heutzutage ist dies nicht mehr der Fall, wenngleich diese Sage der Reisenden hie und da verbreitet wird (s. Zeller, Biblisches Wörterbuch, S. 510). — *Πυρὸς αἰων.* ist mit de Wette zu *δίκην*, nicht zu *δεῖγμα* zu ziehen. Stier: „Sie leiden eine Strafe, welche zum Beispiel und Abbild ewigen Feuers dienen soll" (vergl. Weish. 10, 7). De Wette sagt: es sei vorausgesetzt, daß unter dem die Städte deckenden Meere ein unterirdisches Feuer sei. Sollte dies eine falsche Voraussetzung sein? — *ὑπέχειν* 2 Makk. 4, 48; 2 Thess. 1, 9.

4. **Auf ähnliche Weise nun beflecken** u. s. w. *Μέντοι* drückt eine Folgerung und einen Gegensatz zugleich aus. Gleicherweise nun jedoch — d. h. ohne sich warnen zu lassen durch jene Gottesgerichte. — **Auch diese** — geht auf V. 4 zurück. — **Diese Träumer,** *ἐνυπνιαζόμενοι* ist wegen des folgenden *μὲν* und *δὲ* sowohl mit *μιαίνουσι* als *ἀθετοῦσι* zu verbinden. Dadurch fallen mehrere falsche Erklärungen, wie von wollüstigen Träumen, nächtlichen Befleckungen u. s. w. Wie *ἐνύπνιον* und *ὄνειρος* sich dadurch unterscheiden, daß jenes einen verworrenen Zustand der Seele, ein regelloses Wirken der Einbildungskraft und der körperlichen Organe, dieses den klaren, manchmal bedeutungsvollen Traum bezeichnet, so soll durch dieses Wort hier jener Seelenzustand abgebildet werden, in welchem das Ich beherrscht und gefangen ist von der Macht ungöttlicher, sinnlicher Triebe. Stier: „Ihr inwendiger Mensch ist betäubt, verblendet, aus dunklem Grunde aufsteigenden Wahnbildern hingegeben, träumerisch und schlaftrunken“ (vergl. Jes. 29, 10). — **Beflecken das Fleisch,** d. h. ihr eigenes und fremdes. Der Gedanke ist etwas anders gewendet, als 2 Petri 2, 10, worauf hier Rücksicht genommen ist. Petrus redet von der Gier, Judas von der Befriedigung derselben. So geht auch im Folgenden Judas etwas weiter als Petrus, was für das Verhältnis von beiden beachtungswert ist. *Ἀθετεῖν* mehr als *καταφρονεῖν* (s. zu 2 Petri 2, 10. 11). Ebenso finden wir in V. 9 eine weitere Ausführung und andere Wendung von 2 Petri 2, 11. Es ist verwirrend und führt zu Gewaltstreichen, wenn man die Parallelstelle 2 Petri 2, 11 nach der unsrigen erklären will.

5. **Michael aber, der Erzengel** u. s. w. Eine Vergleichung zeigt (V. 9) die Frechheit und Strafbarkeit ihres Lästerns. Sie erfrechen sich, etwas gegen die Herrschaft und die Herrlichkeiten (über deren Bedeutung s. zu 2 Petri 2, 11) zu thun, was sich nicht einmal der Erzengel Michael gegenüber von dem Satan erlaubte. Die Bedeutung des hebräischen Wortes Michael ist: Wer ist wie Gott. Dadurch wird die Demut und Größe dieses Engelfürsten und die Richtschnur aller seiner Verrichtungen ausgedrückt (vergl. 2 Mos. 15, 11; Ps. 89, 7. 8). Er heißt der ersten Fürsten einer Dan. 10, 13. Der große Fürst, der für die Kinder des Volkes Gottes aufsteht und streitet (Kap. 12, 1; vergl. Offenb. 12, 7; 1 Thess. 4, 16). Im Buch Henoch, wo jedoch die hier erwähnte Begebenheit sich nicht findet, heißt es von ihm, wie Huther anführt: welcher (gesetzt) über menschliche Tugend die Völker beherrscht. Judas setzt diesen Vorgang als seinen Lesern bekannt voraus. Unter den Juden gab es seit alter Zeit verschiedene Sagen über das Begräbnis des Moses, über einen Streit um seine Seele. Nach Oekumenius sagte man, dem Erzengel Michael habe Gott das Begräbnis Mosis übertragen; der Satan habe sich ihm aber widersetzt, er habe gegen Moses eine Anklage erhoben wegen jenes Mordes an dem Ägyptier, der ihn eines solchen ehrenvollen Begräbnisses unwürdig mache. Aus dieser Tradition schöpfte wahrscheinlich Judas, ähnlich wie Paulus 2 Tim. 3, 8, indem der Geist Gottes ihn leitete, das Echte aus jenen Sagen herauszufinden. Eine besondere Offenbarung hat man daher hier bei Judas nicht anzunehmen. Wenn Origenes, Epiphanius u. a. eines apokryphischen Buches erwähnen, das den Titel hatte: Auffahrt oder Wegnahme Mosis, in welchem von diesem Vorgang die Rede sei, so ist diese Schrift ohne Zweifel aus späterer Zeit, und es ist viel eher anzunehmen, daß Judas die mündliche Tradition, als jenes apokryphische Buch benutzt habe. — **Mit dem Teufel streitend,** *διακρινόμ. διελ. διακρίνεσθαι* in Streit geraten, sich trennen und veruneinigen, besonders einen gerichtlichen Streit führen. Daß dies ein Wortwechsel war, liegt in *διαλεγ. ὅτε τῷ διαβ.*[1]). Stier: „Himmlische und höllische Macht hat also um den Leib des Mannes Gottes nach seinem Tode gestritten.“ — **Er wagte es nicht** u. s. w. Huther meint, aus Scheu vor der ursprünglichen Herrlichkeit des Teufels. Besser: aus tiefer Ehrfurcht vor der Majestät Gottes. — *Κρίσιν ἐπιφέρειν* (vergl. Apostg. 25, 18), ein Urteil gegen einen, zu seiner Verurteilung aussprechen. *Βλασφημίας* = *βλάσφημον* 2 Petri 2, 11. Scheltworte, Zornesworte, oder Witz- und Spottworte. — **Der Herr schelte dich.** In Sach. 3, 2 gebraucht der Engel des Bundes diese Worte gegen den Satan (vergl. Apostg. 23, 3; 2 Tim. 4, 14). Stier führt aus einem rabbinischen Traktat an: Der Feind hat es selbst verraten, daß man ihn zwingen könne, wenn man sage: Der Allbarmherzige schelte dich. Bengel: „Eine Engelstugend ist die Bescheidenheit.“

6. **Diese dagegen — richten sie sich zu Grunde.** Judas geht von der besonderen Äußerung jenes frechen Sinnes in V. 16 auf das Allgemeine über. Sie lästern überhaupt

[1]) Lachmann liest: *ὅτε Μιχαὴλ ὁ ἀρχ. τότε τῷ διαβ.* Wir ziehen mit Stier die gewöhnliche Lesart vor.

alles, was sie nicht kennen. Denn ὅσα ist nicht = ἅ, sondern heißt soviel als quaecunque. Es ist das ganze Gebiet der unsichtbaren, himmlischen Dinge gemeint, zu welchem die δόξαι gehören. Sie stehen in dem Wahn des Materialismus, daß nur das Realität habe, was man mit den Augen sehen und mit den Händen greifen kann (vergl. Kol. 2, 18). — **Was sie aber verstehen.** Der Ausdruck ἐπίστανται, scheinbar mehr sagend als οἴδασι, hat eine ironische Bedeutung. Auf was sie sich trefflich verstehen, auf die Gegenstände und Mittel des Sinnengenusses, damit richten sie sich zu Grunde, verstehen also doch eigentlich nichts von ihrem Wesen und ihren Wirkungen. — **Natürlicherweise wie die unvernünftigen Tiere.** φυσικ. ὡς ἄλογ. ζ. gehört zusammen. Ihr Verstehen geht nicht weiter, als auf das, was der Naturtrieb, der Nahrungs- und Fortpflanzungstrieb die vernunftlosen Tiere lehrt. Sie sinken aber noch tiefer als diese, indem sie ihre Seelenkräfte, welche sie in Gott und göttliche Dinge einführen sollten, frei und bewußt zur Weide des Fleisches verwenden. In der Parallelstelle bei Petrus 2 Petri 2, 12 heißt es auch: sie lästern das, was sie nicht kennen; eine Abweichung findet aber darin statt, daß bei Petrus nicht nur ein Beisatz steht über die Bestimmung der Tiere, sondern das φυσικὰ dort auf die ζῶα, hier auf das ἐπίστασθαι bezogen ist. Man sieht: Judas hat in freier Weise die Stelle bei Petrus benutzt. — **Darin richten sie sich zu Grunde** (vergl. 2 Petri 2, 12; Ps. 49, 13. 21).

7. **Wehe ihnen, denn — gewandelt.** Ein Weheruf, wie öfters in den Reden des Herrn, Ausdruck des Schmerzes, des Unwillens und Strafandrohung (vergl. Matth. 11, 21; 18, 7; 23, 13; 24, 19; 26, 24; Mark. 14, 21; 13, 17; Luk. 6, 24. 25; 11, 42; 17, 1). Bengel: „Die einzige Stelle, wo allein dieser Apostel ein Wehe ausruft, aus dreifachem Grunde." 1 Kor. 9, 16 sagt Paulus: Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht predigte. In der Offenbarung kommt der Weheruf öfters vor 8, 13; 9, 12; 11, 14; 12, 12; 18, 10. 16. 19. Bei Petrus heißt es: sie sind Kinder des Fluches (2 Petri 2, 14). Dies umschreibt Judas durch: Wehe ihnen, was eben die Fluchandrohung ist. — Zu dem Beispiel des Bileam, das wir bei Petrus finden, fügt Judas noch zwei Beispiele als Typen für den Sinn und das Gericht jener Personen hinzu, nämlich das Beispiel Kains und der Rotte Korah. Es ist ihm dabei nicht um die Zeitordnung, sondern um die Sachordnung zu thun. — **Sie sind gewandelt.** De Wette: „Ihre Laufbahn wird als schon vollendet betrachtet, der Verfasser sieht in prophetischem Geiste ihr Ende voraus." Hierin liegt ein Wink für die Echtheit des Briefes. — **Den Weg Kains,** τῇ ὁδῷ (vergl. 14, 16; 9, 31). Es ist der Dativ der Richtung, in welcher man fortgeht (vergl. 1 Sam. 15, 20; Septuag.; Tob. 4, 5; Winer S. 239). Der Vergleichungspunkt ist nicht so schwer zu finden. Es ist das Handeln nach dem Naturſinn, nach den selbstischen Trieben der Natur (vergl. φυσικῶς V. 10), mit Verachtung der Warnungen Gottes im Gewissen und in seinem Worte. De Wette bleibt dabei stehen: Kain sei als Urbild aller bösen Menschen genannt. Zu allgemein. Calov und andere verstehen es vom geistlichen Morde, durch Verführung der Brüder, oder vom Verfolgungseifer, wie Lyra. Willkürlich. Schneckenburger denkt an den sittlichen Skeptizismus der Verführer, da bei den späteren Juden Kain so dargestellt wird, als habe er gesagt: Es gibt keinen Richter, keine andere Welt, keinen Lohn für die Gerechten, keine Strafe für die Gottlosen. Gesucht. Stier: „Selbstsüchtiger, hassender Neid wider den frommen Bruder, weil er als fromm bei Gott angenehm ist, also Widerstand gegen Gott und Menschen in einem zusammen, Auflehnung des bösen Gewissens, das trotzt, anstatt sich zu demütigen, ist die Wurzel der kainitischen Sünde, woraus reißend schnell der volle Haß bis zum Werke des Mordes erwächst." Huther: „Judas will die Irrlehrer hier durch Vergleichung mit Kain als solche schildern, die sich wider Gott auflehnen, und zwar aus Neid über die Gnade, die sich an den Gläubigen erweist." Allein dies ist nicht die Signatur jener Verführer.

8. **Die Verirrung Bileams — hat sie fortgerissen.** Petrus gebraucht den Ausdruck: sie sind irre gegangen, indem sie dem Wege Bileams folgten, welcher den Lohn der Ungerechtigkeit liebte. Judas zieht dies ins Kurze zusammen (s. 2 Petri 2, 15. 16). Πλάνῃ (vergl. 2 Petri 2, 18; Jak. 5, 20; Ezech. 33, 16; Septuag.). Huther: „Das von der Wahrheit abgewandte lasterhafte Leben." Nicht = εἰς πλάνην, sondern es ist auch der Dativ der Richtung, wie bei τῇ ὁδῷ und bei ἐξακολουθεῖν (2 Petri 2, 15), nach der Verirrung hin. — **Hat sie fortgerissen,** ἐχεῖσθαι med., sich ergießen, wie ein Strom ohne Damm (Bengel), sich fortreißen lassen, wie im Lateinischen effundi in Venerem, in libidines. Zugleich kann man an die Bedeutung von שָׁפַךְ denken: ausgleiten und fallen (Ps. 73, 2; Septuag.). Ἐξεχύθησαν μισθοῦ,

falsch ist die Erklärung: um Lohn (= ἀντί oder ἕνεκα) stürzten sie sich in die Verirrung Bileams, ebenso die: in der Verirrung Bileams stürzten sie sich auf Lohn (Schneckenburger). Gezwungen ist auch de Wettes Erklärung: „durch die Verführung des Lohnes Bileams haben sie sich in Laster ergossen." Es müßte dann heißen: τοῦ μισθοῦ Βαλαάμ. Vielmehr ist μισθοῦ als Appositon zu Βαλαάμ zu nehmen, eine kurze Andeutung, welche sich sehr leicht erklärt, wenn man annimmt, Judas habe 2 Petri 2, 15 vor sich gehabt. Der Vergleichungspunkt liegt zuerst im Eigennutz und Geiz, dann in der Verführung zur Unkeuschheit.

9. **Im Widersprechen Korahs sind sie umgekommen,** ἀντιλέγειν, widersprechen, zanken, sich widersetzen, für מְרִיבָה bei den Septuag. (vergl. Joh. 19, 12; Hebr. 6, 16; 7, 7; 12, 3). Κορέ, vergl. 4 Mos. 16, 32; 26, 10. Es war ein Aufruhr gegen den Herrn und seine Stellvertreter unter dem Deckmantel des Rechts und der Religion. Huther erklärt: „Sie verloren sich in das Widersprechen des Korah", denn sowohl der Parallelismus der drei Sätze, als auch das Präterit. des Verbum spreche für diese Auffassung. Der letztere Grund beweist nichts (siehe oben), der erstere wird dadurch aufgewogen, daß ἀπολέσθαι nicht in dem Sinne: sich in etwas hinein verlieren, verwickeln gebraucht wird. Matth. 10, 6 ist keine Parallele dafür. Der Sprachgebrauch erlaubt keine andere Erklärung, als: sie gingen im Widersprechen Korahs, indem sie sich ebenso gegen Gott und seine heiligen Ordnungen setzten, zu Grunde. Stier findet eine Steigerung in Weg, Verirrung, Widersprechen. „Der Ausgang und Anfang des ganzen Weges erscheint schon am Geschichtsanfang in Kain, der dahinstürzende Fortschritt auf Irrweg zeigt sich sonderlich an Bileam, die schließliche Auflehnung und Herausforderung des Gerichts bildet Korah vor." Huther erinnert daran, daß das Widerstreben gegen Gott bei Kain im Neide, bei Bileam in der Habsucht, bei Korah im Hochmut begründet war. V. 12 finden wir weitere Zeichnung der Verführer, ähnlich wie 2 Petri 2, 13. 17.

10. **Diese sind bei euren Liebesmahlen — schmausen,** ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν[1]), bei euren Liebesmahlen, nicht wie Luther will, bei euren Almosen, bei den Erweisungen der Liebe. Die früh beginnende Ausartung der mit dem Abendmahle verbundenen Liebesmahle erhellt aus 1 Kor. 11, 20 ff. — Σπιλάδες; σπιλάς oder σπίλαξ heißt eigentlich Fels, Klippe, von σπέος, während σπίλος, das bei Petrus vorkommt, sowohl Klippe als Schandfleck bedeutet. De Wette und Huther nehmen es in der eigentlichen Bedeutung: „Diese sind's, welche Klippen eurer Liebesmahle sind, d. h. an denen diese Mahle scheitern, oder die gute Sitte Schiffbruch leidet (vergl. 1 Tim. 1, 19)." Einfacher versteht man es von der verführerischen, gefährlichen Macht dieser Menschen. Wir ziehen jedoch die Bedeutung: Schmutz, Flecken, mit Stier vor, da, wie er bemerkt, der Sprachgebrauch bei so verwandten Wörtern, die eine Wurzel haben, leicht ungenau wechseln konnte und die Parallele bei Petrus dafür spricht. Möglich, daß beiden 5 Mos. 32, 5 vorschwebte. — Συνευωχούμ. De Wette will kein ὑμῖν ergänzen und übersetzt: indem sie ohne Scheu zusammenschmausen, ebenso Stier. Da jedoch bei Petrus 2, 13 ὑμῖν steht und das ἀφόβως auf diese Art einen besseren Sinn gewinnt, ferner das σύν sonst überflüssig wäre, so ist wohl die Erklärung richtiger: sie schmausen mit euch, drängen sich zu euren Liebesmahlen. Hierbei bleibt freilich etwas auffallend, nicht nur daß dies geschehen konnte, sondern daß Judas nicht auf Absonderung dringt. Allein dasselbe Bedenken erhebt sich jedenfalls auch bei der Stelle 2 Petri 2, 13 und ist nicht so schwer zu lösen. — **Ohne Scheu,** wird am natürlichsten mit συνευωχ., nicht mit ποιμ., wie Stier will, verbunden. Sonst stände συνευωχ. zu isoliert. Sie sind so frech, daß sie sich nicht vor der Zurechtweisung und Ausstoßung, vielweniger vor ihrem eigenen Gewissen scheuen. Bengel trifft hier nicht das Rechte: „Zusammenspeisen ist an sich nichts Unrechtes, deswegen muß ἀφόβως beigefügt werden."

11. **Sich selbst weiden.** Judas zielt auf Ezech. 34, 2. 8, wo es heißt: Wehe den Hirten, die sich selbst weiden (vergl. Jes. 56, 11). Wir sehen hieraus, daß diese Verführer sich zu Führern und Leitern der Herde aufwarfen, daß sie aber nur die Wolle der Schafe, nicht diese selbst suchten (vergl. 1 Petri 5, 2). Wenn Huther dagegen bemerkt, es sei sonst nirgends angedeutet, daß jene Gegner ein kirchliches Amt bekleideten, so ist dies richtig, aber damit ist nicht ausgeschlossen, daß sie sich zu Lehrern und Führern aufwerfen wollten. Der richtige Gesichtspunkt wird verrückt, wenn man ποιμαίν. nur auf die Agapen beschränkt und

[1]) Statt ὑμῶν liest Lachmann: αὐτῶν, und vor ἐν ταῖς liest er οἱ. Auch Stier zieht aus innern Gründen die Lesart: bei ihren Liebesmahlen vor. ἀπάταις ist hier bei Judas weniger bezeugt, als bei Petrus in der entsprechenden Stelle.

mit de Wette so erklärt: „Sie lassen sich's wohl sein, während sie die Armen (die Mehrzahl, die Herde) darben lassen (1 Kor 11, 21). Der Ausdruck *ποιμαίνειν* wäre bei diesem Sinn der Stelle nicht der passende. Das Folgende bezieht sich auch nicht mehr auf die Agapen.

12. **Wasserlose Wolken — vorübergetrieben.** Bei Petrus 2, 17 geht noch ein anderes Bild voran: wasserlose Quellen; hier folgt ein zweites nach: erstorbene Bäume. De Wettes Beziehung des Bildes auf die Agapen ist gewiß falsch, daß nämlich diese Menschen vieles Essen zu den Agapen bringen, ohne den Armen davon mitzuteilen. Nein, es geht auf das Versprechen und Rühmen von hohen und tiefen Erkenntnissen, aber es ist eitel Schein und Dunst (vergl. Spr. 25, 14). Sie lassen sich von jedem Wind der Lehre umtreiben und können den Wahrheitsdurstigen nichts gewähren. Huther: „Das Bild zeichnet die innere Geisteslecrheit jener Menschen, die wegen derselben nichts Gutes wirken können; doch scheint darin zugleich die täuschende Ostentation derselben, die auch Calvin hervorhebt, angedeutet zu sein. Nur handelt es sich in diesem Bilde nicht um Guteswirken, sondern erst im nachfolgenden. Die beiden Ausdrücke *ποιμ.* und *νεφέλ.* nebeneinander weisen unverkennbar auf das Lehren und Leiten, das sie sich anmaßen. — *Περιφερόμ.*[1]), umgetrieben, regellos hin- und hergetrieben. Bei Petrus: *ἐλαυνόμεναι.*

13. **Spätherbstliche Bäume — ausgewurzelt.** *φθινοπωρινά* von *φθίνω* und *ὀπώρα.* Dies bedeutet die heißeste Jahreszeit; wenn diese zu Ende geht (*φθίνει*), so tritt das *φθινόπωρον*, der späte Herbst, der Anfang des Winters ein. Daher bedeutet jenes Eigenschaftswort: spätherbstlich, nicht: obstverkümmernde, wie Stier gegen den Sprachgebrauch deutet. Sie stehen da, wie spätherbstliche Bäume, die keine Früchte, sondern nur dürre Blätter haben. Sie täuschen die Erwartungen ebenso, wie jener Feigenbaum (Matth. 21, 19; Luk. 13, 6), und sind daher zum Fluch und zum Umhauen reif. Wie man von den Wolken Wasser, so erwartet man billig von den Bäumen Früchte. Jenes geht auf die Lehre, dieses auf das Leben. Bengel: „Bäume von solchem Aussehen, wie sie am Ende des Herbstes sind, ohne Früchte und Blätter" (vergl. Jes. 1, 30). Judas hat Leute vor Augen, welche Jahr aus, Jahr ein so sind, wie spätherbstliche Bäume. Dies ist keine matte, sondern eine sehr treffende Bezeichnung, während, wenn man der Etymologie folgen will, der Beisatz *ἄκαρπος* ein müßiger ist. — **Unfruchtbar,** nicht: denen die Früchte abgenommen sind, wie de Wette will, sondern die ohne Frucht dastehen. — **Zweimal erstorbene,** nicht = völlig erstorbene, dies ist willkürlich, sondern das Bild ist hergenommen von Bäumen, die zu verschiedenen Zeiten eine ans Leben gehende Verletzung durch Frost oder Insekten erlitten haben. Stier: „Von Natur durch den Sündenfall sind wir allzumal erstorbene Bäume; diese Leute nun haben Gnade zur Wiedergeburt empfangen und sind zum zweitenmal gestorben (2 Petri 2, 20). Das ist der andere Tod in Schuld und Strafe." Andere, wie Grotius, verstehen es unrichtig vom diesseitigen und jenseitigen Tod, da doch der Tod in beiderlei Beziehung bei ihnen noch nicht eingetreten ist. — **Ausgewurzelte,** nicht ausgegrabene und so entwurzelte Bäume, sondern solche, die noch im Erdreich stehen, die aber schon in ihren Wurzeln erschüttert, vom Boden losgerissen, keinen Halt mehr haben, und nicht mehr grünen und Früchte bringen können. Bild von Menschen, die von ihrem Lebensgrund und dem Boden der Gemeinde losgerissen, keinen Trieb des Heiligen Geistes mehr in sich haben, nichts wahrhaft Gutes mehr wirken und dem Gericht der Verstockung verfallen sind (vergl. Joh. 15, 6; Matth. 3, 10).

14. **Wilde Meereswellen — Schande.** Wahrscheinlich schwebte dem Apostel Jes. 57, 20 vor: „Die Frevler sind wie ein ungestümes Meer, das nicht Ruhe halten kann, dessen Wellen Kot und Unflat auswerfen" (vergl. Weish. 14, 1). Das Wort *ἄγριος* wird sonst von wilden Tieren gebraucht. Es liegt in dem Bild ihr leidenschaftliches Wesen, ihr Anstürmen wider die gottgeordneten Schranken, ihre innere Unreinheit und Schädlichkeit (vergl. Ps. 46, 4). Der bildliche Ausdruck bei Jesaias geht nun bei Judas in die eigentliche Rede über. — *Ἐπαφρίζειν*, eigentlich überschäumen, beschäumen, ausschäumen. — *Αἰσχύνας*, der Plural mit Nachdruck, wie 1 Petri 4, 3, alle Arten von Schande, die aus dem bösen Schatz des Herzens hervorkommt. Huther: „Schandbare Begierden, die sie in ihrem wüsten, sittenlosen Leben offenbaren."

15. **Irrsterne, welchen das Dunkel — behalten ist,** *ἀστέρες πλανῆται*, irrende Sterne, von *πλανᾶν*, *πλανᾶσθαι* (vergl. V. 11; 2 Tim. 3, 13). Warum es willkürlich sein soll, an Kometen zu denken (Huther),

[1]) Tischendorf u. a. lesen *παραφερόμεναι*, vorübergetrieben. — Der Sinn ist nicht wesentlich verschieden.

die auch dem Volk schon im Altertum bekannt waren, ist nicht abzusehen. v. Meyer: „Die keine regelmäßige Bahn haben und von der Sonne (der Wahrheit) sich entfernen." So auch de Wette und Stier. Letzterer sagt: „Verliert und verläßt ein Stern seinen Ort, seine Bahn, so fällt er entweder gleich finster herab, oder, was hier gemeint, er schweift betrüglich leuchtend noch eine Weile bis zur Entscheidung und Katastrophe, die Gott gesetzt hat." — In dem Ausdruck *ἀστέρες* liegt wieder eine Hindeutung darauf, daß Leute gemeint sind, die sich für Lichter der Kirche ausgaben (vergl. Offenb. 1, 20; Dan. 12, 3; Phil. 2, 15). So schon Oekumenius. Wir haben nicht an berufene Lehrer zu denken, aber uns zu erinnern, daß, wenn jemand in jenen Gemeinden eine Bedeutung erlangen wollte, derselbe mit dem Licht der Erkenntnis hervortreten mußte. — De Wette meint, es soll durch dieses Bild nur der äußere Glanz des Wohllebens, auch wohl des Ansehens dieser Leute bezeichnet werden. Huther erblickte darin ein Bild der unstäten Menschen, die von ihren fleischlichen Begierden bald hierhin, bald dorthin getrieben werden, deren Leben den schärfsten Gegensatz gegen das stille, geordnete Leben der Christen bilde. Damit ist aber der Ausdruck *ἀστέρες* nicht erklärt. — **Denen das Dunkel der Finsternis behalten ist.** Vergleiche die ganz gleichen Worte 2 Petri 2, 17 und die Erklärung dazu.

16. **Geweissagt hat aber auch auf diese — Henoch.** Es folgt V. 14 eine Weissagung Henochs auf diese Leute. *Τούτοις*, in Rücksicht auf diese (s. Winer, S. 244; vergl. Luk. 18, 31). — *Καὶ*, nicht mit *τούτοις*, sondern mit *προεφ.* zu verbinden. Wie andere Propheten, so auch Henoch schon, der älteste unter den Propheten. — **Der siebente von Adam** (vergl. 1 Mos 5, 18). Es sind eigentlich nur fünf Väter zwischen Henoch und Adam, nämlich Seth, Enos, Kenan, Mahaleel, Jared; aber Adam wird als der erste auch mitgerechnet. Im Buch Henoch findet sich diese Bezeichnung, was von den Auslegern übersehen wurde, wiederholt vor. So heißt es Kap. 93, 3: „Ich bin als der siebente geboren in der ersten Woche, so lange Gericht und Gerechtigkeit noch verzogen." Vergleiche Kap. 60, 8: „In der siebenten Woche wird ein abtrünniges Geschlecht erstehen." In Kap. 37, 1 wird das Geschlechtsverzeichnis Henochs bis auf Adam zurück angegeben, nicht der Ausschmückung wegen, sondern um keinen Zweifel über die Person desselben übrig zu lassen. Der Beisatz kann nicht bedeutungslos sein; nach Calvin soll er das hohe Alter dieser Weissagung hervorheben; nach andern hat er eine geheime, mystische Bedeutung. Bengel: „Jedes Siebente ist das Geschätzteste." — Stier: „Der Siebente von Adam ist persönlich ein Typus für die Geheiligten der siebenten Weltzeit (des siebenten Jahrtausends, des großen Erdensabbats), darum weissagt er für diese Zeit." Menken: „Die Zahl Sieben galt der alten Welt für eine bedeutende Signatur, hindeutend auf Heiliges und Geheimnis. So liegt darin, daß, nachdem in den ersten sechs Generationen der Welt Sünde und Tod ihre unselige Kraft ungehemmt geäußert hatten, in der siebenten Generation die Menschheit in der Person eines Menschen, der ein göttlich Leben führte und von Gott zu Gott genommen wurde, ohne den Tod zu sehen, in hoher Vollendung und in seliger Freiheit vom Tode erschien — etwas Prophetisch-Symbolisches, das so auch die Menschheit überhaupt, wenn sie durch sechs lange Weltzeiten ihren Gang und Kampf unter dem Druck der Sünde und des Todes fortgeführt haben wird, — in der siebenten Weltzeit, in höherer Vollendung, in göttlicherem Leben und in seligerer Freiheit vom Tode dastehen werde. Die siebente Weltzeit ist das Reich Gottes auf Erden. Dem ersten, Adam, wurde die Erscheinung und Zukunft des Herrn, als des Helfers und Heilandes, geoffenbart und verheißen. Dem siebenten von Adam, Henoch, wurde die letzte Zukunft desselben Herrn, Helfers und Heilandes, als des Richters und Rächers, geoffenbart, und er war der erste Prophet, der davon unter den Menschen lehrte und redete." Huther verwirft nicht mit Unrecht die Annahme einer mystischen Bedeutung und sagt: Judas habe die Bezeichnung: „der siebente von Adam" aus dem Buch Henoch genommen, um durch das Eintreffen der heiligen Siebenzahl seine Bedeutung zu markieren. Der Verfasser des apokr. Buches selbst aber hat wohl durch die geflissentliche und wiederholte Hervorhebung jener Bezeichnung Henochs die Absicht gehabt, die späte Entstehung seines Henochbuches zu verdecken. Die nachfolgenden Worte finden sich fast wörtlich in der oben berührten apokryphischen Schrift, betitelt: das Buch Henoch, wovon man früher nur durch Bruchstücke und durch Nachrichten der Kirchenväter Kenntnis hatte, die aber in neuerer Zeit in einer äthiopischen Übersetzung aufgefunden und aus derselben ins Deutsche übersetzt worden ist. Es wurde am Ende des vorigen Jahrhunderts in Europa bekannt. Winer, Dorner u. a. lassen es von einem Juden des ersten Jahrhunderts n. Chr. verfaßt

sein; Ewald setzt es schon an das Ende des zweiten Jahrhunderts vor Christus. Eine neue Ausgabe und Übersetzung des Buches ist 1853 von D. Dillmann erschienen, der es um das Jahr 110 v. Chr. geschrieben sein läßt. Nach der sorgfältigen Untersuchung des letzteren Gelehrten besteht das Buch aus drei Hauptteilen: 1) Dem eigentlichen und ursprünglichen Buche Henoch, das den größten Teil dieser apokryphischen Schrift ausmacht; 2) aus geschichtlichen Zusätzen, zur Erläuterung einiger Lehren und Ideen, von einem andern Verfasser, der nicht lange nachher schrieb; 3) aus sogenannten noachischen Zusätzen und daran sich anschließenden anderweitigen Interpolationen von einem dritten Verfasser, welche zum mindesten tief in das erste Jahrhundert v. Chr. hineinfallen. Die Stelle, um welche es sich hier handelt, lautet in der Übersetzung Dillmanns so: Und siehe, er kommt mit Myriaden von Heiligen, um Gericht über sie zu halten, und wird die Gottlosen vernichten und rechten mit allem Fleisch über alles, was die Sünder und die Gottlosen gegen ihn gethan und begangen haben" (Kap. 1, 9). Da die Abweichungen in unserem Briefe nicht unbeträchtlich sind und das Buch Henoch nicht ausdrücklich citiert ist, so läßt sich immerhin noch zweifeln, ob unser Verfasser das Buch gekannt habe. Die Henochsage aber muß ihm in jedem Fall bekannt gewesen und ihrem Kerne nach als wahr erschienen sein.

17. Nun der Inhalt jener Weissagung: **Siehe, es ist gekommen der Herr;** ἦλθε. Der Aorist steht, weil Henoch in einem Gesichte redet, wo er die Zukunft schon als Gegenwart schaut, ähnlich, wie es bei Stellen wie Jes. 9, 6; 53, 4 der Fall ist. Im äthiopischen Text des Buches Henoch scheint das Präsens zu stehen. — **Mit seinen heiligen Myriaden;** ἐν. In ihnen, indem er sich in ihnen herrlich darstellt, wie 2 Thess. 1, 10, und zugleich mit ihnen. Myriaden, eigentlich Zehntausende, dann überhaupt viel Tausende. Im Buch Henoch steht an andern ähnlichen Stellen mit Beziehung auf Dan. 7 der Ausdruck: tausendmal Tausende und zehntausendmal Zehntausende. So Kap. 40, 1; 71, 10. Nach 5 Mos. 33, 2 kommt Jehovah in seiner Offenbarung auf Sinai hervorstrahlend aus viel Tausend Heiligen. Nach Sach. 14, 5 kommen auch alle Heiligen mit ihm bei seiner Gerichtsoffenbarung (vergl. Matth. 25, 31; Offenb. 5, 11). Es sind darunter nicht bloß die Engel, sondern auch Auserwählte aus den Menschen zu verstehen (vergl. Hebr. 12, 22; 1 Kor. 6, 2). — Mit seinen: αὐτοῦ. Sie gehören ihm an, stehen unter seinem Thron und warten auf seinen Befehl.

18. **Um Gericht zu halten** ꝛc.; κρ. ποιεῖν (Joh. 5, 27; vergl. 1 Mos. 18, 25), es ausführen in der That. — **Und zu überführen alle Gottlose;** ἐξελέγξαι[1]). Das Kompositum dient zur Verstärkung, gründlich, durch und durch überführen, nicht strafen. Es ist die innerliche Bestrafung im Gewissen gemeint. — **Worin sie sich gottlos bewiesen;** ἀσεβεῖν hier transitiv gebraucht (vergl. 2 Petri 2, 6; Winer, S. 253). Die Schuld der Gottlosigkeit ist hier sehr stark hervorgehoben, denn das gleiche Wort ist viermal gebraucht (vergl. Zeph. 3, 11). — **Wegen all der harten Reden;** σκληρός, hart, trocken, spröde, schwer verdaulich; bildlich für freche, gottlose Lästerreden (vergl. 1 Sam. 2, 3; Mal. 3, 13; 4 Mos. 16, 26. Anders Joh. 6, 60). Darin liegt noch eine größere Verschuldung als in den Werken, die aus ihrer gottlosen Gesinnung herausflossen. Deswegen stehen diese voran. In der oben angeführten Stelle aus dem Buche Henoch steht nichts von solchen harten Reden, dagegen heißt es bald hernach: ihr habt mit hochmütigen, lästernden Worten aus eurem unreinen Munde seine Größe geschmäht; ihr Hartherzigen, ihr werdet keinen Frieden finden (Kap. 5, 4; vergl. Kap. 46, 7). — **Gegen ihn.** Bengel: „Wenn sie es gleich nicht geglaubt hätten, daß alle ihre gottlosen Reden gegen ihn zielen."

### Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Wer das Buch Henoch kennt mit seinen abgeschmackten Träumereien und seinen plumpen Begriffen von der himmlischen Welt, wird mit um so höherer Achtung vor der Keuschheit und Wahrheit unserer kanonischen Schriften erfüllt werden und der Kirche Dank wissen, daß sie solche ungereimte Machwerke verworfen hat. Dort lesen wir z. B. von jenen Riesen oder Tyrannen (1 Mos. 6): „Die Weiber, mit denen sich die Engel vermischten, wurden schwanger und gebaren große Riesen, deren Länge 3000 Ellen war. Diese zehrten allen Erwerb der Menschen auf, bis die Menschen sie nicht mehr zu ernähren vermochten. Da wandten sich die Riesen gegen die Menschen selbst, um sie aufzufressen u. s. w." Es herrscht darin ein so krasser Realismus, daß es als unumstößliche Thatsache angesehen wird, es gebe im Himmel besondere Behälter der Winde, des Hagels, des Schnees und

[1]) Lachmann und Tischendorf lesen einfach: ἐλέγξαι.

Regens, der Blitze und des Donners: es gebe einen eigentlichen Eckstein der Erde, Säulen, auf welchen das Himmelsgewölbe ruhe. Hier gibt es für die heutigen Freunde eines extremen Realismus etwas zu lernen.

2. Die Verschuldung der himmlischen Geister, die von Gott abfielen, erscheint deswegen um so schwerer, weil bei ihnen keine Verführung von außen wirksam war, wie bei den Menschen.

3. Jene Verführer bestätigen die alte, aber meist nicht genug erkannte Wahrheit, daß die Willensbestimmungen nicht sowohl vom Denken und Erkennen ausgehen, als umgekehrt das Denken und Erkennen von den Willensbestimmungen. Schon Demosthenes sprach es aus Olynth. II, 32: Leute, welche kleinliche und schlechte Dinge thun, können keinen großen und kräftigen Gedanken fassen, und wie die Lebensweise der Menschen sei, gerade so müsse auch ihr Denken und Sinnen sein.

4. Bei den Verderbensschilderungen dieses Briefes haben wir uns dasselbe zu merken, was von der Weissagung des Alten Testamentes gilt, daß die darin beschriebenen Vorgänge zu verschiedenen Zeiten und auf verschiedenen Stufen eintreten, bis sie ihre schließliche Erfüllung im höchsten Grade finden.

5. „Die ganze Entwickelung des Bösen wie des Guten wächst als ein Baum, dessen Anfänge schon die gleiche Art an sich tragen, wenn auch noch nicht ausgewachsen, und so das Ende verkünden; der Geist Gottes aber hat mit prophetischem Schauen für die Zukunft uns die Geschichten beschrieben, die Personen abgezeichnet" (Stier).

### Homiletische Andeutungen.

In jene geheimen Vorgänge bei dem Fall der Geisterwelt sollen wir mit unserer Neugierde nicht einzudringen suchen, sondern was davon klar ist, zu unserer Warnung benutzen. — Wie nötig ist es, den Gnadenstand zu bewahren, daß uns niemand unsere Krone raube! — Wer hier das Licht zurückstößt und nicht im Lichte wandelt, wird drüben in ewiger Finsternis sein. — Was wider die Knechte Gottes geredet und geschrieben wird, das sieht der ewige Richter so an, wie wenn es gegen ihn selbst geredet und geschrieben wäre. — H. Rieger: Eine alte, aber unter mancherlei Gestalten sich immer wieder erneuernde Erfahrung ist, daß diejenigen, die sich am ungezähmtesten der Fleischeslust ergeben, gemeiniglich am unlittigsten sind, auch nur durch menschliche Ordnungen sich darin Einhalt thun zu lassen, sondern sie ziehen allen obrigkeitlichen Stand als eine Erfindung vom Teufel durch und mißbrauchen die Freiheit des Evangeliums zu einem Deckel der Bosheit. — Auf dem Wege Kains behält man heuchlerischerweise das Äußerliche der Religion und dessen Übung bei, gerät aber in mörderische Feindschaft über dem, was Geist und Wahrheit sucht, und kommt darüber auf den Ausgang, wo man von Gottes Angesicht weggetrieben wird.

Starke: Je mehr Gott oft dem Menschen Gutes erweist, desto mehr tritt dieser von dem Herrn ab (5 Mos. 32, 15). Doch wenn die Menschen die Güte bei sich nicht lassen stattfinden, so braucht Gott Ernst und seine Gerechtigkeit (Röm. 2, 4; 11, 22). — Unglaube ist allerdings die Hauptsünde und die Quelle aller anderen Laster. — Der Himmel ist ein großes Haus mit vielen Wohnungen (Joh. 14, 2). Gottlob, daß uns unsere ersten Behausungen durch Christum wieder offen stehen, da hingegen die Teufel auf ewig ihre Stellen verlassen haben (2 Kor. 5, 1. 2). — Das Leben des Himmels ist ein Stand der Freiheit, des Lichtes und des Friedens; das Leben der Hölle ein Stand der Gefangenschaft, der Finsternis und steter Furcht vor neuen Strafen. — — Sünden, die man nicht nennen kann, aus Schamhaftigkeit und Unwissenheit, sind doch so gemein unter den Christen, daß ein Prediger nicht weiß, ob er davon reden oder schweigen soll (Hesek. 8, 8. 9). — O der rasenden Blindheit der Menschen, die an fremdem Schaden nicht witzig werden, sondern sich selbst zum Exempel der Gerichte mutwillig machen! (2 Chron. 30, 8; Luk. 13, 4. 5). — Sind manche Obrigkeiten gleich nicht, wie sie sein sollten, so hat man doch das ihnen angehängte Bild Gottes zu verehren (2 Mos. 22, 28). — Der wahre Eifer sei so groß, als er wolle, so ist er doch allezeit demütig und bescheiden, wie der falsche Eifer trotzig und auffahrend ist (Röm. 10, 2). — Über niemand hat Jesus das Wehe mehr ausgerufen, als über die falschen Lehrer und Heuchler (Matth. 23, 13). Sie haben ein Kains-, Bileams- und Korahherz. — Gold und Ehre sind zwei schädliche Angeln, damit der Teufel viel Tausend Seelen fischet und in sein Reich zieht (Joh. 13, 2; 1 Chron. 22, 1). — Billig sollten alle Gastmahle der Christen Liebesmahle sein (Nehem. 8, 10). — Könnte etwas Unseligeres sein, als die Auswurzelung und Trennung von aller Gemeinschaft des Lebens Christi (Kol. 2, 7)? — Meinest du, es hätte jemand unter den Heiden so hart wider die Götter reden dürfen? und unter den Christen redet man's frei und ungestraft! Aber nur Geduld, Jesus wird diese großen Hohnsprecher vor Gericht fordern und die ihm angethane Schmach selbst rächen.

V. 16—23.

Inhalt: Fernere Beschreibung dieser Menschen, von denen die Apostel geweissagt haben (V. 16 bis 19). Daran schließt sich die Ermahnung, sich auf den Glauben immer fester zu erbauen und die Verführten richtig zu behandeln, um sie wo möglich zu retten (V. 20—23).

16 Diese sind's — Murrköpfe, Unzufriedene mit Gott und der Welt, nach ihren Lüsten
Wandelnde, und ihr Mund redet überschwülstige Dinge, Schmeichler ins Angesicht des
17 Nutzens wegen. *Ihr aber, Geliebte, gedenket an die Worte, die euch vorhergesagt sind
18 von den Aposteln unsers Herrn Jesu Christi; *daß sie euch sagten, in der letzten Zeit
19 werden Spötter sein, welche nach ihren eigenen Lüsten wandeln in Gottlosigkeiten. *Diese
20 sind's, die sich absondern, Seelische, die keinen Geist haben. *Ihr aber, Geliebte,
21 erbauet euch ferner auf euren heiligsten Glauben im Heiligen Geist unter Gebet. *Be-
wahret euch in der Liebe Gottes, indem ihr wartet auf die Barmherzigkeit unsers Herrn
22 Jesu Christi zum ewigen Leben. *Und etlicher erbarmet euch, indem ihr sie von den
23 andern aussondert. *Andere aber errettet in Furcht, indem ihr sie aus dem Feuer reißet,
und auch das vom Fleisch befleckte Gewand hasset.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Diese sind's — Wandelnde.** Zum zweitenmal weist Judas wie mit aufgehobenem Finger auf diese Gottlosen hin, von denen schon Henoch geweissagt hat. — **Murrköpfe.** Ein *ἅπαξ λεγόμενον* von *γογγύζω*, murren, brummen, wie auch das folgende *μεμψίμ.*, mit dem es nahe verwandt ist. Der Gegenstand des Murrens ist nicht angegeben. Nach dem Vorangehenden (V. 15) ist es wohl die innere Unzufriedenheit mit den Ordnungen und Führungen Gottes, auch Auflehnung gegen die Vorgesetzten, besonders im kirchlichen Verbande, wie die Rotte Korah gegen Moses und Aaron murrete, wie jener Diotrephes 3 Joh. 9. Huther denkt allein an die Gesetze und Ordnungen Gottes, welche der Lust des Menschen Schranken setzen. — **Unzufriedene mit Gott und mit der Welt;** *μεμψίμοιροι.* Eigentlich Tadler der Vorsehung, des Loses, das ihnen angewiesen ist. Nach einer Stelle bei Theophrast, welche de Wette anführt, kommt es von Tadelsucht und Unzufriedenheit überhaupt vor. Bengel bezieht es auf Unzufriedenheit mit Gott. Der Ausdruck verhält sich zum Vorhergehenden, wie das Äußere zum Inneren. — **Nach ihren Lüsten Wandelnde.** Derselbe Ausdruck 2 Petri 3, 3 (vergl. Kap. 2, 10; 1 Petri 4, 3). Calvin gibt den Zusammenhang mit dem vorangehenden Zuge richtig an: „Diejenigen, welche sich ihren bösen Lüsten hingeben, sind zugleich mürrisch und unzufrieden, so daß man ihnen niemals recht thun kann."

2. **Ihr Mund redet überschwülstige Dinge.** Aufgeblasene, freche Worte (vergl. zu 2 Petri 2, 18). Im Buche Henoch ist öfters von solchen hochmütigen Worten die Rede, welche gegen Gott und seine Ordnungen gerichtet sind. Eigentümlich ist dort der Ausdruck: „Und das sind jene, welche die Sterne des Himmels meistern und ihre Hände gegen den Höchsten erheben" (Jak. 3, 5; Dan. 7, 8. 20). — **Schmeichler ins Angesicht.** Wörtlich: bewundernd die Angesichte. Das Vorige ist als Parenthese anzusehen. Man vergl. 1 Mos. 19, 21; 3 Mos. 19, 15; 5 Mos. 10, 17, wo in den Septuag. *θαυμάζειν πρόσωπον* = נָשָׂא פָּנִים, einem günstig sein, einen vorziehen, verehren, hochschätzen, vorkommt. So Stier, de Wette, Huther. Die erste und dritte Parallelstelle paßt jedoch nicht, indem dort von Gottes Verhalten gegen die Menschen die Rede ist. In der zweiten ist der Ausdruck von parteiischem Handeln, wie Sir. 7, 29, gebraucht. Da aber nicht hinzugefügt ist, wessen Person sie ansehen, während sonst immer dabei steht: die Person des Großen oder des Kleinen, so liegt es näher, das Wort *πρόσωπα* zu betonen und mit Rücksicht auf den Hauptzug jener Verführer, die Wollust, so zu erklären: sie schmeicheln den Gegenständen ihrer Lust, sie preisen ihre Schönheit und ködern sie an sich, um ihren Genuß, auch pekuniären, von ihnen zu haben (vergl. 2 Petri 2, 14). In dieser Parallelstelle ist auch Wollust und Habsucht enge verbunden. *ὠφελ. χάριν* ist genau mit *θαυμάζοντες* zu verbinden.

3. **Ihr aber — gedenket an die Worte — von den Aposteln.** Wie Petrus es darauf anlegt, seine Leser an das apostolische Wort zu erinnern, um sie gegen die Verführer zu verwahren (2 Petri 3, 2. 15. 16), so thut hier

gleicherweise Judas. Er mochte außer dem zweiten Briefe Petri auch auf Stellen, wie Apostg. 20, 29. 30; 2 Tim. 3, 1 ff. zurücksehen. Es sind zunächst ihre Warnungen vor den Verführern, dann alle Ermahnungen zur Standhaftigkeit und Glaubenstreue gemeint. — **Von den Aposteln.** Wer diese Worte ohne Vorurteil liest, der wird sich überzeugen, daß wir hier keinen Brief eines Apostels vor uns haben, wie sich der Verfasser in V. 1 auch nicht Apostel nennt. Es ist sophistisch, wenn Sepp meint, er unterscheide sich von den andern Aposteln mit Auszeichnung als Bruder des Herrn. Man vergleiche, wie Petrus (Kap. 3, 2) sich anders ausdrückt. Daß Judas im folgenden Verse sagt: euch, nicht: uns, beweist nichts. Warum nicht auf die Worte des Herrn Jesu selbst zurückgewiesen wird, davon gibt Stier als Hauptgrund an, daß wir den Bericht von Jesu Thaten und Worten nur durch apostolischen Mund haben oder durch das von Aposteln bestätigte Zeugnis. — **Vorher gesagt.** Der Ausdruck befaßt beides, das frühere und das weissagende Zeugnis.

4. **In der letzten Zeit werden Spötter sein** ꝛc. Judas beruft sich hier offenbar ausdrücklich auf den zweiten Brief Petri; denn die Worte, die er anführt, sind beinahe wörtlich in 2 Petri 3, 3 enthalten. Nur sagt Petrus: sie werden kommen, Judas: sie werden sein. Der letztere Ausdruck steht aber auch 2 Petri 2, 1, und bei Judas steht noch der Beisatz *τῶν ἀσεβειῶν*, wie wir schon V. 15 gesehen haben, daß es ihm darum zu thun war, die Gottlosigkeit recht stark hervorzuheben. Wir haben hierin einen Hauptgrund für die Priorität des zweiten Briefes Petri. Auch de Wette muß zugeben, daß eine solche Weissagung sich außer 2 Petri 3, 3 nirgends finde. Es ist eine unhaltbare Ausflucht, wenn Huther sagt, diese Worte seien nicht notwendig als buchstäblich genaues Citat anzusehen, sondern können eine Zusammenfassung der sich auf diesen Gegenstand beziehenden verschiedenen Weissagungen der Apostel sein. Man fasse doch das eigentümliche Wort *ἐμπαῖκται* ins Auge, das nirgends als 2 Petri 3, 3 steht. — **In der letzten Zeit;** *ἐν ἐσχάτῳ χρόνῳ*[1]). Vergl. die Erklärung zu 2 Petri 3, 3. — **In Gottlosigkeiten.** Wörtlich: nach ihren auf Gottlosigkeiten gerichteten Lüsten. So de Wette. Anders Stier: Lüste der Gottlosigkeiten, sofern jedes Gelüstens Grund nur eine sonderliche Gottlosigkeit sei, welche das dieser Lust entgegenstehende Göttliche leugne, verspotte, von sich stoße.

5. **Diese sind's — keinen Geist haben.** Schlußcharakteristik dieser Menschen mit einem Dritten: diese sind es. — **Die sich absondern;** *ἀποδιορίζειν*, abgrenzen, absondern. Lachmann und Tischendorf lassen *ἑαυτούς* weg; dann ist zu übersetzen: die Trennungen verursachen, Rotten machen. So de Wette, Luther. Dagegen bemerkt Huther mit Recht: Judas würde, wenn er jenes ausdrücken wolle, sich schwerlich mit diesem einen Worte begnügt haben. Er hält *ἑαυτούς* für echt und erklärt: die sich von der Gemeinde trennen. Dies paßt aber nicht zu dem Bilde, das wir uns nach V. 12 von diesen Leuten zu machen haben, welche sich frech zu den Liebesmahlen der Gläubigen hinzudrängten. Die richtige Erklärung ergibt sich aus dem folgenden Verse: sie reißen sich von dem Glauben der Gemeinde los und scheiden sich innerlich von ihr aus, wenn sie auch auf dem Wege der Kirchenzucht nicht von ihr ausgeschieden werden können, wie denn alle Umstände darauf hinweisen, daß dies damals in jenen Gemeinden nicht möglich war. — **Seelische** (vergl. 1 Kor. 2, 14. 15; 15, 44. 46; *ψυχικοί* = solche, in welchen das irdische Seelenleben die Herrschaft führt, das Geistesleben dagegen mit seinen höheren Kräften unterdrückt ist. Paulus beschreibt sie als solche, die den Willen des Fleisches und der Vernunft thun (Ephes. 2, 3). Sie leben entweder in offenbaren Sünden, oder sind mit äußerlicher Ehrbarkeit zufrieden, während sie innerlich von Hochmut, Geiz, Wollust oder anderen Untugenden geknechtet sind. — **Die keinen Geist haben.** De Wette sagt, *πνεῦμα* sei der Heilige Geist, trotz des fehlenden Artikels. Huther versteht es von dem durch den Geist gewirkten höheren Seelenleben. Aber man bedenke, wie matt in beiden Fällen der Schluß der Charakteristik jener tierischgesinnten Menschen wäre. Das ist ja handgreiflich, daß Leute, wie sie hier geschildert sind, den Geist Gottes und die neue Art und Natur aus der Wiedergeburt nicht in sich haben können. Es spricht aber auch die Negation *μή* entschieden dagegen. Hätte Judas jenes sagen wollen, so hätte er notwendig *οὐ* setzen müssen. Denn die neutestamentlichen Schriftsteller sind hierin präziser, als wir gewöhnlich annehmen (s. Winer, S. 556 ff.). Der Sinn des *μή* ist: ich möchte sagen, sie haben gar keinen Geist. Man könnte ihnen den Besitz eines vernünftigen Geistes ganz absprechen. Dies ist unter dem *πνεῦμα*, welches neben Leib

[1]) Lachmann und Tischendorf lesen: *ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρ. ἐλεύσονται.* Stier hält diese Lesart für nachgebildet aus 2 Petri 3, 3.

und Seele zum Grundwesen des Menschen gehört, zu verstehen. Wir dürfen also nicht mit Bengel aus dieser Stelle schließen: „So mit ist der Geist kein wesentlicher Teil des Menschen.“ Nein, er ist dasjenige, wodurch ein Mensch sich vom Tiere wesentlich unterscheidet, ein Hauch aus Gott, der edelste Teil unserer Natur; aber wie er bei allen natürlichen Menschen seit dem Sündenfall verhüllt ist im Fleisches- und Seelenleben, so kann er durch fortgesetzte Sünden so versenkt und begraben werden unter dem Fleisch, daß er so gut als nicht mehr vorhanden ist. „Das Gewissen wird endlich abgestumpft, fast bis zur Vernichtung, das Gemüt ausgetrocknet und ertötet, das höhere Bewußtsein zum seelischen Träumen erniedrigt, die Fähigkeit echter Erkenntnis ist nicht mehr vorhanden“ (Stier). In diesem Zustande der Verstockung waren jene Seelischen ohne Geist. Sie waren beinahe zur Stufe des Tieres herabgesunken (vergl. V. 10).

6. Im Gegensatz gegen sie, die sich so weit vom wahren Glauben entfernt haben, werden die Leser V. 20 ermahnt, um so eifriger sich auf ihren Glauben zu erbauen. Die Hauptermahnung ist V. 21: bewahret euch in der Liebe Gottes. Diese ist von drei Partizipialsätzen umgeben, von denen zwei einander jedenfalls coordiniert sind, nämlich ἐποικοδ. und προσδεχ. Sie zeigen die Art und Weise an, wie das Bewahren geschehen soll. Das mittlere Partizip προσευχ. kann mit dem vorangehenden ἐν πν. ἁγ. verbunden und dann dem ἐποικ. untergeordnet oder zum Folgenden gezogen werden. Gegen die erstere Verbindung führt de Wette drei Gründe an, denen wir beistimmen: a. Die Schicklichkeit des Gedankens an sich, b. den Gegensatz mit den Trennungsgelüsten jener vom Heiligen Geist (und von ihrem eigenen vernünftigen Geist) verlassenen Menschen, c. die trinitarische Anordnung der Rede. Wir fügen d. hinzu die Ungewöhnlichkeit des Ausdrucks: im Heiligen Geist beten, was nach Huther so beten heißt, daß der Heilige Geist die bewegende und leitende Kraft dabei ist und wofür Bengel Eph. 6, 18; Sach. 12, 10; Joh. 4, 24 anführt. Glaubt jemand, bei unserer Verbindung komme προσευχ. nicht zu seinem Rechte, so kann er es eben wegen dieser mittleren Stellung nicht nur zum Nachfolgenden, sondern auch zum Vorangehenden ziehen, nur nicht mit ἐν πν. ἁγ. verbinden, was etwas anderes wäre, als im Geiste beten.

7. **Erbauet euch ferner — unter Gebet auf euren**[1] **heiligsten Glauben.** Πίστις hier wie V. 3 und 2 Petri 1, 1 vom objektiven Glauben, von den Glaubenswahrheiten als ein Ganzes betrachtet. Dies ergibt sich aus dem beigefügten Prädikat und Zeitwort. Der heiligste heißt er zunächst im Gegensatz gegen jene unheiligen Spötter und Verführer, dann überhaupt wegen seines Ursprungs, Inhalts und Zieles. „So schreibt Judas an die Heiligen, eben, weil es ein Glaube der Geheiligten ist an den dreimal Heiligen, in dem sie heilig sind und werden“ (Stier). — **Erbauet euch ferner;** ἐποικ. Darauf bauen und wieder bauen. Vergl. οἰκοδομή 1 Kor. 3, 9. Der Glaube an Gott und Christum ist das Fundament, auf welchem wir uns immer fester und allseitiger erbauen, in den wir uns immer tiefer hineinsenken sollen. Der Ausdruck umfaßt beides: die Befestigung und das Wachstum (vergl. Hebr. 12, 28; Kol. 2, 6. 7; 2 Petri 1, 5; 3, 18; 1 Petri 2, 5). — Ἑαυτούς nicht = ἀλλήλους, wiewohl dies nicht ausgeschlossen ist. Bengel: „Wer sich selbst zuerst verteidigt, kann auch andere retten.“ — **Im Heiligen Geist.** In der Gemeinschaft desselben und in seiner Kraft, nicht im Vertrauen auf eigene Weisheit und Stärke.

8. **Bewahret euch — zum ewigen Leben.** Der positive Ausdruck zu dem, was am Schluß von 2 Petri steht: hütet euch, daß ihr nicht aus eurem eigenen festen Stande herausfallet. Man vergleiche die wiederholten Aufforderungen Jesu zum Bleiben in seiner Liebe (Joh. 15, 4. 9). Wir können freilich nur aus Gottes Macht bewahrt werden zur Seligkeit (vergl. 1 Petri 1, 5; 2 Thess. 3, 3; Joh. 17, 15). Aber die andere Seite dieser Wahrheit ist, daß wir bei diesem Werke Gottes auch das unsrige thun und die geschenkten Gnadenkräfte treulich zur Heiligung anwenden müssen. Daher sagt Johannes (1 Br. 5, 18): Wer von Gott geboren ist, der bewahret sich, und der Arge wird ihn nicht antasten. Auch der Mensch kann durch Übung in Gottes Wort die Liebe zu Gott weiter in sich erwecken, und damit auch reicheren Genuß in der Liebe, die Gott zu uns hat, gewinnen, Joh. 14, 21“ (Rieger). — **In der Liebe Gottes.** Dies der Genit. subjecti; in der Liebe, die Gott zu uns hat, in der wir uns durch den Glauben befinden. Diese Erklärung stimmt am besten zu dem Zeitwort: bewahren und zu der darauf folgenden Erwähnung der Barmherzigkeit Christi. An der Liebe Gottes gegen uns entzündet sich

[1]) C. hat ἡμῶν statt ὑμῶν.

erst unsere Liebe zu ihm. Rieger und Richter verbinden beides. — **Auf die Barmherzigkeit unsers Herrn** (vergl. Tit. 2, 13). Da das προσδεχ. auf die Zukunft weist, so ist das Erbarmen gemeint, wodurch Christus an seinem großen Tage sich an den Seinigen verherrlichen wird (vergl. 2 Petri 3, 12—15; Hebr. 9, 28; 1 Thess. 1, 10; Jak. 2, 13). Der Gegensatz davon ist das Feuer (V. 23), in welches wir nach unserer natürlichen Beschaffenheit hinein gehören. Auch die gefördertsten Christen bekennen: „Ich will in dieser Zeit und in der Ewigkeit nichts als Gnade." — **Zum ewigen Leben.** Dies könnte mit ἔλεος verbunden werden, die rettende, zum ewigen Leben führende Barmherzigkeit Christi. So de Wette. Natürlicher scheint jedoch, wie Huther will, die Verbindung mit: „bewahret euch." — Man übersehe nicht das hier hervortretende Trinitätsverhältnis: Heiliger Geist, Gott, Jesus Christus.

9. **Etlicher erbarmet euch** ꝛc. Es folgt (V. 22) eine Anweisung zur rechten Behandlung der Schwachen und Verführten innerhalb der Gemeinde der Gläubigen. Die Textkritik ist hier schwierig[1]). Halten wir uns an die gewöhnliche Lesart, so fragt sich zuerst, wie ist διακρινόμενοι zu verstehen. Διακρ. heißt im Medium: sich mit jemand streiten (Apostg. 11, 2; Jud. 9), aber auch: mit sich selbst im Streit sein, zweifeln (Matth. 21, 21; Röm. 4, 20; 14, 23; Jak. 1, 6). Im Aktiv heißt es bisweilen: vorziehen, auszeichnen (1 Kor. 4, 7), sodann unterscheiden (Apostg. 15, 9; 1 Kor. 11, 29), endlich richten (1 Kor. 11, 31). In unserer Stelle paßt nur die Bedeutung: unterscheiden, auszeichnen, aussondern. Diese Bedeutung hat das Wort öfters auch bei den griechischen Klassikern. Der Sinn ist dann klar, so wie er in der Übersetzung angegeben ist: Findet ihr bei einigen noch ein Fünklein der Liebe Christi, so erbarmet euch über sie und scheidet sie in eurem Urteil und eurem Verhalten von den andern aus. Stier: „Etlicher erbarmet euch, indem ihr einen Unterschied machet, nämlich für die sanftere und strengere Behandlung." — Ὅς μὲν und ὃς δὲ wird bisweilen für ὁ μὲν und ὁ δὲ gesetzt (Winer, S. 160). Folgt man der unten angegebenen, besser beglaubigten Lesart, so ist διακρίνεσθαι wohl nicht im Sinne der Vulgata zu nehmen, sondern entweder, so wie Oekumenius erklärt, von der Absonderung, oder besser vom Streiten. Oekumenius umschreibt es so: „wenn sie sich von euch trennen, so offenbart vor allen ihre Gottlosigkeit." Richtiger: „wenn sie mit euch streiten, so überführet sie, haltet ihnen ihr Unrecht und ihre Verkehrtheit vor." De Wette nimmt wie Bengel διακρίν. = zweifeln, zwischen der Treue gegen die kirchliche Ordnung und dem Abfall noch schwanken. Er bezieht es auf die Verführten, nicht auf die Verführer. Dieser Unterschied ist zwar hier nicht angezeigt; wir haben aber offenbar nicht an jene V. 12 als unverbesserlich geschilderten Irrlehrer, sondern an die Schwachen, Streitenden und Verführten in der gläubigen Gemeinde zu denken. Von V. 20 an hat es Judas nicht mehr mit den Irrlehrern, sondern nur mit den Gläubigen zu thun.

10. **Andere aber rettet in Furcht — reißet** ꝛc. Ἐν φόβῳ ist dem ἐλεεῖν entgegengesetzt: greifet sie hart an; wirket durch die Motive der Furcht und des Schreckens auf sie ein; stellet ihnen Himmel und Hölle vor. Huther will es von der Furcht der Rettenden verstehen: nehmet euch wohl in acht, daß ihr bei dem Bemühen, sie zu bekehren, nicht auf ihre Seite hinübergezogen werdet, daß ihr nicht auch von ihrem Verderben ergriffen werdet. Dies gibt auch einen guten Sinn; doch ist die erstere Erklärung vorzuziehen, indem dieselbe Vorsicht ja auch bei der ersten Klasse der Irrenden notwendig ist. — **Indem ihr sie aus dem Feuer reißet.** Huther nimmt πῦρ von dem gegenwärtigen Verderben, in dem sie sich bereits befinden. Dieser Gebrauch des Feuers ist nicht schriftgemäß. Judas hat V. 7 vom ewigen Feuer gesprochen, wie Petrus 2 Petri 3, 7. Darauf weist er zurück. In Jes. 50, 11 heißt es: „Siehe, ihr alle, die ihr ein Feuer anzündet, die ihr euch mit Flammen gürtet, wandelt hin im Lichte eures Feuers und in Flammen, die ihr angezündet habt." Ἁρπάζειν drückt, wie Huther richtig bemerkt, das rasche, fast gewaltsame Herausreißen aus und deutet an, daß jene in der höchsten Gefahr des Untergangs sind. So heißt der Hohepriester Josua bei Sach. 3, 2 ein aus dem Feuer gerissener Brand. Vergl. Amos 4, 11: Ihr waret wie ein Brand, der aus dem Feuer gerissen wird. Stier erinnert an den zaudernden Lot, wie er von den Engeln bei der Hand ergriffen und halb mit Gewalt aus dem Brande geführt wird. Bei

[1]) Cod. C. liest: οὓς μὲν ἐλέγχετε διακρινομένους; οὓς δὲ σώζετε ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες ἐν φόβῳ. Die Codd. A. B., denen Lachmann und Tischendorf folgen, haben drei Glieder. 1) ἐλέγχετε (B.: ἐλεᾶτε), 2) σώζετε.... ἐκ πυρὸς ἁρπ., 3) ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ μισοῦντες. Von dem letzteren ἐλεᾶτε glaubt de Wette, daß es nur durch ein Glossem oder einen Schreibfehler entstanden sei. Die Vulgata übersetzt: hos quidem arguite judicatos.

der andern Lesart heißt es: ἐλεᾶτε (für ἐλεᾶτε. S. Winer, S. 97); ἐν φόβῳ μισοῦντες. Hier ist ἐλεᾶτε mit ἐν φόβῳ zu verbinden und letzteres von der Vorsicht zu verstehen, welche von den Rettenden anzuwenden ist. Bengel unterscheidet die drei Klassen dann so: 1) diejenigen, welchen es mehr an Einsicht und Verständnis fehlt, 2) die in heftiger Leidenschaft befangen sind, 3) die weniger heftig hingerissen und noch durch milde Vorstellung der Gefahr, in der sie schweben, zu gewinnen sind. Allerdings lassen sich diese drei Klassen, wie Stier bemerkt, nicht recht scheiden.

11. **Und auch das vom Fleisch befleckte Gewand hasset.** Das Erbarmen und die Rettungsthätigkeit muß mit ernstlichem Haß gegen das Böse und gegen alles, was auch nur mehr äußerlich damit zusammenhängt, verbunden sein. „Lasset die rettende Liebe zum Sünder dem Haß gegen die Sünde nicht Abbruch thun.“ (Stier.) Jes. 52, 11. — *Καί* hier in der Bedeutung: selbst, sogar. Daher v. Meyer: „Hasset, fliehet auch jede äußere sittliche Unreinigkeit und deren Ansteckung, nicht bloß die innere, das Fleisch selbst, auch die unschuldig scheinende Spur der Sünde.“ Bengel: „Hasset die Befleckung, die von dem Fleische der unreinen Leute an euren äußeren und folglich auch inneren Wandel kommen möchte.“ — *Χιτών*, das Unterkleid, das unmittelbar auf dem Leibe getragen wurde; bisweilen bedeutet es jedoch auch das Oberkleid. Hier Bild alles dessen, was zur äußeren Erscheinung und Darstellung des Menschen gehört: seine Lebensweise, Gewohnheiten, Redensarten. Anders sind Offenb. 3, 4 die Kleider der Seele zu verstehen. — *σπιλόω* (vergl. Jak. 3, 6).

### Homiletische Andeutungen.

Es dient zu keiner geringen Stärkung des Glaubens unter dem Kreuz, wenn man aus der Schrift weiß: es muß also gehen (Joh. 16. 1; Matth. 26, 54). — Der Spottgeist hat hier seine tiefste Wurzel nicht im Verstande, sondern in einem an die Sünde verkauften Herzen. — Das Überhandnehmen der Spötter gehört zu den Vorboten der antichristlichen Zeit. — „Durch Spotten bricht man der Wahrheit Gottes vollends allen Stachel ab, womit sie einen im Leben nach eigenen Lüsten noch stören könnte“ (Rieger). — Nur wenn wir fest im Glauben auf dem apostolischen Zeugnis stehen, sind wir gegen die Sturmflut des Unglaubens, des Spottes und der Gottlosigkeit der Letztzeit gesichert. — Die schweren Kämpfe, welche am Schlusse der apostolischen Zeit gegen die furchtbare Macht des Unglaubens und Spottgeistes zu bestehen waren, sind ein Vorbild dessen, was in der Letztzeit vor dem Gerichte bevorsteht. — Bauen an sich und andern ist eine Hauptsache im Christentum; Klagen führen, Schaden aufdecken eine schlechte Kunst. — Der Weg der Absonderung ein Gott mißfälliger Weg (Spr. 18, 1). — Ein Siegel auf die Wahrheit unserer Religion besteht darin, daß sie überall auf Heiligung dringt. — Die evangelische Kirche ist auf den unbeweglichen Grund der Apostel und Propheten, nicht auf den Triebsand menschlicher Überlieferungen gebaut. — Der Bau des Christentums muß nicht nur eine feste Grundlage haben, sondern immer fester und höher aufgeführt werden. — Das ist der allein echte Fortschritt, wenn es dem ewigen Leben entgegengeht. — Wer zuerst gute Werke thun und sich wohlverhalten will, alsdann glauben und zu Gott Vertrauen fassen, der kehrt das Oberste des Hauses zu unterst und stellt das Dach auf den Boden — Soll das Bauen von statten gehen, so muß es nicht im eigenen Geist und auf eigene Kraft, sondern im Heiligen Geist und unter anhaltendem Gebet geschehen. — Beten das gewisseste und nötigste Mittel zum Bau des Christentums. — Haben wir etwas von der Süßigkeit der Liebe Gottes erfahren, so gilt uns der Zuruf: Bewahre dich in dieser Liebe. Das geschieht, wenn wir ihm ein offenes Herz entgegenbringen, seine große Liebe gegen uns Unwürdige bedenken, sorgfältig darüber wachen, was uns in der Liebe fördern oder hindern kann, und auf die Barmherzigkeit Jesu warten. — Anfang und Ende ist im evangelischen Christentum einander gleich; es ist alles lauter Gnade und Barmherzigkeit vom ersten bis zum letzten Schritt. — Das Christentum ein unermeßliches Meer der Erbarmungen Jesu Christi. Wer sich darein bußgläubig versenkt, gelangt sicher in den ewigen Port. — Laßt uns unsern Teil in diesem Leben nicht wegnehmen, sondern auf das ewige Leben warten, wo die Schätze der Barmherzigkeit Gottes sich völlig erschließen werden. — Haben wir das Heil in Christo gefunden, so ergreift uns das Verlangen, auch andere Seelen zu retten. Dabei sollen wir jeden so anfassen, wie es sein Bedürfnis erfordert. — Hüte dich, daß du nicht beim Retten anderer selber verbrennest! — Teile das Wort recht, und mache Klassen unter deinen Zuhörern, sollte es manchen auch nicht gefallen. — Unser Leben soll nichts anderes sein, als ein stetes Verlangen und Warten auf das zukünftige Leben.

Starke: O ein unglücklicher Wandel, der Wandel nach seinen Lüsten! und doch wandeln so viele — vielleicht auch du, mein Leser — nach ihren Lüsten (1 Tim. 6, 9). — Ein Lehrer soll billig, so viel möglich nach der Liebe handeln mit seinen Zuhörern; zuweilen richtet die Liebe mehr aus als die härteste Strafe. Doch wenn man mit dem Stab Sanft nichts ausrichten kann, so ist erlaubt, den Stab Wehe zu gebrauchen (Sach. 11, 7; 1 Kor. 4, 21; 2 Tim. 2, 24; 4, 2) — Eine der entsetzlichsten Sünden ist die Spötterei, da man mit Gott und seinem Wort nur Spott und Kurzweil treibt; selten wird man sehen, daß solche Spötter sich bekehren, wohl aber, daß sie meistenteils ein Ende nehmen mit Schrecken. — O daß nicht auch unter den Geistlichen so viele

wären, von welchen man sagen muß: sie sind Fleischliche, die keinen Geist haben, und solche mögen Gott nicht gefallen (Röm. 8, 8. 9). — — Lebendige Steine müssen sich zum Bau selbst bewegen (1 Petri 2, 5). Ihr Baumeister ist Gott, ihr Richtscheit das Wort, der Arbeittreiber der Heilige Geist, der in ihnen wohnt. Schöner Bau, den kein Brand und Krieg zerstört! (Röm. 14, 19). — Hedinger: Wenn der Glaube der Grund des christlichen Gebäudes ist, so erhebt das Gebet, als die Frucht der Hoffnung, dieses Gebäude bis an den Himmel, und die Liebe ist sein Gipfel und seine Vollkommenheit (1 Kor. 13, 13). — Soll das Weihrauchopfer Gott einen süßen und angenehmen Geruch geben, so muß es angezündet werden von dem Feuer, das vom Himmel gefallen ist (Apostg. 2, 2. 4; 3 Mos. 9, 24; 2 Chron. 7, 1). — Zeit und Leute sind zu unterscheiden. — Jede Arznei, ob sie schon köstlich ist, taugt nicht für allen Schaden. Ach daß man in der Christenheit die kranken Seelen alle nach Notdurft verpflegen könnte! Jeder thue aus dem Beruf der Liebe, was er kann, Gott zu ewigem Lob und Preis (2 Tim. 2, 15). — Hedinger: In der Bekehrung der Gottlosen und Irrenden muß bei uns besondere Klugheit walten, daß wir nach dem Unterschied der Geister wissen, einen jeden nach seiner Art zu behandeln (1 Kor. 3, 1). — Feuer muß mit Feuer vertrieben werden; zwar wird der Mensch mit allen seinen Strafpredigten nichts ausrichten, wenn Gott seinem Worte nicht diese Kraft beilegt, daß er kann Furcht und Schrecken erwecken (Jer. 23, 29). — Schonen und Warten gilt hier nicht; wer eine Seele errettet, ist wie ein Engel, der sie aus dem Brande des höllischen Sodoms reißt (Jak. 5, 20). — Wer andere bekehren will, soll die Sünde an sich selber hassen und lassen. Darum fange an dir allemal erst selbst an, wenn du andere bessern und bestrafen willst (1 Kor. 9, 27). — Wie wenige scheuen und schämen sich, im alten Adams- und Sündenkleide vor Gottes und der Frommen Augen einherzugehen! Schande! Bekleide du mich, Herr Jesu, mit dem Kleide deiner Unschuld und Gerechtigkeit (Matth. 22, 11; Jes. 61, 10).

## V. 24. 25.

### Schluß, mit einer Lobpreisung Gottes.

Dem aber, der euch kann behüten unanstößig und euch stellen vor das Angesicht 24
seiner herrlichen Majestät, unsträflich mit Frohlocken, *dem allein weisen Gott, unserm 25
Heilande, sei Herrlichkeit und Hoheit, Kraft und Gewalt sowohl jetzt als in alle Ewigkeiten. Amen.

### Exegetische Erläuterungen.

1. **Dem aber, der euch kann behüten** ꝛc. Mit dem Lob Gottes ist die tröstliche Versicherung verknüpft, Gott könne und werde sie bewahren bis vor seinen Thron. — *Τῷ δὲ δυναμένῳ.* Dieser Schluß hat viele Ähnlichkeit mit dem Röm. 16, 25. Durch V. 21 könnte das Bedenken erweckt werden: wird es uns gelingen, uns in der Liebe Gottes zu bewahren? Diesem begegnet Judas mit Verweisung auf die Macht Gottes. **Euch behüten;** *ὑμᾶς φυλ.* Vor der Gefahr der Verführung beschützen und in der Liebe bewahren (V. 21; vergl. 2 Thess. 3, 3). — **Unanstößig;** *ἄπταιστος.* Kommt nur hier vor, von *πταίω*, anstoßen, straucheln (vergl. 2 Petri 1, 10; Jak. 3, 2; 2, 10). Stier: „Der keinen falschen Tritt im Wandel thut, oder gethan hat." — **Vor das Angesicht seiner herrlichen Majestät** (vergl. 2 Petri 1, 17). Diese wird sich besonders offenbaren, wenn Jesus zum Gerichte erscheint. — **Stellen.** Er wird sie an jenem Entscheidungstage zu seiner Rechten stellen und für die Seinigen erklären (2 Thess. 1, 7. 10; Matth. 25, 33; 1 Kor. 6, 2. 3; Offenb. 1, 5. 6; 3, 21; 5, 10). — **Unsträflich;** *ἄμωμος*, Eph. 1, 4; 5, 27; Kol. 1, 22; Hebr. 9, 14; 1 Petri 1, 19; Offenb. 14, 5. Ohne Sündenflecken, so daß selbst der höllische Tadler ihnen, nachdem sie gereinigt und abgewaschen sind, keinen Vorwurf machen kann (vergl. 2 Petri 3, 14; Phil. 2, 15). — **Mit Frohlocken;** *ἐν ἀγαλλιάσει* (vergl. 1 Petri 4, 13; 1, 6—9; 2 Tim. 2, 10; Offenb. 19, 7).

2. **Dem allein weisen**[1] **Gott — sei Herrlichkeit — Amen;** *μόνῳ* (vergl. 1 Tim. 1, 17; Röm. 16, 27). Es ist von Gott dem Vater zu verstehen (vergl. Joh. 17, 3; Offenb. 15, 4). — **Unserm Heilande;** *σωτῆρι*[2]. Dies ist hier, wenn der untenstehende Beisatz echt ist, ein Prädikat des Vaters, wie 1 Tim. 2, 3, und wie der Vater im Alten Testa mente Heiland und Erlöser heißt (1 Sam. 14, 39; Psalm 106, 21; 2 Sam. 22, 3; 1 Chron. 17, 35). Er ist es durch die Vermittelung seines Sohnes (vergl. Tit. 1, 3; 2, 10; 3, 4). *Διά* ist nämlich mit *σωτηρ.* zu verbinden,

[1]) Lachmann, Tischendorf u. a. lassen *σοφῷ* weg, welches vielleicht aus 1 Tim. 1, 17; Röm. 16, 27 hereingekommmen ist.

[2]) Griesbach und andere bewährte Autoritäten setzen hinzu: *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.* Ebenso liest Tischendorf.

nicht mit dem Nachfolgenden. — **Herrlichkeit und Hoheit** vergl. 2 Petri 3, 18; Röm. 11, 36; 16, 27; Offenb. 1, 6. *Μεγαλωσύνη* vergl. 5 Mos. 32, 3; Septuag.; = גְּדֻלָּה Hebr. 1, 3; 8, 1. Seine wunderbare Größe, wie er in der Schrift der Höchste, der Oberste heißt. — **Kraft;** *κράτος*. Nach Roos die innerliche, unbewegliche Stärke des göttlichen Wesens, die (Jes. 40, 28) nicht müde noch matt wird. — **Gewalt;** *ἐξουσία* [1]). Seine souveräne Herrschergewalt über alles. *Δόξα* und *κράτος* stehen auch 1 Petri 4, 11; 5, 11; Offenb. 1, 6; 5, 13 beisammen. Jedem dieser Begriffe ist ein anderer verwandter an die Seite gesetzt. Stier bezeichnet den Sinn so: für das aus Gottes Fülle den Seinen gegebene, wieder hergestellte, behütete Gute preiset man seine herrliche Majestät und Liebesgröße; für dabei geschehenes Überwinden des Bösen zum Siege des Heiles rühmet man seine kräftige Gewalt. — Man hat wahrscheinlich *ἔστω* zu ergänzen, wie 1 Petri 4, 11. — **Amen.** Wie sonst die Doxologien schließen, Röm. 1, 25; 2 Petri 3, 18: dabei bleibt's; das ist gewißlich wahr.

[1]) Griesbach u. a. fügen hinzu: *πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος*. Umfassende Bezeichnung der Ewigkeit. Dies nach Tischendorf eine durch viele Zeugnisse beglaubigte Lesart.

### Homiletische Andeutungen.

„Was bei Menschen unmöglich ist, das ist bei Gott möglich; der wendet auch gerne, wie an die erste Erweckung des Glaubens (Eph. 1, 19), so auch an die Bewahrung bis an das Ende seine Gottesmacht, Joh. 10, 28 ff." (Rieger). — „Für das bei Ausführung seines Gnadenrates geschaffte Gute gebührt ihm Ehre und Majestät; für das dabei besiegte Böse sei ihm Gewalt und Macht gegeben. Der Glaube gibt es ihm nun und die Hoffnung hält darüber, daß es in alle Ewigkeit hierzu Materie genug geben werde." (Vers.)

Starke: Gott kann alles durch seine Gnade; das ist der Trost seiner Auserwählten und Diener (Phil. 4, 13). — O sehnlich gewünschtes Angesicht der Herrlichkeit Christi! Moses begehrte es zu sehen noch in diesem Leben und ich mit ihm; aber ein noch sündiger, sträflicher und sterblicher Mensch kann es nicht sehen; allein in der Ewigkeit werde ich's sehen und kein Fremder (1 Joh. 3, 2; Ps. 42, 3). — Alles Thun der Menschen ist böse, wenn es nicht dahin zielt, daß Gottes Ehre und Herrlichkeit dadurch ausgebreitet werde (1 Kor. 10, 31).

Druck von Velhagen & Klasing in Bielefeld.

Theologisch-homiletisches

# Bibelwerk.

---

# Die Heilige Schrift

## Alten und Neuen Testaments

mit Rücksicht auf das theologisch-homiletische Bedürfnis des pastoralen Amtes in Verbindung mit namhaften evangelischen Theologen

bearbeitet und herausgegeben

von

**J. P. Lange.**

Des

## Neuen Testamentes

Fünfzehnter Teil:

**Die drei Briefe des Apostels Johannes.**

Dritte Auflage.

**Bielefeld und Leipzig.**
Verlag von Velhagen & Klasing.
1886.

Die

# Drei Briefe des Apostels Johannes.

Theologisch-homiletisch bearbeitet

von

**Karl Braune,**

weiland Doktor der Theologie, Geh. Konsistorialrate und Generalsuperintendenten in Altenburg, Mitgliede der historisch-theologischen Gesellschaft in Leipzig.

Dritte Auflage,

besorgt von

**Dr. phil. Arnold Braune,**

Stiftspfarrer in Altenburg.

**Bielefeld und Leipzig.**

Verlag von Velhagen & Klasing.

1886.

Das Übersetzungsrecht wird von Verfasser und Verlegern vorbehalten.

# Vorwort.

Mit großer Liebe und dankbarer Freude — beides wachsend während der Arbeit — habe ich auf Wunsch des verehrten Herrn Verlegers diese hier vorliegende dritte Auflage des Kommentars über die Briefe des Johannes von meinem lieben seligen Vater († 26. April 1879) besorgt. Es lag mir vor allem daran, die charaktervollen Züge des Werkes nicht zu verwischen: die saubere Reproduktion der Gedanken des heiligen Schriftstellers, das feinsinnige Verständnis für die verborgenen Schönheiten dieser schönen und tiefen Schriften, die philologische Akribie, die fleißige Benutzung und scharfsinnige Kritik der exegetischen Arbeit der Jahrhunderte, die Prägnanz und die kühne Kürze des Ausdrucks. Diese vorliegende Ausgabe ist im wesentlichen ein Abdruck der zweiten v. J. 1869.

Meine Aufgabe war es zunächst, die Zitate, soweit das eben möglich war und dienlich erschien, sorgfältig zu prüfen, eine unscheinbare Leistung, die der Kenner der früheren Auflagen erkennen wird. Nur zu einer Stelle (S. 12, § 7, 2) fand sich eine Marginalbemerkung im Handexemplar des Verfassers. An wenigen Stellen habe ich die exegetische Grundanschauung der 2. Auflage zu einer schärferen Ausprägung zu bringen gesucht; an einer Stelle (S. 19: *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*) in möglichst zurückhaltender Weise meiner abweichenden exegetischen Überzeugung Raum verschafft.

Unter den neueren Kommentaren zogen neben R. Rothes praktischer Auslegung des ersten Briefes (aus seinem Nachlasse herausgegeben von Dr. K. Mühlhäuser) besonders drei die Aufmerksamkeit auf sich. Huthers sorgsame und die exegetischen Resultate umsichtig abwägende Arbeit in vierter Auflage (1879) steht an erster Stelle. Des Engländers William Edward Jelf Kommentar zum ersten Brief aus dem Jahre 1877, eine nach dem Tode des Autors von Webster besorgte Herausgabe von Kollegienheften, wirkt durch die feine logische und grammatische*) Analyse und durch die sichere Erfassung des Gedankengehaltes einem Schriftsteller

*) Jelf gab im Jahre 1866 in 4. Auflage bei Parker, Oxford und London, eine vielfach gerühmte Grammatik der griechischen Sprache mit besonderer Berücksichtigung des neutestamentlichen Sprachidioms heraus.

gegenüber wie Johannes, dessen Logik mehr in den Gedanken als in den Worten liegt, und bei welchem die Glieder der Gedankenkette wohl getrennt sind, aber nicht fehlen, besonders anziehend. Endlich hat Erich Haupt i. J. 1870 eine Auslegung des ersten Briefes veröffentlicht, bei welcher zwar das rechte Ideal eines Kommentars ins Auge gefaßt ist, wie es von Hofmann, dieser originellste und lehrreichste aller neueren Kommentatoren, dessen Auslegung der johanneischen Schriften zu vermissen immer schmerzlich fühlbar bleiben wird, uns gezeigt hat, welche aber, von allem andern abgesehen, schon durch die umständliche Breite wenig erquicklich ist. Leider konnte B. F. Westcotts in ihrer Originalität und hervorragenden Bedeutung vielfach anerkannte Auslegung der Briefe (vergl. darüber O. Zöckler in Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben 1885. Heft II. S. 68 f.), ein in erster Auflage (1884) vergriffenes Werk, nicht selbst benutzt werden. Mit um so größerem Danke, dem auch an dieser Stelle einen öffentlichen Ausdruck zu geben ich mich tief verpflichtet fühle, ist die dem ersten Brief als Nachtrag (s. u. S. 160 f.) beigefügte Gabe begrüßt worden.

Endlich sollten auf ausdrücklichen Wunsch des Herrn Verlegers Kürzungen eintreten. In den exegetischen Erläuterungen habe ich mich dazu nicht entschließen können, und in den dogmatischen und ethischen Grundgedanken, sowie in den homiletischen Andeutungen oft schweren Herzens die Feder geführt, möglichst nur Wiederholungen bereits ausgesprochener Gedanken streichend. Leichteren Herzens habe ich eine Anzahl Predigtdispositionen fallen lassen.

Der Herr der Kirche sei mit diesem Werke auch in der vorliegenden neuen Gestalt!

Altenburg, am Geburtstage Bugenhagens 1885.

**Arnold Braune.**

## Druckfehler:

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| Seite | 35 | Zeile | 8 | von oben | lies statt 23, 13 — 28, 13. |
| „ | 41 | „ | 28 | von unten | „ „ 18; — 28; |
| „ | 129 | „ | 7 | von unten | „ „ Löbe — Löber. |

# Der erste Brief des Apostels Johannes.

## Einleitung.

### § 1.
### Der Inhalt des Briefs.

I. Der Eingang (1, 1—4) hebt den Gegenstand der apostolischen Verkündigung (1. 2) und deren Zweck (3) hervor; der Zweck des Schreibens wird beigefügt (4).

II. Der erste Hauptteil (1, 5—2, 28): Wenn ihr im Lichte wandelt (1, 5—2, 2), im Gehorsam gegen sein Gesetz überhaupt (2, 3—6) und gegen das Gebot der Bruderliebe insbesondere (2, 7—14), unbeirrt durch die Lüste (2, 15—17) und die Lügen der Welt (2, 18—23), so werdet ihr einst vor Christo bestehen. — 1. Der Grundgedanke: Gott ist Licht (1, 5). 2. Erste Folgerung: wahre Gemeinschaft (1, 6. 7). 3. Zweite Folgerung: Sünden-Er- und -Bekenntnis (1, 8—10). 4. Dritte Folgerung: Versöhnung und Erlösung (2, 1. 2). 5. Merkmal des Lichtwandels: Gehorsam gegen die Gebote, namentlich Bruderliebe (2, 3—11). 6. Warnung und Trost wider Weltliebe (2, 12—17). 7. Warnung und Trost wider den Antichrist (2, 18—28): Schilderung seiner Vorläufer, deren Auftreten in die letzte Zeit weist (18—23), Ermahnung der Gläubigen zur Beständigkeit bei der Gewißheit über den Besitz der Wahrheit und ewigen Lebens (24—28).

III. Der zweite Hauptteil (2, 29 bis 5, 12): Der aus dem Wesen Gottes, des Gerechten, Wiedergeborne (2, 29), ein Wunder Seiner Liebe hier und einst (3, 1 bis 3), ist an Seinen Willen gebunden (3, 4 bis $10^a$), insbesondere an die Bruderliebe (3, $10^b$—18), und selig vor und in Ihm (3, 19—24), wie sicher prüfend die Irrgeister (4, 1—6), genießt Gottes Liebe und beweist Bruderliebe (4, 7—21), siegreich über die Welt, ewigen Lebens gewiß (5, 1 bis 12). — 1. Der Grundgedanke: Der aus dem gerechten Gott Geborne thut Gerechtigkeit (2, 29). 2. Die Herrlichkeit der Kindschaft (3, 1—3). 3. Der Weg der Gotteskinder geht durch Gottes Gesetz (3, 4—$10^a$). 4. Die Bruderliebe ist die Hauptsumme des göttlichen Gesetzes (3, $10^b$—18). 5. Die seligen Folgen des Kindesverhältnisses zu Gott (3, 19—24). 6. Warnung und Mahnung den Irrlehrern gegenüber (4, 1—6). 7. Bruderliebe und Gottesliebe in ihren Beziehungen zu einander auf Grund der Erscheinung Christi (4, 7—21). 8. Des Glaubens Kraft (5, 1—5), Zeugnis (6—10) und Gehalt (11 und 12).

IV. Schluß (5, 12—21) erinnert an die Gabe ewigen Lebens (13), die Zuversicht der Gebetserhörung (14 u. 15), mahnt zur Fürbitte für sündigende Brüder (16—17), und in Erinnerung an die Gewißheit der Erlösung von der Sünde (18) warnt er, der Welt (19) und dem Erlöser (20) gegenüber, vor Abgötterei (21).

Dieser Versuch wird sich erst in der Auslegung zu rechtfertigen haben. Die Sachlage aber ist hier kürzlich zu verzeichnen. Früher dachte man gar nicht daran, in diesem Briefe einen wohlgeordneten Gedankengang oder nur bestimmte Gedankengruppen, die aneinander anschlössen, zu suchen und zu finden. Augustin (expos. in ep. Jo.) begnügte sich mit dem: locuturus est multa et prope

omnia de caritate. So sagt Luther in seinen beiden Auslegungen: „Der Apostel will in dieser Epistel den Glauben wider die Ketzer und die wahre Liebe wider die Lasterhaften lehren". — „Der Hauptinhalt dieses ersten Briefes geht auf die Liebe." Calvin (in comment. zu den Briefen des Neuen Testaments): doctrinam exhortationibus mistam continet. Disserit enim de aeterna Christi deitate, simul de incomparabili, quam mundo patefactus secum attulit, gratia; tum de omnibus in genere beneficiis, ac praesertim inaestimabilem divinae adoptionis gratiam commendat atque extollit. Inde sumit exhortandi materiam; et nunc quidem in genere pie et sancte vivendum admonet, nunc de caritate praecipit. Verum nihil horum continua serie facit; nam sparsim docendo et exhortando varius est; praesertim vero multus est in urgenda fraterna dilectione. Alia quoque breviter attingit. Lutherische Exegeten, wie Valentin Löscher, Rappolt, meinten, der Brief sei ohne Methode geschrieben; dieser nannte des Johannes Methode die aphoristische. Erst mit dem 18. Jahrhundert, bestimmter seit der Mitte des Jahrhunderts, nach einem Programm des Göttinger Joach. Operinus (1741) geschahen Fortschritte, den Plan und die Ordnung in dem Briefe zu erkennen. Bengel erkannte den Eingang (1, 1—4), die tractatio (und zwar die speziellere 1, 5—4, 21 und die allgemeinere 5, 1—12) und den Schluß (5, 13—21). Lücke näherte sich mit seinen 10 Abschnitten (1, 1—4; 1, 5 bis 2, 2; 2, 3—17; 2, 18—28; 2, 29 bis 3, 10; 3, 10—24; 4, 1—6; 4, 7 bis 5, 5; 5, 6—12; 5, 13—21) wieder der aphoristischen Weise. Nach v. Hofmanns Vorgang, der (Schriftbew. 2, 2 S. 335 bis 337 und Heilige Schrift N. T. Bd. 9, S. 365 ff.), vom Eingang (1, 1—4) und vom Schluß (5, 18—21) abgesehen, 4 Teile annimmt (1, 5—2, 11; 2, 12—28; 2, 29 bis 3, 22; 3, 23—4, 21; 5, 1—17), hat Luthardt in einem Programm 1860 nach dem Eingang folgende Teile angenommen: 1, 5—2, 11; 2, 12—27; 2, 28—3, 24a); 3, 24b — 4, 21; 5, 1—21. — Ebrard teilt: 1, 1—4; 1, 5—2, 6; 2, 7—29; 3, 1—24; 4, 1—5, 3a; 5, 3b—21. — Ewald hat nur 3 Teile: 1, 1—2, 17; 2, 18—4, 6; 4, 7—5, 21 angenommen. Huther, der auf de Wettes Veranlassung, in der ersten Ausgabe seines Kommentars, nach den drei Grundgedanken: Gott ist Licht (1, 5), gerecht (2, 29), die Liebe (4, 8), gruppiert hatte, hat diese Ordnung als unhaltbar aufgegeben und in der neusten (4.) Auflage (1880) 1, 5—2, 28 (Warnung vor Indifferentismus, Weltliebe, Antichrist); 2, 29—3, 22 (ein gerechtes Leben in der Bruderliebe entspricht der Natur des Christen); 3, 23—5, 17 (der Glaube an Jesus Christus, den Sohn Gottes, ist der von Gott bezeugte Grund des christlichen Lebens) als Teile angenommen. Düsterdieck nimmt nach dem Eingang 1, 1—4 zwei Hauptteile (1, 5—2, 28; und 2, 29—5, 5) und einen doppelten Schlußsatz (5, 6—13 und 14 bis 21); ähnlich Erich Haupt und J. Stockmeyer (Vortrag 1873 über die Struktur des Briefes).

Vergl. Lücke Kap. 5. Düsterdieck 1, S. XI—XXVII. Huther S. 2—13 und in den Jahrb. für deutsche Theologie XVIII, S. 584—630. Erdmann, Primae Joannis ep. argumentum nexus et consilium. 1855. G. T. Stricker, Introduction analytique à la première ép. de St. Jean. Strasbourg 1862.

## § 2.

### Der Charakter des Briefs.

1. Was der Brief behandelt, ist: Gott ist Licht, Liebe, gerecht; aus Gott, Gottes Kind sein, aus Gott geboren sein, in Gott sein und bleiben; Sein Sohn, der von Anfang ist und den der Vater gesandt hat, der im Fleisch erschienen ist, des Teufels Werke zu zerstören, der sein Leben für uns gelassen hat, der die Versöhnung ist für alle, der ganzen Welt Sünde, unser Paraklet ist, in dem ewiges Leben ist, in dem wir sind und bleiben, den wir schauen werden, wie Er ist; Sein Geist, der Geist der Wahrheit, von dem wir haben: Sein Wort, das ewig ist; die Gemeinschaft mit den Aposteln, mit dem Vater und dem Sohne, das Gebet, die Fürbitte, die Freimütigkeit auch im Gerichte, den Glauben, der die Welt besiegt, die Liebe zu den Brüdern, die auch das Leben läßt, die Hoffnung, die sich reinigt; — der Teufel,

der Geist des Betrugs, der Lüge, Finsternis, der Widerchrist, die Welt, die Lust der Augen, des Fleisches, die Hoffahrt, die Sünde, welche formell Gesetzlosigkeit, innerlich Ungerechtigkeit ist, die Todsünde, vom Teufel, des Teufels Kind sein, der Haß, der Tod, die Abgötter. — Es sind fast durchaus ethische Begriffe, sehr wenige sind dogmatische, und diese sind immer gleich von dem Ethischen, das sie in sich tragen, entbunden und so mit diesem Gehalte eingereiht; so Christi Sterben und Tod (2, 2; 3, 16). Das ganze Lebensgebiet durcheilt der Verfasser in diesem Briefe, aber nur ein kleiner Kreis dogmatischer Begriffe ist es, aus dem er dazu die Kraft entlehnt: die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleische, Sein Wandel und Sein Streben, wie Sein Fürbitten ist die in Wirksamkeit gesetzte Christologie und das Leben des durch die Wiedergeburt der Macht des Teufels entrissenen und mit dem Vater und dem Sohne verbundenen Christen in kirchlicher Gemeinschaft durch die Welt hin mit ihrer Verführungsmacht im einzelnen und in Gruppen bis in die Seligkeit ewigen Lebens nach dem Gericht — ist das Lebensgebiet, der Umfang ethischer Anschauungen in diesem Briefe. Wir haben es hier ebensowohl mit dem ins Leben umgesetzten Glauben an die Gottheit Christi, dann mit dem Leben in Christo, als mit dem theologisch durchdachten Leben in Christo zu thun, das auf den Glauben an die Gottheit Christi hinführt. — Während das Evangelium den Glauben an Jesum stärken und mehren will, wie v. Hofmann (Schriftbeweis 2, 2, S. 337 und Heilige Schrift des N. T. 9, 367) sagt, zeigt der Brief das sittliche Verhalten auf, welches dem Glauben notwendig und nur dem Gläubigen möglich ist.

2. Unser Brief behandelt nun diese Begriffe nicht als abstrakte Gedankendinge, sondern als Lebensanschauungen, Lebenserfahrungen, Thatsachen, konkrete Erscheinungen des Lebens. „Man kann nicht sagen, ob uns aus dem Briefe mehr die kunstlose Naivität eines kindlichen Gemüts, oder die ernste Hoheit eines tiefsinnigen Mannes entgegentritt, weil hier in der That beides in der innigsten Verbindung erscheint“ (Düsterdieck). Sicher, leicht, gewandt handhabt der Verfasser die wichtigsten Begriffe und Gedanken; er ist ihrer vollkommen mächtig, er hat sie eben erlebt, sie sind ihm eigen, er ist mit ihnen vertraut. Er will sie auch bei seinen Lesern ins Bewußtsein erheben, auf die Erkenntnis kommt's ihm an. Daher *οἴδατε, οἴδαμεν, δοκιμάζετε, γινώσκετε, ἵνα γινώσκωμεν, ἵνα εἰδῆτε.* Eigentümlichist die immer wiederkehrende Wiederholung von Satz und Gegensatz; das ist aber nicht einfache Antithese; das Prädikat des Satzes wird zum Subjekt des Gegensatzes oder umgekehrt; es hebt der Gegensatz fast immer eine neue Seite hervor und führt so weiter. Vergl. 1, 6 f., 8 f., 2, 4—6. 9 ff., 22 f., 3, 3—6 ꝛc. Über den Gebrauch von *καί* statt *δέ*, von *ὅτι*, *ἵνα* und dergl. s. Ebrard, S. 9. Johannes verfährt eben weder dialektisch, wie Paulus, oder rhetorisch, wie der Hebräerbrief, sondern spekulativ, kontemplativ, den Gedankengehalt notierend, ohne die Verhältnisse der Gedanken zu einander zu markieren. Treffend erinnert Huther an den Akkord, den der Apostel anschlägt und eine Zeitlang forttönen läßt, aus dem er einen Ton festhält zu neuem Akkord, durch den er in eine neue Tonart weiter führt. Es ist die Dialektik der Kontemplation, der Erfahrung. „Charakteristisch ist die Einfachheit und Schmucklosigkeit der Darstellung; mag der Apostel die göttlichen Wahrheiten an sich darlegen, mag er ermahnend, mag er warnend zu seinen Lesern reden, immer behält die Sprache die gleiche Ruhe und Bestimmtheit: nirgends zeigt er eine leidenschaftlich erregte Gemütsstimmung; überall spiegelt sich die Stille des im seligen Frieden ruhenden Herzens ab, in der er sicher ist, daß das einfache Aussprechen der Wahrheit genügt, um seiner Rede den Eingang in die Gemüter zu verschaffen. Zugleich herrscht in dem Briefe ein fester männlicher Ton, entgegengesetzt jeder weichlichen Gefühlsschwärmerei, die dem Apostel so wenig eigen ist, daß er bei aller Innerlichkeit des Lebens beständig darauf dringt, daß die Wahrheit derselben sich in der That bezeuge. — Bemerkenswert ist auch, daß er einerseits zu seinen Lesern, wie ein Vater zu seinen Kindern redet, andrerseits aber nicht verkennt, daß sie nicht mehr Unmündige seien, denen er Neues zu verkündigen habe, sondern daß sie ihm ganz gleich seien, mit ihm im Besitz der Wahrheit, die

er ausspricht, alles des Lebens, das er nicht erst in ihnen schaffen, sondern nur in ihnen zu erhalten bemüht ist, stehen" (Huther). Dieser Brief, „eine That heiliger Liebe", „erscheint dem einfachsten Leser, wenn nur sein Herz eine Erfahrung von der christlichen Heilswahrheit hat, unmittelbar verständlich, aber auch dem tiefsten christlichen Denker unergründlich, beiden aber gleich lieb und erquicklich. Gerade in der Weise, wie der Verfasser unsers Briefs das christliche Leben, Glauben, Lieben in seinem tiefsten Grunde, in seinem unendlichen Reichtum erfaßt, zeigt sich in besonderer Klarheit, daß die Thorheit Gottes alle Weisheit der Welt zu schanden macht; denn was in unserm Briefe mit fast spielender Leichtigkeit oder wenigstens mit der völlig kunstlosen Einfalt eines Herzens, das in der wirklichen Lebensgemeinschaft mit dem Herrn alle Schätze der göttlichen Weisheit besitzt und in der heiligen Sorge der Liebe mitteilt, und was hier mit der siegreichen Zuversicht und der freudigen Gewißheit der unwidersprechlichen Wahrheit über den Quell und das Wesen des christlichen, d. h. ewigen Lebens gesagt ist, das ist unendlich viel mehr, als alle Weisheit der Welt zu Hauf jemals erreichen kann, und auch mehr, als selbst die christliche Weisheit je ausdenken und ergründen kann" (Düsterdieck). Ganz unverkennbar verbindet sich mit unübertrefflicher Milde, Zärtlichkeit und Innigkeit der Liebe auf wunderbare Weise der entschiedenste Ernst und eine tiefschneidende Schärfe des Urteils. „Es scheint nicht sowohl, als ob nur ein Vater zu seinen geliebten Kindern, sondern als ob ein Verklärter aus der höheren Welt zu Menschen rede. Die Lehre von der ruhig thätigen, alles unermüdet versuchenden, nie sich erschöpfenden himmlischen Liebe hat nirgends in einer Schrift sich so vollkommen bewährt, wie in dieser" (Ewald). — Mit solchen durch die Auslegung aufs glänzendste bestätigten Zeugnissen kann man sich schon trösten über die Anklagen, daß in der Ordnungslosigkeit des Briefes die Altersschwäche des Verfassers zu erkennen sei, der bald einen angeregten Gedanken planlos abbreche, bald in das ewige Einerlei eines alten Mannes verfalle (S. G. Lange, Eichhorn, Ziegler). Und dem Vorwurf des Meisters der Tübinger Schule, v. Baur, daß es an der Frische des unmittelbaren Lebens fehle und die Zartheit und tiefe Innigkeit der Johanneischen Anschauungs- und Darstellungsweise sich gar zu sehr in einen kindlich weichlichen, ins Unbestimmte zerfließenden, in steten Wiederholungen sich ergehenden, der logischen Energie ermangelnden Ton aufgelöst habe, ist Hilgenfelds Erklärung entgegenzustellen, daß dieser Brief zu den schönsten Schriften des Neuen Testaments gehöre, daß er gerade in dem, was das subjektive, intensive Leben des Christentums betrifft, besonders reich und originell sei, und daß der frische, lebendige, anziehende Charakter des Briefes gerade darin bestehe, daß er uns mit solcher Vorliebe in die innere Erfahrung des echt christlichen Lebens einführe.

## § 3.

### Verfasser des Briefs.

1. Wenn man die Zeugnisse der alten Kirche ins Auge faßt und die Zeugen über den Verfasser unsers Briefs genau vernimmt, so bleibt kein Zweifel darüber, daß der Apostel Johannes für den Verfasser ohne allen Widerspruch gehalten worden ist. — Bei den apostolischen Vätern kommen mehrere Anspielungen und Erinnerungen an unsern Brief vor. Ebrard hat sie in der Einleitung § 3, S. 14—16 mitgeteilt und Verwandtes beigefügt. Von Papias sagt Eusebius (h. e. III, 39): *κέχρηται μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ τῆς Πέτρου ὁμοίως.* Das wichtigste Zeugnis ist jedenfalls bei Polykarp, einem Schüler des Johannes, der 168 als Märtyrer starb, in dessen Brief an die Philipper Kap. 7: *πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστι.* Das nennt Ebrard eine „unverkennbare deutliche Reminiscenz", Düsterdieck eine „ungezwungene Benutzung von 4, 2. 3 und v. Hofmann eine Verbindung von 2, 22 und 4, 3. — Sehr bedeutend ist das Zeugnis des Kanon des Neuen Testaments, den Muratori vor etwa 100 Jahren edierte und der deshalb der muratorische Kanon heißt. Er ist nach Wieselers sorgfältiger Forschung (siehe Studien und Krit. 1847, S. 815—857) nach 170 post Christ. von einem Kirchen-

lehrer aufgezeichnet, um Katechumenen über die in seiner Gemeinde geltenden Urkunden des christlichen Glaubens zu unterrichten; Laurent (Neutestamentl. Studien, S. 198) läßt denselben bereits 160 n. Chr. verfaßt sein. Hesse in seiner trefflichen Schrift: Das Muratorische Fragment (1873), setzt dieses vor Irenäus (180). Dort steht nun nach dem, was über das vierte Evangelium und dessen Entstehung gesagt ist: quid ergo mirum, si Johannes tam constanter singula etiam in epistolis suis proferat, dicens in semet ipso (1 Joh. 1, 1): „Quae vidimus oculis nostris et auribus audivimus et manus nostrae palpaverunt, haec scripsimus"; sic enim non solum visorem se et auditorem, sed et scriptorem omnium mirabilium domini per ordinem profitetur. Und nach Aufzählung der paulinischen Briefe: epistola sane Judae et superscriptae Johannis duae in catholica habentur. Unter diesen zwei Briefen des Johannes sind nicht, als sei jenes Citat aus dem 1. Joh. zugleich für Aufführung dieses Briefs genug, der 2. und 3. Johannes zu verstehen, wie Huther, noch ist der 2. nur als Anhang des 1. aufgefaßt und dieser und der 3. gemeint, wie Hug annimmt, sondern der 1. u. 2. als eigentliche katholische Briefe, da der zweite an die κυρία gerichtete Brief nicht als für eine Person, sondern als an eine Gemeinde geschriebener galt; es ist also der 3. Brief übergangen, nicht weil er für weniger johanneisch gegolten, sondern weil er weniger lehrhaft und nur als Privatbrief an eine einzelne Person angesehen wurde. — Die dem muratorischen Fragment gleichzeitige Peschito bezeugt gleichfalls die Authentie dieses Briefs. — Seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts werden die Anführungen dieses Briefs bei den Kirchenvätern Irenäus (Eusebius h. e. 5, 8: μέμνεται δὲ καὶ τῆς Ἰωάννου πρώτης ἐπιστολῆς), Tertullian, Clemens von Alexandrien, Origenes, Cyprian häufiger. — Daß die Aloger, welche, wie Epiphanius angibt, des Johannes Evangelium und Apokalypse verwerfen, auch den ersten Brief verworfen haben, ist sehr wahrscheinlich, aber ohne große Bedeutung. Ebenso kann's nichts austragen, daß Marcion und dessen Anhänger die johanneischen Schriften nicht in ihrem Kanon hatten. Eusebius, dessen formelle Mängel, schwülstiger Stil, lückenhafte Behandlung, unpragmatische Darstellung von der Gründlichkeit, Sorgfalt und Gediegenheit seiner umfassenden und mühsamen historischen Forschungen weit überragt und aufgewogen werden, rechnet den Brief in seiner Kirchengeschichte (3, 24. 25) zu den Homologumenen, und Hieronymus bemerkt (de viris illust. c. 9): ab universis ecclesiasticis eruditis viris probatur. — Ganz vortrefflich ist auch für diesen Punkt die kleine, aber schwerwiegende Schrift C. Tischendorfs: Wann unsere Evangelien geschrieben wurden, Leipzig, 1865, 4., wesentlich erweiterte Auflage 1866. 2. unveränderter Abdr. 1880. — J. T. Hemsen, Die Authentie der Schriften des Ev. Joh. — Riemens (S. 39—43 und 45 ff.) hat mit Sorgfalt des Briefs die Zeugnisse und Anklange bei den Vätern gesammelt.

2. Unterstützt werden diese äußern Zeugnisse durch die innern, welche sich aus einer Vergleichung des Briefs mit dem Evangelium Johannis ergeben. Sowohl der Kreis der Gedanken, als der Ausdruck derselben und die Diktion im ersten Brief und im Evangelium sind ganz dieselben, und was § 2, 1. 2 über jenen gesagt ist, kann und muß mit geringen Modifikationen auf dieses angewendet werden. Vergl. Grimm: Über das Evangelium und den 1. Brief des Johannes, als Werke eines und desselben Verfassers in Stud. und Krit. 1847, S. 171 bis 181 und über den 1. Brief und sein Verhältnis zum 4. Evangelium ebenda 1849, S. 269—303. — „Wie im Evangelium tritt der Schriftsteller als solcher auch hier ganz zurück, mag von sich selbst nicht reden, noch weniger irgend etwas durch das Gewicht seines Namens und seines Ruhmes stützen, obgleich er hier nicht einmal als ruhiger Erzähler, sondern als Briefsteller, als Ermahner und Lehrer, als Apostel und dazu als dieser damals einzige Apostel seinen Lesern gegenübertritt. Es ist dieselbe zarte Scheu des allgemeinen Sinnes, dieselbe höhere Ruhe und Gelassenheit seines Geistes und besonders auch dieselbe echt christliche Selbstbescheidung, die ihn als Apostel so ganz zurücktreten und überhaupt so wenig von sich

reden läßt: nur raten und warnen, nur an die einmal gewonnene höhere Wahrheit erinnern will er; und je höher er steht, desto weniger will er die „Brüder" durch sein besonderes Ansehen und seine Befehle beugen. Aber er wußte, wer er sei, und jedem Worte fühlt man an, daß nur er so reden, so raten, so warnen konnte. Das einzigartige Bewußtsein, welches ein Apostel, je älter er wurde, in sich fühlen konnte, und welches besonders er, als der einstige Lieblingsjünger hatte, die ruhige Überlegenheit, Klarheit und Festigkeit alles Denkens über die christlichen Dinge, die reichste Erfahrung eines im siegreichen Kampfe mit allem Unchristlichen gestählten langen Lebens und die unter dieser Ruhe verborgene Glut einer Rede, der man leicht anfühlt, wie wenig sie die Liebe als ein Höchstes im Christentume umsonst empfehle — dies alles trifft bei unserm Sendschreiben so wunderbar zusammen, daß jeder Leser jener Zeit freilich auch wohl ohne alle weitere Andeutung leicht merken konnte, wer er sei. Aber wo es der Zusammenhang der Rede mit sich brachte, läßt der Schriftsteller auch offen genug fühlen, daß er einst Christus selbst so nahe als möglich stand (1, 1—3. 5; 3, 6; 4, 16), ganz ähnlich wie er im Evangelium in solchen Fällen sich ausdrückt; und das alles so ungesucht und so einfach, so sehr ohne die geringste Spur einer Nachahmung auf irgend einer der beiden Seiten, daß niemand verkennen kann, derselbe Schriftsteller und derselbe Apostel müsse beide Schriften verfaßt haben" (Ewald, Die Johann. Schriften I, S. 431 f.). — Füge dazu das kühne Selbstzeugnis mit dem Gepräge der Wahrheit, 4, 6. — Überraschend ist die Summe von Parallelstellen in beiden Schriften:

| 1 Joh. | Ev. Joh. |
|---|---|
| 1, 1. 2. | 1, 1. 2. 14. |
| 4. | 15, 11. |
| | 16, 24. |
| 10. | 5, 38. |
| 2, 1. 2. | 14, 16. |
| | 11, 51. 52. |
| 3. | 13, 15. 34. 35. |
| 4—6. | 14, 21—24. |
| | 15, 10. |
| 8. | 13, 34. |
| 11. | 12, 35. |
| 23. | 15, 23. 24. |
| | 5, 24. |
| 27. | 14, 26. |
| 3, 1. | 17, 25. |
| 8. | 8, 44. |
| 10. | 8, 47. |
| 13—15. | 5, 24. 38. |
| | 15, 18. 19. |
| 16. | 15, 12. 13. |
| 22. | 9, 31. |
| | 16, 23. |
| 4, 5. 6. | 3, 31. |
| | 15, 19. |
| | 8, 47. |
| 9. | 3, 16. |
| 16. | 6, 69. |
| 5, 3. 4. | 14, 15. |
| | 16, 33. |
| 9. | 5, 36. |
| 12. | 3, 36. |
| | 14, 6. |
| 13. | 20, 31. |
| 14. | 14, 13. 14. |
| | 16, 23. |

Weit über die Hälfte der aus dem Evangelio entnommenen 35 Stellen ist aus den letzten Reden des Herrn vom 12. bis 17. Kapitel. Da ist die Rezeptivität des Zeugen besonders stark in Anspruch genommen; da hat sie ihre Stärke bewährt. Da, wo er sich am lebendigsten hingab, nahm er am stärksten in sich auf. Das ist ganz johanneisch. Vergleiche darüber besonders Lange, Das Evangelium Johannis, §§ 1—3, Bd. IV, S. 1 ff. Ausgezeichnetes bietet auch hier Riemens a. a. O. S. 56 ff. über Lehrbegriff und Stil der beiden Schriften. Vergl. auch: Erich Haupt a. a. O., der besonders darauf hinweist, daß „zu dem, was wir sonst von Johannes hören, der Charakter des Briefs" trefflich stimmt. Weber, authentia epistolae Joannis primae argumentorum internorum usu vindicata, 1823.

3. An der Echtheit dieses Briefs als eines apostolischen Sendschreibens hielt ohne allen Widerspruch die Kirche fest, bis Joseph Scaliger keck den Einfall aussprach: Tres epistolae Johannis non sunt apostoli Johannis (Scaligerana, p. 138.). Darauf erhob sich in der Zeit der atomistischen Kritik des Rationalismus S. G. Lange (Die

Schriften des Johannes übersetzt und erklärt, 3 Bde. 1795—1797. 3. Bd. S. 4 ff.), und obwohl er den äußeren Zeugnissen nicht zu widersprechen wagte, mäkelte er doch aus inneren Gründen an demselben: es fehle alles Individuelle und Lokale, die Übereinstimmung mit dem Evangelium erwecke den Verdacht von ängstlicher Imitation, sklavischem Nachahmen; vor der Zerstörung Jerusalems war Johannes noch nicht alt genug, um solch' Werk der Altersschwäche zu produzieren; er mag die Zerstörung nicht erwähnt haben, weil sie ein kitzlicher Punkt sei und dergl. — Bretschneider (Probabilia 1820) ist ein bedeutenderer Gegner; allein er hat sich selber von der Grundlosigkeit seiner Zweifel an der Authentie der johanneischen Schriften überzeugt. Cludius (Uransichten des Christentums), welcher behauptete, der Brief sei ein Machwerk eines Judenchristen, und Horst (in Henkes Museum für Religionswissenschaft I., 1803), sind nur wegen ihrer Keckheit, und Paulus (Die drei Lehrbriefe des Johannes wortgetreu mit erläuternden Zwischensätzen übersetzt und nach philologisch-notiologischer Methode erklärt. Mit exegetisch-kirchenhistorischen Nachweisungen über eine sittenverderbliche magisch-persische Gnosis, gegen welche diese Briefe warnen, 1829), der wie Bretschneider den Presbyter Johannes als Verfasser annahm und welchem später Lützelberger (Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen 1840) folgte, wegen der Mißhandlung dieses Briefs zu notieren.

4. Viel bedeutender sind die Angriffe der Tübinger Schule auf die Authentie unsers Briefs. Sie geht mit Hegel von einem Gottesbegriff aus, nach dem der Mensch das wahrhaft Andre Gottes ist; die Darwinsche Theorie, kann man sagen, haben sie bereits für ihre Geschichtsauffassung angewandt: Das Christentum ist nicht fertig vom Himmel gekommen, kein Wunder, kein Privilegium bestimmter Personen, sondern aus dem innersten Wesen des Geistes, dem natürlichen Bewußtsein des Menschen echt geschichtlich, ohne Offenbarung und Inspiration, in einem nach allgemeinen Gesetzen geschichtlicher Entwickelung verlaufenden Prozesse entstanden. Das wahre Urchristentum war ein von Christus wenig modifiziertes Judentum, ganz ebionitisch, wie bei Petrus und Johannes in der Apokalypse, oder heidenchristlich, wie bei Paulus (Römer-, Korinther-, Galaterbriefe), der freilich in der Lehre vom Gesetze weiter fortgeschritten ist. Daher entstand ein Kampf zwischen ihm und den andern Aposteln, in welchem Männer, die befähigt genug waren, Verständigung und Versöhnung der beiden Parteien zu bewirken, zu christlicher Anschauung fortgeschritten sind und die übrigen neutestamentlichen Schriften geschrieben haben, in welchen eigentlich nichts als unhistorische Tendenzschriften nicht ohne Legenden zu sehen sind, und das ist geschehen in der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Das gilt nun auch von diesem Brief. Zuerst hielten K. R. Köstlin (Lehrbegriff des Ev. ꝛc. 1843) und Georgii (Theol. Jahrbücher 1845) den Verfasser der Briefe auch für den Evangelisten; dann hielt zuerst Zeller, der die Identität des Verfassers beider Schriften noch (Theol. Jahrb. 1842) vorausgesetzt hatte, in der Rezension von Köstlin's Schrift (1845) es für denkbar, daß Briefe und Evangelium von zwei verschiedenen Verfassern geschrieben seien. So auch K. Planck (Judentum und Urchristent. Theol. Jahrb. 1847). Diese Ansicht erhob v. Baur, der Meister (Theologische Jahrbücher 1848, 1855), zu apodiktischer Gewißheit und zwar in der Weise, daß der Brief ein schwaches Nachbild des Evangeliums ward, wogegen Hilgenfeld (Das Evangelium und die Briefe Johannis 1849 und die theologischen Jahrb. 1855) in dem Brief ein glänzendes Vorbild für das Evangelium erkannte und nachwies. — Baur geht von der unbegründeten Supposition aus, daß der Verfasser 1 Joh. 1, 1—3 das absichtliche und angelegenste Bemühen zeige, für eine und dieselbe Person mit dem Evangelisten angesehen zu werden; in 5, 6—9 (cf. Joh. 8, 16 ff) sieht er infolge eines exegetischen Mißverständnisses eine leere Spielerei, göttliches und menschliches Zeugnis zu unterscheiden. Daraus erweist er das ungeschickte Nachahmen des Briefstellers. Aus dem Vergleich der eschatologischen Vorstellungen des Briefs (2, 18—23; 3, 2) mit denen des Evangeliums (14, 3. 18 ff. 23; 16, 16. 22), wie 5, 6 mit Joh. 19, 34 entnimmt

er, daß im Briefe eine materiellere, äußerlichere, im Evangelium eine ideellere und innerlichere Anschauungsweise herrsche. Die Vorstellung der Sühne, ἱλασμός (1, 7; 2, 2; 4, 10) und des παράκλητος, des fürbittenden Hohenpriesters, eigne mehr dem Ideenkreis des Hebräerbriefes und liege dem des Evangelium fern, ihm fremd. Endlich findet Baur den Brief ganz montanistisch, da derselbe die Gemeinschaft der Christen als eine sündlose, heilige ansehe, das χρῖσμα erwähne (1. Joh. 2, 20—27) und unevangelisch erläßliche von Todsünden unterscheide (1. Joh. 5, 16). Aber unser Brief unterscheidet nicht eine höhere Klasse von spiritualen Christen von niederern Klassen der übrigen Christen, der Psychici, sondern die gläubigen Christen von der unheiligen Welt; an das Salböl für die Täuflinge, dessen Tertullian zuerst Erwähnung thut, ist im Briefe nicht zu denken, noch gedacht; und aus den von Tertullian aufgeführten Todsünden (homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, moechia et fornicatio et si qua alia violatio templi dei) hätte Baur nicht blos drei: Abgötterei (5, 21; 3, 4), Mord (3, 15), Ehebruch oder Hurerei (aus der Überschrift ad Parthos, die aus πρὸς παρθένους korrumpiert ward) sehr willkürlich ausheben und noch weniger bemerken dürfen, daß der Verfasser nicht die äußere Handlung, sondern das Innere der sittlichen Gesinnung überhaupt meine; denn das ist eben nicht montanistisch. — Wenn Hilgenfeld 1 Joh. 1, 5. 7 darin, daß Gott φῶς, ἐν τῷ φωτί sei, eine zu materielle und räumliche Vorstellung findet, aus 1 Joh. 3, 4, wo die Sünde ἀνομία genannt ist, und 2, 7. 8, wo von dem alten Gebote der Liebe die Rede ist, auf ein befreundetes Verhältnis zum mosaischen Gesetze geschlossen wird; wenn er behauptet, dem Briefe sei die im Evangelio bestimmt ausgesprochene Idee des persönlichen Logos fremd, obwohl ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ dem Logos identisch und ἡ ζωή in Christo hypostatisch gedacht ist; dem Heiligen Geist sei Persönlichkeit nicht zugeschrieben, da er ihn mit χρῖσμα bezeichne und nicht mit παράκλητος benenne, obwohl er τὸ μαρτυροῦν heißt (1 Joh. 5, 6; Ev. Joh. 15, 26); es schließe die Mahnung des Briefs, sich so zu verhalten, daß der Gerichtstag ohne Beschämung erwartet und bestanden werden könne, die Vorstellung des Evangeliums aus, das für die Gläubigen ein Gericht nicht annimmt, — so ist das exegetisch ebenso unhaltbar, als in der Idee des σπέρμα (3, 9), in der Vorstellung des χρῖσμα (2, 20) und in dem Gedanken, daß man Gott nicht fürchten, sondern lieben solle (4, 18. 19), gnostische Elemente zu erkennen, welche in das nach-apostolische Zeitalter gehören. Auf das χρῖσμα führte bei dem Gegensatz des Christen zu dem ἀντίχριστος das Salben als alttestamentlicher Typus, auf das σπέρμα die Vorstellung von der Geburt aus Gott, wobei die Grundanschauung von der Sühne für alle Sünde der ganzen Welt einen Gedanken an eine dualistische Scheidung und einen metaphysischen Grund ohne ethischen Lebensprozeß nicht aufkommen läßt, und die Liebe zu Gott ist nicht ein gnostisches Fündlein, sondern einfach christliche, göttliche Forderung. Was hilft da alles Lob, das Hilgenfeld dem 1. Brief Johannis, auf den er sich auch nur allein bezieht, ohne auf den 2. und 3. einzugehen, wenn auch auf dem Titel seines Buchs steht: Briefe, und dessen Verfasser spendet, ihn einen großen selbständigen Denker nennt, und doch als blinden Nachbeter des gnostischen Systems seiner Zeit ansieht, der nur die spekulativen Momente desselben zu praktischen ausgeprägt habe, so daß er den 1. Brief als weniger vergeistigt und daher für älter ansieht als das Evangelium! Und wie vermag derselbe diejenigen, welche eine pseudepigraphische Literatur des Neuen Testaments perhorreszieren, beschuldigen, sie übersehen den wichtigen Umstand, daß in der ersten christlichen Zeit der Begriff des literarischen Eigentums, wie er jetzt ist, fehlte; der moderne Begriff fehlte, das ist auch nicht übersehen worden, aber es fehlte noch mehr jede Leichtfertigkeit irgend eines Fälschers. Der Prätension der Tübinger Schule entspricht in keiner Weise, was sie bietet. Vergl. Dietlein: Urchristentum. Düsterdieck, Bd. 1, S. XXXV—LI. Huther, S. 19—30. Brückner zu de Wettes Handbuch, S. 316 ff. H. Gebhardt, der Lehrbegriff der Apokalypse und sein Verhältnis zum Lehrbegr. des Evangeliums und der Episteln des Johannes. 1873. — Karl Wieseler, Zur Gesch. der neutestamentl. Schrift u. des Urchristentums. Untersuchungen. Leipzig. 1880. — Heinrich W. S. Thiersch,

Die Kirche im apostol. Zeitalter u. die Entstehung der neutestamentl. Schriften. 3. verb. Aufl. Augsburg 1879. — Besonders wertvoll ist das von dem Holländer Joh. Riemens (S. 4—22) Ausgeführte.

## § 4.

### Die Leser des Briefs.

1. Augustin citiert 1 Joh. 3, 2 wörtlich, indem er sagt: quod dictum est ab Joanne in epistola ad Parthos (quaest. evang. 2, 39). Possidius führt in seinem indiculus operum S. Augustini die Traktate über unsern Brief als de ep. ad. Parthos sermones decem an. So ist diese Bezeichnung wenigstens in die Benediktiner-Ausgabe der Werke Augustins und sogar in einige lateinische Codices und in mehrere Schriften (Vigilius Tapsensis, Cassiodor, Beda) gekommen. — Grotius weiß schon sie zu deuten und zu verwenden: vocata olim fuit epistola ad Parthos i. e. ad Judaeos Christum professos, qui non sub Romanorum sed Parthorum vivebant imperio in locis trans Euphratem, ubi ingens erat Judaeorum multitudo, ut Neardae, Nisibi et aliis in locis. Et hanc causam puto, cur haec epistola neque in fronte nomen titulumque apostoli, neque in fine salutationes apostolici moris contineat, quia nimirum in terras hostiles Romanis haec epistola per mercatores ephesios mittebatur multumque nocere Christianis poterat, si deprehensum fuisset hoc, quamquam innocens, litterarum commercium. Clemens von Alexandrien (opera ed. Potter fragm. 1011) bemerkt, der 2. Brief sei ad virgines geschrieben (vgl. Einleitung zum 2. Brief). Es konnte *πρὸς παρθένους* in *πρὸς πάρθους* verschrieben und die korrupte Unterschrift des 2. Briefs entstanden, Aufschrift desselben geworden und so als Unterschrift zum 1. Brief gezogen worden sein, wie Hug annimmt. Oder es kann, wie bei einem Kodex der Apokalypse, in der Unterschrift des 1. u. 2. Briefes *Ἰωάννου* nach *παρθένου* gestanden haben, woraus dann jene Verstümmelung und Bezeichnung entstanden sei, wie Gieseler (K. G. 1, S. 139) meint. Offenbar liegt ein Versehen vor, und da Hugs Annahme doch noch einfacher als die Gieselers ist, dürfte sie sich zur Lösung des Rätsels empfehlen. Mit dem Heidelberger Paulus diese Überschrift aus *πρὸς πάντας* entstanden sein zu lassen, oder eine Korruption bei Augustin und als ursprünglich: ad Pathmios (Serrarius), ad sparsos (Wegscheider), adpertius (Semler) zu konjekturieren, hilft nicht weiter. Offenbar wird der Leserkreis auf diesem Wege nicht gefunden.

2. Ebensowenig ist mit Benson aus *ἀπ' ἀρχῆς* (2, 7. 13. 14) an die Leser in Judäa und mit Lightfoot wegen des Gajus 3 Joh. 1 und 1 Kor. 1, 14, an Korinth, als die Gemeinde zu denken, an die der 1. Brief geschrieben sei. Der Brief ist eben nicht an eine bestimmte Gemeinde gerichtet; deshalb fehlen auch nähere Angaben von konkreten Beziehungen und persönlichen Verhältnissen. Da alttestamentliche Vorstellungen nur gelegentlich und leise durchblicken, vor Götzendienst aber ausdrücklich gewarnt wird, hat man nach Düsterdiecks feiner Bemerkung §. 7 an heidenchristliche Gemeinden zu denken, und zwar da er „die das ewige Leben einschließende Erkenntnis des wahren Gottes in Jesu Christo einem blendenden Heidentum und einer widerchristlichen Gnosis entgegenstellt", stimmt es ganz gut mit der Geschichte, nach welcher Johannes seinen Sitz in Kleinasien genommen hat, wenn hier auch die Gemeinden gesucht werden, an welche diese Encyklika gerichtet sein dürfte. Man wird aber nicht an eine einzelne, am wenigsten mit Hug an die zu Ephesus, sondern an mehrere, „an den ephesinischen Gemeindekreis des Johannes" (Lücke), vielleicht an alle, auf die sich die persönliche Wirksamkeit des Apostels ausdehnte (Huther), zu denken haben. Vgl. W. C. L. Ziegler, Der 1. Brief des Joh., ein Sendschreiben an eine bestimmte Gem. (Henke Mag. T. V.); C. F. Wunder, utrum prima Jo. epistola coetui e Judaeis et Judaeochristianis mixto scripta sit? Witt. 1799. —

## § 5.

### Die Briefform.

1. Mit der Aufgabe einer Encyklika, einem Zirkularschreiben, hängt es zusammen, daß manches fehlen kann und fehlt, was sonst bei Briefen sich findet: die spezielle Zuschrift, die besondern Grüße. So fehlt die gewöhnliche Briefaufschrift ja auch bei dem Brief an die

Hebräer und alle Begrüßung zum Schluß im Jakobusbrief. Sieht man davon ab, so fehlt nichts, was zur brieflichen Form gehört: *γράφω* findet sich 6, *γράφομεν* 1, *ἔγραψα* 6 mal; *ὑμῖν, ἐν ὑμῶν, ὑμεῖς* und *ὑμᾶς* kommt 36 mal, die Anrede *τεκνία* 7 und *παιδία* 2, *ἀγαπητοί* 6, *πατέρες* und *νεανίσκοι* je 2, *ἀδελφοί* 1 mal vor. Den Eingang (1, 1—4) kann man mit Calov (biblia N. T. illustrata, Tom. II, S. 1582, Francof. 1676) nach dem Vorgange von Estius schon so ansehen, als liege ihm das gewöhnliche Schema einer Briefaufschrift zu Grunde; Lücke nimmt ihn als Erweiterung einer solchen. Des Baronius Ansicht (anal. eccl. an. 99 Mogunt 1601. II, S. 964), die Aufschrift möchte, wie etwa ein Couvert unsrer Tage, verloren gegangen sein, ist ebenso unnötig als grundlos. Diesem Formellen entspricht der Briefgeist, den Baco treffend zeichnet, wenn er sagt: epistolae habent plus nativi sensus, quam orationes; plus etiam maturitatis, quam colloquia subita. Sehr richtig bemerkt daher Düsterdieck (I, S. X): „Das ganze Schreiben ist so sehr von dem lebendigen, persönlichen Verhältnis zwischen Schreiber und Leser getragen, die Pertinenz der schriftlichen Paraklese ist eine so unmittelbare, persönliche, daß schon aus diesem Grunde das Schreiben als ein wirklicher Brief erscheinen muß. Diese briefliche Natur drückt sich aber auch in der ganzen Haltung und Bewegung der kleinen Schrift aus. Bei aller Ordnungsmäßigkeit herrscht jene leichte Natürlichkeit und Ungezwungenheit in der Darstellung, wie sie dem unmittelbaren Interesse und der parakletischen Tendenz eines Sendschreibens entspricht; dagegen tritt die strenge fortschreitende dialektische Entwickelung, welche einer Abhandlung oder auch einer Homilie eigentümlich ist, zurück."

2. Man thut daher ganz gut, wenn man mit der alten Kirche diese Schrift als johanneischen Brief festhält. Erst Ende des 17. Jahrhunderts trat Heidegger (enchiridion bibl. Tig. 1681. p. 986) mit seiner neuen Ansicht hervor: accedit, quod scriptum hoc, licet epistola insigniatur, censeri tamen possit brevis quaedam christianae doctrinae epitome et evangelii a Johanne scripti succinctum quoddam enchiridion, cui adhortationes quaedam pro communi totius ecclesiae conditione adjectae sunt. Non enim, ut reliquae epistolae, inscriptione ac salutatione inchoatur, neque etiam salutatione et voto clauditur. Obwohl Bengel die Schrift epistola nennt, sieht er sie doch mehr für libellus an. Michaelis (Einleitung, S. 1520) nennt sie Abhandlung. Storr (Über den Zweck der evang. Gesch. und der Briefe Johannis, S. 384, 401 f.) nennt sie den polemischen, Berger (Versuch einer moralischen Einleitung ins N. T. II. S. 179 f.) den praktischen Teil des Evangeliums; Reuß (Die Gesch. der Heiligen Schriften Neuen Testaments, Seite 217) „einen homiletischen Aufsatz, höchstens ein Pastoralschreiben (so auch Westkott), das die Leser gegenwärtig hat"; v. Hofmann (a. a. O. 367) „eine schriftliche Ansprache, welche auf Vervielfältigung berechnet ist," keinen Brief im eigentlichen Sinne. — Wenn Augusti den Brief Anakephaläose des Evangeliums nennt, Hug, Frommann (Stud. und Krit. 1840, S. 853), Thiersch (Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts, S. 78, und die Kirche im apostolischen Zeitalter, S. 266) Ebrard (Kritik der evangel. Geschichte, S. 168, und Kommentar), und Haupt ihn ein Begleitschreiben des Evangeliums nennen, oder wie eine Vorrede, als epistola dedicatoria ansehen, ohne selbständige Bestimmung für sich, so müßte doch irgend eine Notiz oder Beziehung darauf hinweisen. Diese Auffassung erklärt wenigstens jenen Mangel einer Aufschrift, Begrüßung und eines Schlußvotums nicht. Es wird sich übrigens § 8, 3 ergeben, daß diese Auffassung unmöglich ist.

## § 6.

### Die Gemeindeverhältnisse und Zustände.

1. Die äußeren Verhältnisse können keine besonders schwierige gewesen sein; es werden zunächst in keiner Weise Verfolgungen angedeutet, wie sie die Christen entweder von den Juden zu Pauli Zeit erfuhren, oder wie sie unter Nero (54—68) in Rom, oder in der letzten Zeit des Domitian (81—96) und unter Trajan (97—117) und dessen Statthalter Plinius in Bithynien vorgekommen sind. Der Brief redet vom Haß der Welt (*ὁ κόσμος μισεῖ ὑμᾶς* 3, 13). Was vom Sieg der Jünglinge (2, 13. 14: *νενικήκατε τὸν*

πονηρόν) und dem Sieg über die Welt (5, 4: ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν) gesagt ist, weist alles vielmehr auf innere Kämpfe, innerhalb der Gemeinde, innerhalb der eignen Persönlichkeit. Aber Veranlassungen waren das, um von den äußern Nöten etwas zu sagen, sie irgendwie zu markieren, wenn solche da waren. Die äußern Verhältnisse müssen im ganzen günstig, wenigstens können äußere Besorgnisse nicht von der Art gewesen sein, daß sie in Betracht gekommen wären. Vergl. Ewald, Bd. 1, S. 437 f.

2. Auf Ruhe von außen deutet die Unruhe und Bewegung im Innern, die das Schreiben markiert. Die Gemeinden haben nicht nötig gehabt zusammenzuhalten, in sich geschlossen zu bleiben. Es fehlt dem Schreiben an Trostsprüchen, aber nicht an Mahnungen zur Bruderliebe, zur Beständigkeit in der Glaubens- und Lebensgemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne, an Warnungen sich nicht irren und verführen zu lassen von Lüsten der Welt und falschen Brüdern. Die Zeit der ersten Begeisterung ist vorüber; dem Eifer und der Liebe fehlt der Schwung, in den das gewichtige Pendel der Hindernisse und Feindschaft versetzt. Es tritt nach der Reaktion des Bösen von außen her die verderblichere Reaktion des Bösen im Innern hervor: der Abfall ohne heftige Krise hat begonnen; die Energie des Bösen wie des Guten hat nachgelassen. Die erste Generation, die sich losgerissen von den Götzen und der Welt und inbrünstig Gott in Christo ergriffen hatte, ist todt; Schein- und Namenchristentum ist eingedrungen in die Gemeinden. Gläubige, wie Gajus, entfalten alle christlichen Tugenden (3. Joh. 5 u. 6), Greise mit christlicher Weisheit, Jünglinge mit kräftigem Streben (1 Joh. 2, 13. 14) sind erfreuliche Zeugnisse christlichen Lebens. Aber der Ehrgeiz macht sich breit, wie in dem Diotrephes (3 Joh. 9 und 10), die Lüste der Welt machen sich geltend (1 Joh. 2, 15—17), falsche Brüder treten auf und reißen nicht bloß sich, auch andere von der wahren Gemeinschaft (2, 18 ff.; 3, 7; 4, 1 ff.). Und was von der Welt eindringt, ist nicht sowohl judaistische Beschränktheit, als vielmehr heidnische Leichtfertigkeit.

3. Die Häresie, welche der Brief bekämpft, ist ein heidnischer Doketismus. Jesus ist der Christ, der Sohn Gottes! Jesus ist der im Fleisch gekommene Gottes Sohn! Das Bekenntnis hält der Brief von Anfang bis Ende in den verschiedensten Beziehungen als Panier, unter dem zu kämpfen und in dem zu siegen gewiß ist, hoch und fest und weist so auf den Doketismus, der noch nicht als System, aber doch als Richtung aufgetreten war, wie Cerinth, des Johannes Zeitgenosse, bezeugt. Dieser hielt ja Jesum für Josephs Sohn, mit dem sich bei der Taufe der Logos vereinigt, von dem er sich aber wieder nach dem Kreuzestode getrennt habe. Vergl. Dorner, Entwickelungsgeschichte I, 314 ff., Pressensé, Geschichte der 3 ersten Jahrhunderte II, S. 233 ff. v. Hofmann a. a. O. S. 368. Vergl. auch C. Flatt: variae de antichristis et pseudoprophetis in prima Jo. epistola notatis sententiae. Tub. 1809. Auf das Erkennen und die Erkenntnis dringt der Brief, der falschen spiritualistischen Gnosis gegenüber, welche bereits mit dem Doketismus begonnen und dem Ergismus des Judentums gegenüber die Philosophie in synkretistischer Weise hervortreten und statt des Erlösungswerks auf ethischem Wege eine sinnreiche Theorie auf intellektuellem Wege wirken ließ. — Dem heidnischen Dualismus gegenüber, der dem Doketismus zu Grunde liegt, indem er die Antinomie des Geistes und der Materie metaphysisch fixiert, weist der Brief in die Gegensätze des Lichts und der Finsternis, der Wahrheit und der Lüge, der Welt mit dem Argen und Gottes mit Seinem Sohne und Seinen Kindern, welche durchaus ethischer Natur sind und im Flusse eines ethischen Lebensprozesses, so daß das Widerstrebende überwunden, aufgelöst und verworfen wird, oder gerettet werden kann und soll. — Man findet noch nicht den Gnostizismus in seiner Blüte, nicht einmal den strengeren Doketismus, wie Lücke, Sander, Ewald, Thiersch meinen; man findet auch nicht mehr den von Paulus bekämpften Antinomismus, auch noch nicht den spätern Antinomismus der Gnostiker, wie Hilgenfeld annimmt. Auch nicht die leiseste Spur von Bekämpfung der Johannesjünger ist zu erkennen, die doch Paulus (Apostelg. 19, 1 ff.) in Ephesus gefunden, Johannes in seinem Evangelio (3, 22—36)

berücksichtigt haben kann, und die zu berücksichtigen in diesem Brief (5, 6. 8) die nächste Veranlassung gegeben war.

4. Eine andere Gliederung der Gemeinde als nach Lebensaltern, Hausvätern und Jünglingen (1 Joh. 2, 12—14) kennt der Brief nicht. Das aber hebt er bestimmt hervor, daß jeder die Salbung des Heiligen Geistes empfängt (1 Joh. 2, 20. 27); der Apostel bekennt mit seinen Lesern seine Sünde (1 Joh. 1, 8. 9), stellt sich nicht über seine Brüder und erkennt die unveräußerlichen Rechte des christlichen Volks, zu prüfen (1 Joh. 4, 1), wie dessen eigene Verantwortlichkeit dem Herrn gegenüber (1 Joh. 2, 28) an.

## § 7.

### Der Zweck und die Bedeutung des Briefs.

1. Den Zweck seines Schreibens spricht der Apostel zweimal bestimmt aus: 1, 4: *ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ᾖ πεπληρωμένη*, und 5, 13: *ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον*. Der Apostel hat schon Freude an dem Glauben der Gemeinde und an ihrem Besitz des ewigen Lebens; aber diese soll zunehmen, wachsen, bis sie vollkommen ist; die Gemeinde hat das ewige Leben, aber sie soll's wissen, dessen sich bewußt sein und darin sich bewähren. Aus dem vorhergehenden Paragraph ist das Nähere zu entnehmen über den Zweck des Briefs. Bei Christo, ohne den sie weder das ewige Leben, noch ein ungetrübtes und klares Bewußtsein dessen, was sie sind und haben, sich gewinnen und erhalten können, müssen sie bleiben; bei Christo begehrt Johannes seine Gemeinde zu erhalten, bei Ihm, der von Anfang her ist und als Richter wieder kommt, aber in der Knechtsgestalt Erlöser und Heiland geworden ist (1, 1. 3. 5—10; 2, 1—3. 22—28; 3, 1—6; 4, 1—6; 5, 1. 2. 18—20). Im Gehorsam gegen Gottes Gesetz und Gebot und in treuer Nachfolge Christi will er die Seinen immer fester gründen in der Gemeinschaft mit Gott und in der Teilnahme göttlichen Wesens als Gotteskinder (2, 3—11; 3, 4—18). In christlicher Demut vor dem Vater und dem Sohne wie der kirchlichen Gemeinschaft will er sie mit Mut erfüllen, allen stolzen Geistern und antichristlichen Mächten der Welt gegenüber; schüchtern, irgendwie die Wahrheit und Gottes Wort und sich selbst zu verletzen, sollen sie freimütig und unverzagt sein in Zuversicht zu Gott und im Kampfe mit der Welt und deren Lüsten oder deren Dräuen (2, 12—21; 4, 7—27). Deshalb sollen sie den Glauben nicht gering ansehen, als ginge eine Weltweisheit darüber, sondern ihn festhalten als den, der Christum mit dem ewigen Leben und dem Vater selbst ergreift und sich zueignet so, daß er in Ihn den Herrn des Lebens hinein verklärt (3, 1—3; 3, 23. 24; 5, 1—5). „So pflanzt Johannes wie Paulus in dem Momente, da das apostolische Zeitalter zu Ende geht, mit fester Hand das Kreuz vor der Kirche auf, als den hellen Leuchtturm, der ihr in allen Stürmen, die sie zu bestehen hat, Licht geben soll. Die Thorheit des Gekreuzigten soll für immer ihre Weisheit sein, und alle Anstrengungen der Irrlehre werden daran scheitern" (Pressensé, Geschichte der 3 ersten Jahrh. II, S. 234 ff.). Vergl. F. H. Kern, de primae Jo. epistolae consilio. Tub. 1830.

2. Zur Bedeutung unsers Briefs lohnt es wohl, darauf hinzuweisen, daß Schelling in seiner positiven Philosophie (s. Erdmann, Geschichte der Philos., Band II, S. 724) gesagt hat, der Keim, den Christus gelegt hat, entwickle sich in der Kirche, die ihre petrinisch-katholische und paulinisch-protestantische Zeit hinter, die johanneische Zeit vor sich hat. Auf dieses Wort haben viele hingewiesen; freilich bauten sie nicht an der Kirche der Zukunft, sondern verdarben vielmehr die Zukunft der Kirche. Die Grundidee des Christentums ist die Gottesgemeinschaft, und zwar die persönliche Gottesgemeinschaft. Hierin liegt die Quelle der Sittlichkeit, d. h. der Gottesgemäßheit. So sehen wir es schon aus der Bergpredigt. Gott ist der Heilige und Gott ist die Liebe, dieser Gott ist Quelle und Ziel und darum auch Norm alles unsers sittlichen Verhaltens. Dieser Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit, von Gottesgemeinschaft und Gottesgemäßheit ist der Grundgedanke des 1. Johannesbriefes. Es ist der gemeinsame Gedanke aller neutestamentlichen Briefe. Aber keiner behandelt ihn so absichtlich wie der 1. Brief des Johannes. Unsere Zeit ist wesentlich auf Ethisches gerichtet, so sehr, daß darum Antipathie gegen

das Dogma vorherrscht; sie will christlich sein, ohne kirchlich zu sein; aber das geht nicht.

## § 8.

### Abfassungszeit.

Drei Standpunkte sind einzunehmen zur Umschau in dem bereits beigebrachten, in den voranstehenden Paragraphen niedergelegten Material; diese sind der Brief an sich, der Verfasser, der Apostel Johannes, und die dem Brief verwandte Schrift, das Evangelium:

1. Vom Brief selbst aus ist zu beachten:

a) Es ist keine Zeit von Verfolgungen notiert, in der er geschrieben sei (§. 6, 1); er muß also vor der Zeit Trajans (98—117), ja vor dem Ende der Regierung Domitians, der bis 96 regierte, aber auch erst nach Neros Regierung und der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein, also zwischen 70 und 96 und eher gegen 90, als bald nach 70, da bei der Größe und Bedeutung dieser Katastrophe irgend eine Erinnerung an sie gar zu natürlich gewesen wäre, wenn nicht schon längere Zeit darüber würde vergangen sein. Aus 2, 18 wird ein chronologisches Datum nicht entnommen werden können; dazu ist ἐσχάτη ὥρα ein viel zu unbestimmter Ausdruck, wozu noch kommt, daß sein Kontext gar nicht auf äußere Ereignisse zu deuten ist, sondern sich nur auf innere Verwirrung durch antichristliche Häresien bezieht. Man darf deshalb nicht mit Düsterdieck (I, S. CIII) einen prophetischen Hinblick auf das bevorstehende Gericht über Jerusalem erkennen, sondern muß mit demselben die Beziehung dieser Stelle auf das Ende des jüdischen Staats, welche Grotius, Benson u. a. statuieren, entschieden abweisen.

b) Und das umsomehr, da nicht jüdische Widrigkeit, sondern heidnisches Verderben markiert ist; jene ist eben seit Jerusalems Zerstörung gebrochen.

c) Das Gemeindeleben mit seinem geordneten Verlaufe und langjährigen Bestande weist ebenfalls in die Zeit nach 70 (§. 6, 2).

d) Die Häresien weisen ebenfalls in die Zeit nach Jerusalems Zerstörung bis Ende des Jahrhunderts (§. 6, 3).

2. Der Apostel Johannes kann erst nach Pauli Tode 64 in diesen Gemeindekreis (§. 4, 1. 2) in Kleinasien eingetreten sein; bis etwa 60 war er in Jerusalem, von da an ist er nicht mehr in Jerusalem zu finden. (Gegen Ewald, Gesch. d. Volkes Israel VII. S. 202 ff.) Auch wird man nicht gegen die ganze Haltung der Epistel annehmen dürfen, daß er mit ihr als mit einem Hirtenbriefe seine Wirksamkeit in diesem Kreise begonnen habe. Vergl. Huther, S. 32 ff. Diese Ansicht ist zu modern für das kirchliche Altertum. Unter Domitian ward der Apostel nach Patmos verbannt, also vor 96, und starb nach 100 hochbetagt. Vergl. Lange zum Evangelium Johannis im Bibelwerk.

4. Das Evangelium ist jedenfalls früher als unser Brief geschrieben. Wenn es im Evangelium 20, 31 heißt: ταῦτα γέγραπται, ἵνα πιστεύσητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ, so wird das Glauben an Jesus den Christ und das Leben in Seinem Namen als Ziel in Aussicht genommen. Wenn es aber in unserer Schrift 1 Joh. 5, 13 heißt: ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν, ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, so ist nur das Wissen bezweckt bei den Gläubigen, die Glauben und ewiges Leben bereits haben. Demnach ist das Evangelium vor dem Brief geschrieben, und zwar so, daß die beiden nicht gleichzeitig geschrieben sein können, der Brief nicht Begleitschreiben zum Evangelium sein kann. So konnte Johannes nicht gleichzeitig an dieselben Leser geschrieben haben; in der Epistel ist erreicht, was im Evangelium erstrebt wird. v. Hofmann (a. a. O. 9. S. 367) läßt den Brief im Anschluß an eine andere Schrift („wohl das Evangelium") geschrieben sein. — Was Reuß (a. a. O. S. 218) als unbewiesen, Rothe (a. a. O. S. 2 f., vergl. übrigens S. 16) als luftige Annahme und Düsterdieck (1. S. LIX) als möglich hinstellt, daß der Brief später als das Evangelium geschrieben sei, muß als notwendig festgehalten werden und läßt sich auch dadurch erweisen, daß der Brief an sehr vielen Stellen eine prägnantere, kürzere Form für die im Evangelium explizierten Gedanken gibt. Man vergleiche:

| | | |
|---|---|---|
| 1 Joh. 2, | 2. mit | Ev. 11, 52. |
| 2, | 4. | 15, 10. |
| | 27. | 14, 26. |
| 3, | 8. | 8, 44. |
| | 13. | 15, 18. 19. |
| | 14. | 5, 24. |
| 3, | 22. | 9, 31; 16, 23. 26. |
| 4, | 6. | 8, 47. |
| | 16. | 3, 16. |
| 5, | 12. | 3, 36; 14, 6. |
| | 14. | 14, 13. 14. 16, 33. |

Es wird die kürzere Form in der Regel die spätere, reifere Form des Gedankens sein, wie im großen dafür der kleine Katechismus Luthers, der dem größern gefolgt ist, als die schwierigste Gabe, ein glänzendes Zeugnis gibt. Aber man wird doch die Umstände, unter denen geschrieben, und die Verhältnisse, die ins Auge zu fassen waren, nicht unbeachtet lassen dürfen. Daher ist jedenfalls der Vergleich des Eingangs der Epistel mit dem Anfang des Prologs hier nicht passend, weil der Apostel dort im Monolog, hier aber ebenso sehr in lebhafter Freude an dem Herrn als in zärtlicher Fürsorge für seine Gemeinde beginnt. Und der Ausdruck *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* Joh. 1, 14 ist dem Ausdruck: *Ἰησοῦς χριστὸς ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς* gegenüber nicht der bestimmtere und daher spätere zu nennen, da dieser vielmehr um der Häresie willen, die zu bekämpfen war, gewählt und festgehalten ist (gegen Huther).

4. Alles zusammen genommen, wird man auf die Zeit um das Jahr 90 als die Abfassungszeit unsers Briefs gewiesen, wie auch Ewald (Die johann. Schriften I, S. 471) annimmt. Mit Hilgenfeld aber, der das Evangelium ins Jahr 150 setzt, den Brief vorher 125—150 geschrieben sein zu lassen, ist unmöglich, wenn man ihn nicht zur pseudoepigraphischen Litteratur mit den Tübingern rechnet. Ein gediegener englischer Exeget (Westcott s. u.) bestimmt den Brief seiner Abfassungszeit und geschichtlichen Bedeutung nach „als die wahrscheinlich späteste Kundgebung des offenbarenden Gottesgeistes und zugleich als abschließende Deutung (final interpretation) der ganzen vorhergegangenen Reihe göttlicher Offenbarungen im Neuen Testament.“ — Vergl. auch Riemens a. a. O. S. 34 ff.

## § 9.

### Abfassungsort.

Derselbe ist nicht bekannt und nicht zu bestimmen. Einige nehmen Ephesus an; so nach einer alten, nicht einmal den Namen einer Tradition verdienenden Vermutung in einigen Unterschriften bei Mill, Wetstein, Griesbach, Matthäi. Das nimmt auch Bengel mit der Bemerkung an: non videtur peregre misisse, sed coram impertiisse auditoribus. So auch v. Hofmann, Huther. — Hug, Grotius, Ebrard, Haupt lassen den Brief mit dem Evangelium in Patmos geschrieben sein; der erstere mit Berufung auf 2 Joh. 12 und 3 Joh. 13, als ob da ein Mangel an Schreibmaterialien bemerkt sei, der auf die Verbannung hinwiese; der letztere, weil das Fehlen jedes Grußes sich nur erkläre, wenn der Brief aus Patmos geschrieben sei, wo der Apostel keine Gemeinde um sich hatte, als ob das sich nicht gerade dadurch erkläre, daß der Apostel von Ephesus aus an Gemeinden schreibt, zu denen die zu Ephesus mit gehörte. Doch weist auch die ältere Tradition auf Ephesus als Abfassungsort des Evangeliums. S. Lange zum Bibelwerk IV, S. 33. cf. Steitz, Die Tradition von der Wirksamkeit des Ap. Joh. in Ephesus. Stud. und Krit. 1868. III. 487 ff.

## § 10.

### Litteratur des Briefs.

Zu vergleichen ist und verglichen zu werden verdient bei Lücke der Abschnitt: die Hauptmomente aus der Geschichte der Auslegung des 1. johann. Briefs.

Von den Erklärungsschriften der griechischen Kirchenväter sind einige (Diodorus von Tarsus, Chrys.) gänzlich, andere bis auf geringe (Clemens von Alexandrien) oder auf nicht ganz unbedeutende (Didymus von Alexandrien) Fragmente verloren gegangen. — Erhalten sind die Catenen des Oekumenius und Theophylakt und zwei Scholiasten.

Von lateinischen Vätern haben wir die expositio Augustins und die des Beda.

Aus der Reformationszeit sind neben Erasmus annotationes in novum testamentum zwei Auslegungen Luthers (Werke

ed. Walch. IX. 909—1079 und 1080—1252), Calvins und Bezas Kommentare, eine von Megander nachgeschriebene und unter dem Namen expositio edierte Vorlesung Zwinglis und Bullingers brevis et catholica expositio zu bemerken.

Neben dem Lutheraner A. Calovius ist der Arminianer Hugo Grotius zu nennen. Sehr beachtlich ist wie immer Bengel in seinem gnomon. Am Ende des 18. Jahrhunderts erschienen: S. F. Nath. Morus, praelectiones in tres Jo. epp. Lips. 1786, und E. F. C. Oertel, Johannis drei Briefe hebraismenfrei übersetzt und philosophisch erklärt. Frankfurt. 1795.

In neuerer Zeit vor allem Sander (Elberfeld 1851) und Lücke, dessen Kommentar die 3. Aufl. 1856 erlebt hat, und de Wette, dessen Handbuch Brückner in mehreren Punkten glücklich gebessert hat. Ebrard hat für Olshausens biblischen Kommentar die Briefe Johannis bearbeitet. Ausgezeichnet ist Düsterdieck, Die drei johanneischen Briefe, 2 Bände, Göttingen 1852 bis 1854. — Sehr gut gearbeitet ist Huthers Kommentar in Meyers kritisch-exegetischem Handbuch. 4. Aufl. 1880. Interessant ist Ewald, die johann. Schriften 2 Bde. 1861. 1862. Jelf, the first epistle of St. John. London. Longmans 1877. — B. F. Westcott, The Epistles of St. John. The Greek Text with Notes and Essays. London. Macmillan 1884.

Der praktischen Exegese dienen, nach Speners Erklärung von 1699, Romani Tellers (Archidiakonus zu St. Nicolai in Leipzig) Erklärung der ersten Epistel St. Johannis in 206 Predigten. 1709. Semler, paraphrasis. Riga 1792. Steinhofer, Der 1. Brief Johannis 1762, Hamburg 1848. Rickli, Johannis 1. Brief erklärt und angewendet in Predigten, Luzern 1828. Johannsen, Predigten über den 1. Brief des Johannes, Altona 1838. K. Braune, Die Briefe des Johannes, Grimma 1847. A. Neander, Der 1. Brief Johannis praktisch erläutert, Berlin 1851. Wolf, Praktischer Kommentar zum 1. Briefe Johannis in kirchlichen Katechisationen, Leipzig 1851. Heubner, Praktische Erklärung des N. T., Bd. 4, S. 378—440. Besser, Bibelstunden, Bd. 5: Die Briefe St. Johannis, 3. Auflage, 1862. H. Biedebantt, Der 1. Brief St. Johannes des Evangelisten, 15 Betrachtungen für die Gemeinde, 2. Abdruck, 1868. Bunsen, Bibelwerl. Neues Testam. 1868. R. Rothe, Entwürfe zu den Abendandachten. Bd. 2. herausgegeben von C. Palmié, 1877. S. 3—95. Derselbe, Der 1. Brief Johannis, prakt. erklärt. Aus R. Rothes Nachlaß herausgegeben von D. K. Mühlhäuser. Wittenberg, Kölling. 1878. — Vilmar, Collegium biblicum. Des Neuen Testamentes 2. Teil. S. 508—516. Gütersloh. 1880. — Grau, Bibelwerk für die Gemeinde. N. T. 2. Bd. Bielefeld. Velhagen u. Klasing 1880. S. 689—723 (ausgelegt v. G. Behrmann). — Dächsel, Bibelwerk. N. T. 2. Hälfte. 1881. Leipzig. Naumann. S. 781 bis 840. — O. Gerlach, d. N. T. 6. Bd. — C. A. Wolf, ein exeget. und prakt. Komm. zu den 3 Briefen Johannis. Leipzig 1881. — Summarien, Die Würtemberger. Neu herausgegeben. 2. Auflage. VI, 2. Gütersloh. 1882.

Zum Lehrbegriffe: Schmid, Biblische Theologie zum N. T. 1853, Bd. 2, S. 359 ff. B. Weiß, Der johanneische Lehrbegriff in seinen Grundzügen, Berlin 1862. — Desselben Lehrbuch der biblischen Theologie des N. T. 4. Auflage 1884. — Erich Haupt, Der 1. Brief des Johannes. Ein Beitrag zur biblischen Theologie. Kolberg. Jancke. 1870. — Huther über ζωή und πιστεύειν in den Joh. Schriften. Theolog. Jahrbücher XVII. Heft 1. (1872). — Ed. Reuß, la théologie Johannique Paris 1879. Les épitres Johanniques S. 355—403. — A. Herm. Francke, Das Alte Testament bei Johannes. Ein Beitrag zur Erklärung und Beurteilung der johann. Schriften. Göttingen 1885. Vandenhöck und Ruprecht. — Rühmend muß hier noch hervorgehoben werden: Riemens, de Beteekenis van den eersten Brief van Johannes. Utrecht. 1869. Hoofdstuk II.

# Der erste Brief des Apostels Johannes.

(*Ιωαννου* (B. *ανου*) *α* in AB. *Ιωαννου επιστολη α* cod. Sin. u. a.)

## I. Der Eingang.

Gegenstand und Zweck der apostolischen Verkündigung (1—3). Zweck des Briefs (4).

1 Was war von Anfang an, was wir gehört haben, was wir mit unsern Augen
gesehen haben, was wir beschauten und unsre Hände betasteten, von dem Worte des
2 Lebens — *und das Leben ward offenbar, und wir haben gesehen und bezeugen und ver-
kündigen euch das ewige Leben, als welches es war bei dem Vater und ward uns offenbar.
3 — *Was wir gesehen und gehört haben, verkündigen [1]) wir auch euch, damit auch ihr
Gemeinschaft habet mit uns; und unsere Gemeinschaft [2]) ist doch mit dem Vater und mit
4 seinem Sohne Jesus Christus. *Und dieses schreiben wir [3]), damit unsere [4]) Freude
erfüllt werde.

### Exegetische Erläuterungen.

1. Der Eingang V. 1—4 bezeichnet ebenso lebhaft als bestimmt den Gegenstand und Zweck der apostolischen Verkündigung und dieses Sendschreibens. — Die Verwandtschaft dieses Eingangs mit dem Prolog im johanneischen Evangelium ist unverkennbar:

| Evangelium: | Erster Brief: |
|---|---|
| V. 1: Im Anfang (*ἐν ἀρχῇ*) war das Wort. | V. 1: Was war von Anfang an (*ἀπ' ἀρχῆς*). |
| = 1. 2: Und es war bei Gott (*πρὸς τὸν θεὸν*). | = 2: Welches (das Leben) bei Gott (*πρὸς τὸν πατέρα*) war. |
| = 1—4: Das Wort (*λόγος*) in Ihm war das Leben (*ζωη*). | = 1: Das Wort des Lebens (*τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*) |
| = 4. 5: Das Leben war das Licht der Menschen und das Licht scheint (*φαίνει*). | = 2: Das Leben ward offenbar, ist erschienen (*ἐφανερώθη*). |
| V. 9: Er war das wahrhaftige Licht, das jeden Menschen erleuchtet, in die Welt gekommen. | |
| = 14: Wir schauten (*ἐθεασάμεθα*) Seine Herrlichkeit. | V. 1. 2: Was wir mit unsern Augen gesehen haben, was wir beschauten (*ἐθεασάμεθα*). |

Ebenso unverkennbar ist aber auch der Unterschied beider Eingänge: der Prolog des Evangeliums ist ein Monolog, ein Zeugnis und Bekenntnis, dabei der Apostel sinnend, wie ein Adler über allem Sturm des Lebens, ruhig schwebt und schaut; der Eingang unsers Briefes ist dagegen in großer Bewegung unter den Eindrücken des selig Erlebten und der Gegenwart in innigster Teilnahme und Fürsorge für die Empfänger geschrieben, eine beredte Ansprache, andringend und bewegend.

[1]) V. 3: *καὶ ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν* hat Cod. Sinait. Das erste *καὶ* findet sich auch bei Theophylakt und Vulgata (nach cod. amiatinus); es mag aus V. 2 herübergenommen sein. Das zweite *καὶ* hat auch A. B. C. Im Cod. Sinait. ist vor diesem zweiten *καὶ* ein radiertes *ι*, als hätte gleich *ἵνα καὶ ὑμεῖς* folgen sollen; es scheint daher *καὶ ὑμῖν* gerade mit Fleiß hinzugeschrieben zu sein.

[2]) V. 3: Nach *ἡμετέρα* hat Cod. Sinait. *ὑμῶν*, aber auch eine Mißbilligung in margine.

[3]) V. 4: *ἡμεῖς* ohne *ὑμῖν* Sin. B. P. Bei A zeigt sich die Korrektur *ὑμῖν*, die dann in C. K. L. übergegangen ist.

[4]) *ἡμῶν* Sinait. B. L.; *ὑμῶν* A. C. K. P. Vulgata: gaudium nostrum mit der Variante ut gaudeatis et gaudium nostrum sit plenum. *ὑμῶν* ist weniger gut bezeugt, *ἡμῶν* ist lectio difficilior; die vorhergehenden *ἡμεῖς*, *ἡμῶν*, *μεθ' ἡμῶν* und *ἡμετέρα* erklären das hier sehr auffällige *ἡμῶν* nicht hinreichend, am allerwenigsten in den besten Handschriften.

Formell weicht dieser Eingang ab von der Weise der Eingänge fast aller neutestamentlichen Briefe und hat nur Ähnlichkeit mit dem Eingang des Briefs an die Hebräer: es fehlt der Name des Verfassers, eine Bezeichnung der Empfänger, der Gruß. Allein selbst bei dem 2. und 3. Briefe, die doch an einzelne Personen gerichtet und deren Namen oder Bezeichnung angegeben sind, ist auch des Verfassers Name nicht angegeben, nur sein Stand, (ὁ πρεσβύτερος). Johannes liebt es eben wie im Evangelium (1, 35 vergl. 41; 13, 23; 18, 15; 19, 26; 20, 3; 21, 20; so in den Briefen sich selber nicht zu nennen. Ob er sich auch nicht nennt, der apostolische Stand und Beruf des Verfassers ist genau bezeichnet. Und wenn auch die Empfänger nicht einmal bezeichnet sind, die Beziehung zu ihnen tritt stark genug hervor, so daß man sagen muß, es ist nicht bloß für sie, sondern an sie geschrieben. Selbst der Gruß (χαίρειν) dürfte im 4. Verse angedeutet sein.

2. Der Satzbau V. 1—3 ist infolge lebhafter Bewegung nicht ganz einfach; er ist mehrfach unterbrochen, hat auch verschiedene Auffassung erfahren. Das Grundwort, das verbum finitum, ist jedenfalls ἀπαγγέλλομεν V. 3. Es hat ganz richtig um der Deutlichkeit willen seine Stellung in der Mitte zwischen dem Objekte der Verkündigung und dem Zwecke derselben erhalten. Der Zweck wird einfach und bestimmt angefügt: ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν. Bei der Bezeichnung des Objekts ringt Johannes mit den Ausdrücken. In zwei Satzreihen hebt es der Apostel hervor; zuerst ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς — ἐψηλάφησαν, dann V. 1. 2: περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς — ἐφανερώθη ἡμῖν. Es wird zuerst in seiner Bedeutung und in seinem Wesen V. 1: ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, und beim zweiten Anlauf V. 1: περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς, V. 2: ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα, und dann in seiner Erscheinung V. 1: ὃ ἑωράκαμεν — ἐψηλάφησαν — V. 2: ἐφανερώθη — ἡμῖν, oder zuerst in seiner geheimnisvollen Erhabenheit und Fülle und dann in den mannigfachen innigen Beziehungen markiert, in denen es zu dem Johannes und seinen Genossen stand und steht. Indem der Apostel das Objekt der apostolischen Verkündigung nach der ersten Reihe von relativischen Sätzen mit περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς scharf bezeichnet, gibt ihm der genitivische Zusatz ζωῆς Veranlassung zu einer Parenthese V. 2, die erst mit ἐφανερώθη ἡμῖν abschließt und sich nicht auflösen oder zerreißen läßt. Dadurch ist er genötigt, den durch die längere Parenthese unterbrochenen Satz an das Frühere anzuknüpfen und mit ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν geschieht das so, daß derselbe, wie er relativisch begonnen, nun auch nach bestimmter Fixierung des Objekts in περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς wieder relativisch abschließt. Es ist daher keine Periode mit Vorder- und Nachsatz, sondern ein einfacher, sehr erweiterter und durch größere Parenthesen unterbrochener Satz, dessen Bau aber klar genug ist und andre Auffassung nicht zuläßt. Ein Anakoluth liegt hier nicht vor, da Johannes Objektsakkusative und περὶ τοῦ λόγου, also zwei entsprechende Konstruktionen verbindet, nicht aber die angefangne Konstruktion verläßt; er kommt nach der Einschaltung V. 2 ja wieder auf ὅ zurück. S. Winer, Gramm. 7. Aufl. S. 527.

3. Das Objekt der Verkündigung. V. 1 bis 3ª. — a) Die erste Satzreihe V. 1. **Was war von Anfang an.** Der Anfang erinnert an Joh. 1, 1: Im Anfang war das Wort, 1 Mos. 1, 1: Im Anfang schuf Gott. Es ist nicht der Moment, da geschaffen worden ist, sondern das rein ewige Sein bis zum Beginne der Welt und ihrer Geschichte. Das Wort ἀρχή ist stets nur aus dem Kontext näher zu bestimmen. So 1 Joh. 2, 7: ihr hattet von Anfang an, d. i. seit ihr Christen seid; 3, 8: der Teufel sündigt von Anfang an, d. i. seit er Teufel ist, und das ist gleich nach dem Beginn der Schöpfung geschehen; 2, 13. 14: ihr habt erkannt den, der von Anfang an ist, d. i. von Ewigkeit, nämlich Jesus Christus. Der Anfang des Teufels (3, 8) liegt gleich nach der Schöpfung, der Anfang des Glaubens (2, 7) in dem eignen Leben der Leser, der Anfang hier und 2, 13 — in der Ewigkeit vor Schöpfung der Welt. Es erklärt sich aus dem parallelen Satz V. 2: ἦν πρὸς τὸν πατέρα. Dem Sinne nach entspricht's daher dem πρὸ πάντων (Kol. 1, 17), πρὸ καταβολῆς κόσμου (Eph. 1, 4), dem πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι (Joh. 17, 5), oder dem ἀπὸ τῶν αἰώνων (Eph. 3, 9; Kol. 1, 26). Aber ἀπό ist nicht gleich πρό, und ἀπ' ἀρχῆς nicht gleich ἐν ἀρχῇ (Joh. 1, 1). Der Eine, den der Apostel im Sinne hat, Er war also, ehe die Welt war, und war, ehe Er erschien, in die Geschichte eintrat. Der Apostel schaut von seinen Erlebnissen aus zurück bis in die Ewigkeit, von da her Er gekommen ist; über Jahrtausende läßt der Apostel seine Blicke vom Anfang her bis in die Zeit seiner eignen Erlebnisse schweifen. So wenig der Sohn Gottes ward, als Er Mensch ward, eben so wenig ward Er, als die Welt entstand, diese ihren Anfang nahm. Es ist also nicht an das μυστήριον θεοῦ (Theophylakt, Oekumenius), auch nicht

an das Evangelium Jesu Christi (Sozin) oder res a deo destinatae (Grotius) zu denken. Die Bezeichnung Jesu Christi durch das Neutrum ὅ läßt sich am einfachsten dadurch erklären, daß der Apostel in der geheimnisvollen Erhabenheit und Fülle innerer Herrlichkeit, welche erst bei der endlichen Offenbarung in der Wiederkunft völlig erkannt wird (3, 2: καθώς ἐστιν) die Person, welche er meint, zugleich als Prinzip der Welt und ihrer Geschichte anschaut. Ähnlich geht bei Paulus τὸ κατέχον (2 Thess. 2, 6) dem ὁ κατέχων vorher. Ähnlich ist noch Luk. 1, 35; Joh. 3, 6; 6, 37; Ebr. 7, 7; 1 Kor. 1, 27 f.; Kol. 1, 16; 1 Joh. 5, 4. Es handelt sich also nicht um ein Abstraktum, das Leben, da Christus dieses und „nicht bloß ein lebendiges Individuum" sei (Huther mit Berufung auf Joh. 14, 6), auch nicht um eine Verbindung der Person Jesu und Seiner Geschichte wie Seiner Lehre (Erdmann, Lücke, Ebrard), auch nicht um Zusammenfassung des vorweltlichen Seins und des geschichtlichen Erscheinens (Düsterdieck), auch nicht um bloße Bezeichnung des Gegenstandes der apostolischen Verkündigung (Hofmann), auch nicht um „das, was das ewige Wesen des Sohnes ausgemacht hat" (Weiß) oder als ob „die Verkündigung des Apostels in diesem Brief nicht dieser Person an sich gälte, sondern nur einer Qualität derselben, dem Leben, das in ihr ist und aus ihr fließt" (Haupt). — Was wir **gehört — gesehen — beschauten — betasteten** ist eine Gradation von unten nach oben: hören ist die unterste Stufe der Klimax; es fällt aus gewisser Ferne ins Ohr, vielleicht ungesucht; gesehen wird mit besonderm Nachdruck verstärkt durch **mit unsern Augen** (kein Pleonasmus, s. Winer, Gramm. 7. Aufl. S. 564); auch ins Auge fällt es unwillkürlich, aber es ist schon die beginnende Selbstthätigkeit markiert; beschauen hebt diese mit dem Nebenbegriff des Verweilens hervor; **unsre Hände** betasten bezeichnet den nächsten und unmittelbarsten Verkehr. Natürlich geht der Apostel mit dem was wir gehört haben von dem ewigen Sein Jesu Christi zu dessen historischem Erscheinen. Er gibt sich zuerst und am natürlichsten im Wort zu erkennen. Nicht was er von ihm gehört, im alttestamentlichen Wort, in den Weissagungen bis auf den Täufer Johannes, sondern daß er Ihn selber gehört. Ὅ kann doch kein andres Subjekt sein, als im ersten Gliede; für alle Satzglieder ist dasselbe Wort, ὅ, dasselbe Objekt; verschieden sind nur die Wahrnehmungen, die Offenbarungsweisen. Der Apostel hat nicht nur Worte des Mundes, Reden aus Menschenmund gehört, sondern in eben diesen Menschenworten und durch sie den Sprechenden selber; nicht des Apostels Ohr, sondern er selber hat gehört, seine Seele, freilich durch das Ohr mit seinem Gehör. — Gesehen hat er, wie er sagt, um seine Ohren- und Augenzeugenschaft nachdrücklich hervorzuheben, mit eignen Augen die Knechtsgestalt, den Menschensohn, aber doch, was darin lebte, daraus hervorleuchtete in Blick, Miene, Geberde, Bewegung; also die Seele des Johannes sah mit Leibesaugen hinein in das Wesen des erschienenen, Mensch gewordenen λόγος (Joh. 1, 14). Also wieder dasselbe Objekt. Sagt Er selber ja: Wer mich gesehen, hat den Vater gesehen (Joh. 14, 9 vergl. mit 12, 45). — Was wir beschauten (ἐθεασάμεθα) — betasteten (ἐψηλάφησαν) — sind Aoriste, nicht Perfekta, wie eben zuvor (ἀκηκόαμεν-ἑωράκαμεν). Dieser Wechsel der Tempora ist nicht Willkür, nicht Ungenauigkeit, sondern Absicht und Weisheit. Gehört und gesehen hat der Apostel in einzelnen Momenten; das sind abgeschlossene Akte, Thatsachen mit ihrer Nachwirkung; nun aber will er mit den Aoristen in die Vergangenheit als eine verlaufende Gegenwart weisen, wie er thatsächlich immer wieder in unmittelbarster Nähe und lebhafter Selbstthätigkeit mit Ihm verkehrt hat. Jene zwei Verba, hören und sehen, markieren mehr die unwillkürlichen Wahrnehmungen, diese andern zwei, beschauen und betasten die absichtlichen, um der Wirklichkeit und des Wesens gewiß zu werden (Huther). Beschaut wurde nur der Mensch Jesus, und betastet wurde nur sein Leib, aber durch alle Sinnlichkeit hindurch ward der Gottessohn erkannt und gefühlt, Seine Gottesherrlichkeit empfunden und erfahren. Also immer wieder dasselbe Objekt. Mit dem Beschauen erinnert Johannes an Joh. 1, 14: Das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns, und wir sahen (ἐθεασάμεθα) Seine Herrlichkeit, Seine Glorie. Das Betasten knüpft an das Wort des Auferstandenen (Luk. 24, 39 f.): Seht meine Hände und meine Füße, daß ich es bin; fühlet mich (ψηλαφήσατέ με), und sehet, daß ein Geist nicht Fleisch und Knochen hat, wie ihr sehet, daß ich habe. Vergl. Joh. 20, 27. Johannes, der an seiner Brust lag, Joh. 13, 23: ἐν τῷ κόλπῳ, Joh. 13, 25; 21, 20: ἐπὶ τὸ στῆθος, bezeichnet damit den innigsten Verkehr mit Händereichen und Küssen und dergl., wodurch die wirkliche Menschheit und Leiblichkeit als unzweifelhaft hervorgehoben wird. „Hat Er sich doch von Mördern geduldig angreifen lassen; warum nicht von denen, die Ihn lieben", (Pfenniger). So markiert der Apostel zweierlei, die Fülle der Wahrnehmungen, die

er gemacht und die Verbürgtheit derselben. Luther sagt mit Recht: „Er häufet die Worte und macht damit die Sache groß und wichtig. Wir haben, spricht er, mit allem Fleiß und genau beschaut und betrachtet; wir sind nicht betrogen worden, sondern sind gewiß, daß es kein Blendwerk gewesen ist. Dieses sagt er darum, daß er seine Zuhörer der Sache gewiß machen will." So ist beides, die Herrlichkeit des Erschienenen, welche schwer zu fassen, und die Verbürgtheit des Zeugnisses, worauf viel ankommt, gerade um des Gegenstandes willen, in lebhafter Rede markiert. — b) Die zweite Satzreihe V. 1—3a. **Vom Wort des Lebens,** *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*, ist weder ein selbständiger appositioneller Zusatz zu den voranstehenden Objektsbezeichnungen, wie Huther annimmt, noch von dem letzten Zeitworte *ἐψηλάφησαν* abhängig (Erasmus u. a.), oder gar von *ἦν ἀπ' ἀρχῆς* (S. G. Lange: Was sich mit dem Worte des Lebens von Anfang an zugetragen!). Es ist ein neuer, der relativischen Satzreihe in der Sache paralleler Satzanfang (Düsterdieck), der in *ἀπαγγέλλομεν* mit jener zu Ende kommt. *ὁ λόγος τῆς ζωῆς*, mag der Gen. *τῆς ζωῆς* die Qualität (Sozin, Grotius), wie *ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς* Joh. 6, 35, *τὸ φῶς τῆς ζωῆς* Joh. 8, 12, oder das Objekt (Luther, Düsterdieck) bezeichnen, wie *ὁ λόγος ὁ τ. σταυροῦ* 1. Kor. 1, 18, tritt in Gegensatz zu einem *λόγος τοῦ θανάτου*, wie die *διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμματι* (2. Kor. 3, 7. 8), wie das Evangelium zu dem Gesetz, wie N. T. zu A. T., wie die Gerechtigkeit *ἐκ πίστεως* zu der Gerechtigkeit *ἐκ τοῦ νόμου* (Röm. 10, 5. 6). Daß *ὁ λόγος τῆς ζωῆς* und nicht nur *ἡ ζωή* der Gegenstand der apostolischen Verkündigung ist und die Person des eingeborenen Sohnes Gottes durchschimmern läßt, ist unbestreitbar; daß *ὁ λόγος* strikt im Sinne von Joh. 1, 1 ff. zu fassen ist, bestreitbar. Man vergl. zu dem sogen. Johann. Logos die 2. Auflage dieser Schrift; ferner Weizsäcker, Die johanneische Logoslehre, deutsche Jahrbücher 1862, S. 619—708. — Röhricht, Zur johanneischen Logoslehre. Stud. und Krit. 1868, II. 299 ff. 1871, III. 503 ff. — M. Heintze, die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie, 1872. — Mylius, Der fleischgewordene Logos, 1883. — Böhl, Die Inkarnation des göttlichen Wortes. Wien, 1883. — V. 2: **Und das Leben ward offenbar.** *Καί* ist lebhafter Anschluß einer Erläuterung, durch welche eine Parenthese eingeschoben und der Satz unterbrochen wird; *ἐφανερώθη* erinnert an Joh. 1, 4. 5: Und das Leben war das Licht und das Licht scheinet (*φαίνει*) in der Finsternis. Das Leben erschien, ward offenbar, das, was wahrhaft Leben ist. Durchschlagend für die Auffassung dieser Stelle ist Joh. 14, 6: *ἐγώ εἰμι ... ἡ ζωή*, während Christus nie sich *ὁ λόγος* nennt. **Und wir haben gesehen — zeugen — verkündigen** (*ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν*). Gegensatz von Joh. 1, 5: Und die Finsternis hat (Luther: haben) es nicht begriffen. Die Klimax ist: *ἑωράκαμεν* im Anschluß an *ἐφανερώθη*, er war Zuschauer, aber hat nicht vergeblich gesehen, sondern ist Zeuge geworden im Verkehr mit dem Offenbargewordenen; als solcher faßt er das Sichtbargewordene, die Akte und Thatsachen, die er erlebt, ins Auge und ins Wort rein objektiv, ohne Rücksicht auf Zuhörer und deren Bedürfnisse wie Verhältnisse, aber im Interesse der Sache und für sie. Dabei bleibt's nicht; er verkündigt nun auch, was er gesehen: er expliziert und appliziert zugleich, legt die in dem Erfahrnen und Erlebten zusammengefaßten Gedanken und Thaten in ihrer Fülle auseinander mit besonderem Interesse an den Zuhörern. Das Objektive wird subjektiv vermittelt. So gedenkt er mit lebhafter Freude der seligen Erscheinung und kann es nicht lassen zu zeugen für sich und zu verkündigen für andere, daß sie auch solche Erfahrung machen. *Ἀπαγγέλλειν* ist = *καταγγέλλειν* Apostelg. 17, 23 und *κηρύσσειν* Röm. 10, 14 f.; vergl. Matth. 28, 8. 11; Apostelg. 26, 20. Öfter wird bei Johannes *ὁρᾶν* und *μαρτυρεῖν* mit einander verbunden, 1, 34; 3, 32; 19, 35; nur in der letzten Stelle, wie 15, 27, ohne Objekt, das freilich aus dem Zusammenhange leicht ersetzt wird. Objekt für die drei Verba ist **das ewige Leben** (Oekumenius, Lücke, Huther), nicht bloß für *ἀπαγγέλλειν* (Fritzsche, de Wette, Düsterdieck). Das Leben heißt ewig, *ἡ αἰώνιος*, weil es nicht erst einen Anfang in der Welt genommen, sondern der Welt selbst erst den Anfang gegeben hat und dem Leben, das in der Welt ist. Es ist das Leben überhaupt, darin alles Leben in der Welt Grund und Quell hat, physisches und ethisches Leben (Lücke zu Joh. 1, 4). Es war, ehe es erschien; es ward nicht etwa erst, da es erschien. Darum setzt der Apostel hinzu: *ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα*. Das Relativum *ἥτις* ist nicht gleich *ἥ*, sondern = ut quae, also ewiges Leben, als welches es war, das nämlich als solches war (*ἦν*) vor seiner Offenbarung und zwar zu dem Vater hin, nicht: bei, neben Ihm; es ist kein bloßes Nebeneinandersein, sondern ein Beieinandersein, ein mit einander in Verkehr stehen; es ist auf Ihn gerichtet, Ihm zugewendet, Ihm zustrebend und zuführend seiner eigensten Natur nach. Es ist

nicht im Vater, aber von Ihm her und daher zu Ihm hin. Hier ist von der ζωή gesagt, was Joh. 1, 1 vom λόγος; in Ihm ist ja solches Leben, in Ihm ist's auch offenbar geworden. Weil Johannes an das Leben, was in Wahrheit Leben ist, gedacht hat, hat er neutral beginnen können: ὅ ἦν ἀπ' ἀρχῆς; denn ohne die Welt, vor der Welt ist es da, bei Gott — **und ward uns offenbar.** Gerade ewiges Leben ist erschienen, eben jetzt, uns, den Aposteln, offenbar geworden. So wird die Parenthese wieder in den Anfang zurückgehend abgeschlossen. Um dieses Schlusses willen (ἐφανερώθη) nimmt Johannes mit nun vorangestelltem: **was wir gesehen und gehört haben** den unterbrochenen Satz wieder auf und zwar infolge der längern Unterbrechung, die mit περὶ τοῦ λόγου begonnene Satzreihe abbrechend, fallen lassend, und auf die erste Satzreihe zurückgreifend, kurz und bestimmt zusammenfassend. Das Objekt ist dasselbe, wie V. 1.

4. Das Subjekt der Verkündigung. V. 3. Über ἀπαγγέλλειν ist oben zu V. 2 das Nötige gesagt. **Verkündigen wir auch euch.** Das καὶ ὑμῖν stellt die Leser neben andere Gemeinden, denen die apostolische Verkündigung zu teil geworden. Deshalb wird mit der Pluralform in den Verben von V. 1 an und dem ἡμῖν V. 2 Johannes nicht etwa nur sich selbst nach Schriftstellerart gemeint, sondern sich und seine Brüder, die Jünger Jesu insbesondere und die Apostel gemeint haben; die Entgegenstellung von ἡμῖν und ὑμῖν ist ja nur Entgegenstellung von den ersten Christen, den unmittelbaren Jüngern des Herrn und den durch sie gewonnenen, oder der Apostel und der durch sie gestifteten Gemeinden. Johannes liebt es, sich mit der ganzen Christenheit zusammenzuschließen (1, 6—8; 2, 1. 28; 3, 1). Hier aber dürfte wohl anzunehmen sein, daß er nach Joh. 15, 27 sich mit den Aposteln zusammendenkt, da es sich um Verkündigung zur Bildung und Bewahrung von Christengemeinden handelt. Er steht eben nicht allein, sondern mit ihm haben alle Apostel gesehen, gehört, betastet und zeugen mit ihm.

5. Zweck der Verkündigung. V. 3b. **Damit auch ihr Gemeinschaft habet mit uns.** Das auch, καὶ vor ὑμεῖς nach dem καὶ ὑμῖν vorher markiert sehr stark, daß der Zweck der apostolischen Verkündigung bei allen Aposteln, bei allen Gemeinden, stets und überall derselbe ist: Einheit, Gemeinschaft. Gemeinschaft mit uns ist nicht gleich Gemeinschaft wie wir, gleich uns, mit dem Vater und dem Sohne (Sozin, Episcopius, Bengel). Dagegen ist schon die Wortstellung. Sondern es ist Gemeinschaft mit uns, die kirchliche Gemeinschaft der Christen untereinander. Μετά (von μέσος, zwischen, unter) τινος bezeichnet den Kreis, in den man eintritt, also die Koexistenz, σύν τινι mehr den Anschluß, die Kohärenz (nach Krüger). Die Gemeinde der ersten Jünger, der Apostel, ist die Urgemeinde, in die man hineinzutreten hat, um teil zu haben: es reicht nicht aus, sich bloß anzuschließen. (Vergl. auch v. Hofmann zu Röm. 11, 13 ff.). Die Apostel sind und bleiben der Grund, auf den man sich zu stellen hat (Eph. 2, 20), die Vermittler, von denen man Handreichung annehmen muß (Eph. 4, 11. 12); sie bilden den Stamm, aus dem die Gemeinden wie Zweige hervorbrechen und wachsen. Die Gemeinden sollen alle (καί) in kirchlicher Gemeinschaft mit den Aposteln stehen. Ἔχητε ist nicht: erlanget (Fritzsche), oder auf Fortschritt zu deuten (a Lapide), sondern weist einfach auf dauernden Besitz, Beständigkeit — **und unsre Gemeinschaft ist doch mit dem Vater** u. s. w. Καί verbindet nicht mit dem vorhergehenden Satze so, daß nun auch der folgende von ἵνα abhänge (Luther: und unsre Gemeinschaft sei, auch Augustin, Calvin, Grotius, Ebrard, Haupt); es folgt ja nach κοινωνία noch δέ. Es ist also wohl von einer κοινωνία die Rede, wie im Vorhergehenden; daher καὶ ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα. Aber es ist diese Gemeinschaft doch eine andere, μετὰ τοῦ πατρός ꝛc. Mit dieser steht jene in einem gewissen Gegensatz; es muß über jene, in ihr zu dieser kommen; daher δέ. Ähnlich ist es Joh. 6, 51; 8, 16. 17; Matth. 16, 18; Mark. 4, 36; Luk. 2, 35; Winer S. 412. Buttmann, Gram. des neutestamentl. Sprchgbrchs. S. 312. Wir haben einen besondern Satz, in welchem ἐστί zu supplieren ist, der etwas Neues, Verschiedenes hinzufügt, als ob geschrieben wäre: καὶ ἡμεῖς ἔχομεν κοινωνίαν μετὰ τοῦ πατρὸς ꝛc., so daß sie nicht bloß mit den Aposteln, sondern mit dem Vater und dem Sohne Gemeinschaft haben. Der Gedanke selbst läßt auch nicht die ganz enge Verbindung mit ἵνα zu. Es ist nicht Zweck der apostolischen Verkündigung, mit dem Vater und dem Sohne zu verbinden; das ist Sache des Mittlers, Jesu des Christ. Die Apostel gehen auf kirchliche Gemeinschaft, und diese genügt, da in ihr die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne ist; es ist nicht erst aus der kirchlichen Gemeinschaft eine Gemeinschaft mit Gott in Christo zu schaffen; jene ist nicht ohne diese, und diese ist in jener; es wäre sonst die kirchliche keine kirchliche, apostolische, mit den Aposteln. Κοινωνία ist eine Gemeinschaft mit dem Vater und Sohn, so daß wir an Ihnen teil haben, persönlich

mit Ihnen verbunden sind, Sie in uns sind (Joh. 14, 23), wir in Ihnen, Ihr Leben unser Leben ist. V. 6. Hier wird nun neben dem Vater Sein Sohn Jesus Christus genannt; hiermit ist der Abschluß gefunden. Vergl. Joh. 17, 22—26.

6. Der Brief und dessen Ziel. V. 4. **Und dieses schreiben wir.** *Καί* knüpft nicht bloß an; es führt weiter, markiert den nächsten Fortschritt: die bezeichnete Gemeinschaft hilft zur Freude, wirkt in die Tiefe des Herzens. *Ταῦτα* ist nicht das Vorhergehende (Sander, Haupt), auch nicht das zunächst Folgende (Sozin), sondern der ganze Inhalt des Briefs (Lücke, de Wette, Düsterdieck, Huther, Ebrard). Johannes faßt eben den Brief mit seinem Inhalte als ein Aktenstück zu der mündlichen Verkündigung. *Γράφομεν.* Obwohl die persönliche Beziehung des Apostels zu den Lesern hier mehr hervortritt als in den vorangehenden Pluralen, ist es doch nicht nach Schriftstellerart statt des Singular. Johannes fährt unter dem Eindruck des Bewußtseins von der gemeinsamen apostolischen Verkündigung fort; er weiß, daß er mit den Aposteln allen übereinstimmt, und er wie sie, und sie wie er reden; er steht auch nicht allein, hat eben auch seine Gehilfen und Genossen wie Paulus (1 Kor. 1, 1: *Παῦλος καὶ Σωσθένης ὁ ἀδελφός.* 2 Kor. 1, 1; Kol. 1, 1; Philem. 1: *Παῦλος καὶ Τιμόθεος.* Phil. 1, 1: *Παῦλος καὶ Τιμόθεος δοῦλοι Ἰησ. Χρ.* 1 Thess. 1, 1; 2 Thess. 1, 1: *Παῦλος καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος*). Ist ja doch das Schreiben die andere, der mündlichen Verkündigung koordinierte Art der *μαρτυρία.* Bengel: Testimonium, genus; species duae: annuntiatio et scriptio; annuntiatio ponit fundamentum, scriptio superaedificat. Der Brief dient nur dem Auf- und Ausbau des in den Lesern schon vorhandenen Lebens (Düsterdieck). **Damit unsre Freude erfüllt werde.** *Ἵνα* markiert die Absicht des Schreibers, seinen Zweck. *Ἡ χαρὰ ἡμῶν* bestimmt der Kontext als die Freude der Apostel, die beim *γράφομεν* mitgedacht sind. Der Gegenstand der Freude sind die Gemeinden mit ihrer christlichen Entwickelung und kirchlichen Gestaltung. Vergl. Phil. 2, 2; 4, 1; 2 Kor. 2, 3; 1 Thess. 2, 20; 2 Joh. 12; 3 Joh. 4. Gaudium doctorum sit plenum, cum multos praedicando ad sanctae ecclesiae societatem perducant (Beda). Wenn nun der Apostel sagt: *ἡ πεπληρωμένη*, so setzt er die Freude an der Gemeinde, die im Christentum wächst, als daseiend, als gegeben voraus. Aber sie ist eben wie ein Weizenkorn, das wachsen muß, um völlig zu werden und bleibende Frucht zu bringen. Ohne Entwickelungsstufen, Entwickelungskrankheiten, Kämpfe, Gefahren geht's nicht ab; es geschieht nicht zauberisch, magisch, mit einem Schlag, mühelos. Die Apostel haben eben an den Gemeinden ihre Arbeit, um an ihnen ihre Freude zu haben. Der Ausspruch aus dem Munde des Apostels entspricht dem Ausspruch aus dem Munde des Herrn (Joh. 16, 24): *ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν* (Johannes sagt *ἡμῶν*) *ᾖ πεπληρωμένη.* Vergl. auch Joh. 15, 11. Es ist eine für die Apostel immer vollkommner werdende Freude, daß die Leser in der Gnade und Erkenntnis Christi wachsen. Das Gebet im Namen Jesu hat zum Gegenstand, das Streben der Apostel hat zum Ziel, ihre Freude hat zu ihrer selbst Erfüllung das Wachstum des Leibes Christi, der Kirche, die kirchliche Gemeinschaft der Christen untereinander und in dem Vater und in Seinem Sohne Jesus Christus. Wenn Augustin sagt: Gaudium plenum in ipsa societate, in ipsa caritate, in ipsa unitate (sc. Christi), und Luther: Principium hujus gaudii est quum incipimus credere; postea quum fides augescit meditando, docendo, studendo, tum fit plenum gaudium, so mag das an seinem Orte treffend sein; aber es darf hier nicht übersehen werden, was Christus sagt (Joh. 17, 13), daß er will, daß seine Freude vollkommen werde in den Seinen; auf diesem Wege sich vervollkommnender Freude wandelten die Apostel. Der Christ freut sich nicht isoliert seines Glaubens, seiner persönlichen Seligkeit, der Gesundheit seiner Seele. Seine Freude ist wie seine individuelle Wahrheitserkenntnis und Sittlichkeit generell bedingt. — Daß gerade die Freude (*χαρά*) und nicht der Friede von dem Apostel ins Auge gefaßt ist, mag seinen Grund darin haben, daß er beim Anfang des Briefs in Rücksicht auf die Empfänger den Gruß, *χαίρειν*, in Gedanken hat, welcher, abgesehen von des Claudius Lysias Brief an den Felix (Apostelg. 23, 26—30), nur in dem Schreiben der Apostel auf dem Konzil zu Jerusalem (Apostelg. 15, 23 und Jak. 1, 1) vorkommt.

### Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Über das Wort *ὁ λόγος* s. ob., S. 19. Es ist ganz dem Evangelium entsprechend, echt johanneisch, vom geschichtlichen Standpunkte aus (V. 1. 2. 3; vergl. Joh. 1, 14) auszugehen und zurückzuschließen auf das ewige Sein und Wesen und nun da gleichsam eine feste Stellung einnehmend den Erscheinungen und Wirkungen Christi in der Welt, der Zeit, unter den Menschen nachzusehen. Darum

beginnt der Apostel wie in seinem Evangelium mit der Präexistenz Christi (ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα). Er verliert sich nicht in die Genesis Christi, wie die Gnostiker mit ihren Theogonien, sondern hebt nur sein Wesen hervor als ζωὴ αἰώνιος in Beziehung zum Vater (πρὸς τὸν πατέρα). Ewiges, wahres, volles Leben ist nur des Sohnes Wesen, wie es des Vaters Wesen ist. Aber Er hat nicht etwa bloß als einen Besitz solch Leben in sich, wie Joh. 1, 4: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, sondern Er war selber ganz und gar Leben, ewiges Leben Sein Wesen (V. 2), von derselben Lebenssubstanz mit Gott dem Vater, mit demselben unzertrennlich verbunden, wenn auch persönlich unterschieden, nichts ist in Ihm, das nicht auch im Vater, aber Er ist selbständig, dem Vater zugewendet und zugehörig (πρὸς τὸν πατέρα).

2. Dreifach ist die Existenzweise Christi: vorweltlich oder vorzeitlich, irdisch-menschlich, verklärt. Jene hebt der Anfang des Briefs hervor: ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, die andere ist mit ἐφανερώθη markiert und mit der dritten zugleich in ὁ υἱὸς αὐτοῦ Ἰησοῦς Χριστός. Christus wird nicht erst Sohn Gottes, und es hat auch diese Bezeichnung nicht sowohl ethische als metaphysische Bedeutung. Nur wegen des seiner Person wesentlichen, ewigen und vorzeitlichen Verhältnisses zu Gott heißt und ist Er Gottes Sohn. (Gegen Ritschl, Herm. Schultz.)

3. Mit besonderm Nachdruck ist auf die Menschheit Christi hingewiesen mit dem ἀκούειν, ὁρᾶν, θεᾶσθαι, ψηλαφᾶν, V. 1. 2. 3. Er ist Menschenkindern hörbar, sichtbar, fühlbar geworden, der Menschensohn. Daß er den Jüngern ἐφανερώθη, ist nur durch seine menschliche Natur vermittelt, aber so, daß er wirklich σὰρξ ἐγένετο und ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν (Joh. 1, 14). Er ist vollkommener Mensch. Aber bei Johannes tritt die Menschwerdung nicht so sehr als Erniedrigung auf, wie bei den andern Aposteln, weil er in der Knechtsgestalt die Gottesherrlichkeit, in der menschlichen Erscheinungsform die göttlichen Wesenseigenschaften erkannte, deren Spuren mit besonderer Liebe aufsuchte und mit jubelnder Seele fand. Dem Johannes lag mehr am Herzen, was der Gottessohn mitbrachte, Sein ewiges Leben, das Er hatte in sich selbst, als was Er angenommen, Fleisch und Blut der Menschen. Er gibt mehr für die κρύψις als die κένωσις Zeugnis, aber auch mehr für das lutherische Ineinander des Göttlichen und Menschlichen in Christo. — Auch kann man hier Spuren der Transscendenz und Immanenz Gottes finden und nachweisen, und wie beides zugleich festzuhalten ist.

4. Christus ist für das Leben der Menschen und der Welt überhaupt ewiges Prinzip: Er ist Vermittler aller auf die Welt gerichteten Thätigkeit des Vaters. Was der Ebräerbrief meint mit φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, dasselbe liegt als Voraussetzung dem ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ζωὴ αἰώνιος, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα, κοινωνία μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, wie dem ἵνα — πεπληρωμένη zu Grunde. Johannes will mit seinem ἀπ' ἀρχῆς, das gegenüber dem ἐν ἀρχῇ (Joh. 1, 1), innerhalb des Anfangs, als einer bestimmten Sphäre und dem κατ' ἀρχὰς (Ebr. 1, 10), den Anfängen entlang, an den Anfängen hin, gebunden an eine, wenn auch längere Linie, mehr als ἐξ ἀρχῆς (Joh. 6, 64), aus dem Anfange heraus, als aus einer Quelle, auf einen geschichtlichen Verlauf nach dem Anfang hinweist, die in der Ewigkeit existente als die in der Zeit und dem geschichtlichen Verlauf präsente und wirkliche Potenz markieren. Freilich handelt es sich bei dem Apostel mehr um das Leben der Einzelnen, der Apostel, der Gemeinden, als der gesamten Welt. Was aber für den einzelnen Menschen, den Mikrokosmos, gilt, muß für die ganze Welt, den Makrokosmos, gelten. Für den Einzelnen würde Christus nicht Prinzip des Heils sein können, wenn Er es nicht für die Welt vermögend und bestimmt wäre. Weil Er bei der Schöpfung Mittler ist (Joh. 1, 3) für des Weltlebens Anfang, ist Er es natürlich auch bei der Erlösung für des Weltlebens Vollendung. Es bedarf die Erde keiner neuen Sonnen, und die Menschheit keines andern Heilands. Christi Wahrheit ist die einige und ewige für alle Völker und Zeiten. Christus ist nicht eine weltgeschichtliche Persönlichkeit, sondern der Lebendige, welcher die Schlüssel hat der Hölle und des Todes (Offenb. 1, 18).

5. Das Verhältnis von Kirchlichkeit und Christlichkeit, Kirchentum und Christentum wird V. 3 angedeutet. Denn ἡ κοινωνία μεθ' ἡμῶν, die Gemeinschaft der Gemeinden mit den Aposteln und untereinander ist eben Kirche, und κοινωνία μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ Wesen des Christentums. Johannes will aber nur kirchliche Gemeinschaft zur Förderung der Christlichkeit. So apostolisch es ist, daß die Gemeinden zu den Aposteln und ihrer Verkündigung halten und ohne Independentismus miteinander verbunden sind, so apostolisch ist es aber auch und allein, daß Basis und Ziel des Kirchlichen das Christliche ist.

An diesem ist jenes immer wieder zu messen und zu richten.

6. Die Kirche ist ein Ganzes, ein Organismus, der in der streitenden und triumphierenden Kirche Himmel und Erde, in der streitenden alle verschiedenen lokalen (καὶ ὑμῖν, καὶ ὑμεῖς V. 3) Gemeinden, wie die Gemeinden aller Jahrhunderte (ἀπαγγέλλομεν) durch das apostolische Predigtamt überhaupt in seiner fortwährenden Thätigkeit (Lücke) zusammenfaßt. Was Paulus (1 Kor. 3, 9—11. 16; Eph. 2, 20 f. coll. 1 Petr. 2, 5) von der Kirche als einem auf dem Eckstein, Christus, gegründeten Bau des Tempels Gottes, oder (Eph. 1, 22 f.; 5, 23; Kol. 1, 18) als einem Leibe, deß Haupt Christus ist, sagt, hat Johannes auch hier im Sinne, indem er mehr nach Joh. 15, 1 an ein Wachstum denkt, wo an dem von Christo gegründeten Stamme der Gemeinde von allen Seiten Gläubige wie Zweige hervorgekommen (Joh. 17, 20).

7. Die apostolische Verkündigung, ἀπαγγελία, hat selbsteigene Erfahrungen und Erlebnisse im Verkehr mit dem Erlöser zur Voraussetzung und die apostolische Schrift (γράφομεν) zur Begleitung. An ihr hat sich das aus der mündlichen Mitteilung Gewonnene oder Entnommene zu befestigen, zu richten, zu klären, zu vollenden. Für den Herrn und die Brüder kann nur wirken, wer mit Ihm gelebt im innigsten Verkehr, dem Er sich hingegeben hat, den Er an Sich genommen hat, so daß er nun nicht lassen kann zu reden von dem, was er gesehen und gehört hat (Apostelg. 4, 19. 20).

8. Freude ist des Christentums Wesen. Augustin conf. 10, 22: est enim gaudium, quod non datur impiis, sed iis tantum, qui te gratis colunt, quorum gaudium tu ipse es. Et ipsa est beata vita gaudere ad te, de te, propter te; ipsa est, et non est altera. Christi Wort und Leben ist des Christen Element, wie die Luft des Vogels, das Wasser des Fischs. Ihm bringt die Gottesfurcht nicht düstre Welt- und Selbstverleugnung, als bestehe des Christen Leben nur in Entbehrung und Unterdrückung heißer Wünsche, sondern in Freuden, die er genießt, gemäß der Mahnung des Paulus in der Adventsepistel (Phil. 4, 4): Freuet euch in dem Herrn alle Wege, und abermals sage ich euch: freuet euch! Oder nach der Zusage des Erlösers in dem Evangel. für den Sonnt. Jubil. (Joh. 16. 22): Euer Herz soll sich freuen und eure Freude soll niemand von euch nehmen! Daher die wiederholte Mahnung: Fürchtet euch nicht! und die Zusage des Trösters und des Friedens. Im Lobe und der Liebe Gottes ist ein Merkmal und ein Maßstab wahren Christentums gegeben. Lust an dem Herrn (Psalm 37, 4) mit Seiner schöpferischen, erhaltenden, regierenden, Sünde vergebenden, Sünde vertilgenden und verherrlichenden (3, 2) Liebe ist des Christen Pflicht und Leben. Nur daß er **bleibe und Christi Freude in ihm bleibe und seine Freude vollkommen werde** (Joh. 15, 1—11).

### Homiletische Andeutungen.

Suche Jesum und sein Licht, alles andre hilft dir nicht! — Suche in allen zeitlichen Erfahrungen, was von Ewigkeit her ist. — Suche in allen sinnlichen Erscheinungen den übersinnlichen Kern mit seinem Leben, das bleibet in Ewigkeit, wie es von Ewigkeit ist. — Nichts ist gewisser, als was Christi ist: Er ist von Ewigkeit und bringt in des Vaters Reich, was Sein ist. — Erkenne immer mehr, daß Gott nicht bloß über, sondern in der Welt und nicht ferne von dir, sondern dir recht nahe ist. — Rede von Christo nur als Sein Zeuge. Rede von Ihm, weil du Ihn erkannt und gefühlt hast in dir, nicht aber bloß weil du Prediger, oder Theologe, oder getauft bist. — Verachte die kirchliche Gemeinschaft nicht; es ist ein Segen darin, ein ewiger. — Gib dich nicht mit deiner Kirchlichkeit zufrieden, wenn du nicht des Vaters und Seines Sohnes froher und gewisser wirst. — Christliche Erkenntnis ist, wie alle Wissenschaft, nur in Gemeinschaft mit dem Ganzen, namentlich im Zurückgehen auf die Quellen in den apostolischen Schriften und Zeugnissen möglich. — Heiligkeit und Freude ist dem Christen ein untrennbares Paar, der Welt aber Unheiligkeit und Lust. — Schäme dich, daß du kleinmütig oder unmutig, gar mißmutig deines Herrn dich nicht freuest. — Fürchte dich, daß deine Freude an Christo und dem Himmelreich nicht abnehme. — Ringe, daß deine Lust am Herrn immer völliger werde. — Lust am Herrn ist deine Pflicht, damit deine Pflicht deine Lust, deine Würde werde, und nicht deine Bürde und deine Last sei. — Der Christ muß ein fröhlicher Mensch sein, denn er hat die Wahrheit, welche frei macht, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, die Freiheit der Kinder Gottes, den Frieden, der höher ist als alle Vernunft, die Freude, die niemand von ihm nehmen kann, die Kindschaft und Erbschaft bei Gott, das Leben, das kein Tod töten kann, die Seligkeit, welche in Ewigkeit währt und wächst.

Starke: Christus ist das selbständige Leben und wir haben auch von ihm das Leben zu erwarten, das zeitliche, das ewige und selige Leben. — Wer das Wort des Evangeliums verachtet, der verachtet auch das selbständige Wort Gottes, denn Christus ist der Kern und Stern der ganzen Heiligen Schrift. — Christus lebt und die Gläubigen sollen auch leben. — Es ist nicht genug zur Seligkeit, wissen und glauben, daß Christus in die Welt gekommen, sondern das muß einer wissen und

glauben, daß Er auch in seinem Herzen als der rechte Morgenstern aufgegangen und erschienen. — Des Evangeliums Zweck ist, die Menschen zur völligen Freude zu bringen; denn Gott hat uns nicht zur Traurigkeit, sondern zur Freude berufen. — Verwandelt sich die Freude bisweilen in Traurigkeit, wenn äußere Trübsal, innerliche Anfechtungen auf sie gleichsam einstürmen, so gereichet zu ihrer Aufrichtung und Trost: Christus will sie wiedersehen und ihre Traurigkeit soll in Freude verwandelt werden. — Spener: Unser Leben, das wir in Christo haben, ist ein ewiges Leben, und außer ihm ist kein Leben; indessen ist es noch verborgen, soll aber erscheinen. — Das göttliche Wort des Evangeliums ist uns gegeben, uns wieder zu der Gemeinschaft Gottes zu bringen, und also ist es wohl eine theure Wohlthat, daß es uns nicht bloß zur Erkenntnis gewisser Wahrheiten bringt, sondern uns die Güter, die es uns verkündigt, selbst darreicht. — Das geschriebene Wort Gottes hat nicht weniger Kraft, den Glauben zu wirken, als das gepredigte Wort. Dieses Wort haben die Apostel hinterlassen, daß man es zu aller Zeit lesen und hören könnte, und soll uns deshalb das geschriebene Wort sicherer und gewisser sein, als was wir von Menschen hören. — Lange: Im Geistlichen muß jeder für sich die Wahrheiten Gottes einsehen, und nicht andern blindlings glauben, damit er nicht gleich dem Blinden verleitet und schändlich betrogen werde. — Es muß alle Gemeinschaft mit Menschen also eingerichtet werden und also beschaffen sein, daß sie der Gemeinschaft mit Gott nicht entgegenstehe. Wir haben die Briefe der Apostel als Briefe Gottes an uns anzusehen und zu erkennen, daß sie auch allerdings uns geschrieben sind und zwar zu dem Ende, daß auch wir gleichsam lebendige Briefe Gottes werden mögen, welche von jedermann können gelesen werden. — Rieger: Die Erkenntnis Christi kann man eigentlich nicht bei Seiner ewigen Gottheit anfangen, bei dem, wie Er bei Gott war. Sondern das Evangelium predigt uns zuvor das, was erschienen ist. Bei der Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch gab es zu sehen, zu hören Eröffnungen, dergleichen vorher nie verliehen waren. Sehen, hören, prüfen konnte alles in einem gemeinsamen Umgange, Tischgenossenschaft, Liegen an Seiner Brust, in Seinem Schoß vorgenommen werden, wie besonders dem Johannes vergönnt war. — Man darf nicht denken, das Geheimste sei aus der nachmaligen Verkündigung weggeblieben. — Schreiben dient zur völligen Freude, unterstützt den Glauben des Herzens, das Bekenntnis des Mundes, daß keine Anfälle von Ungewißheit und Mißtrauen aufkommen, sondern es sich zum fröhlichen Ruhm anläßt. — Besser: Es gibt keine Gemeinschaft mit dem Haupte der Gemeinde, die nicht durch die Gelenke der Apostel vermittelt wäre. Wer eingefügt ward in den Bau der Kirche, der wird getragen von dem Grunde der Apostel und Propheten und mit diesem Grunde zugleich von dem Eckstein, Jesu Christo. — Aus unendlicher Liebe ist der Sohn Gottes geworden, was wir sind, auf daß er uns Macht gebe zu werden, was Er ist; teilhaftig ist Er worden unserer Natur, daß wir Genossen der göttlichen Natur würden (Irenäus). — Heubner: Zum Christentum gehört eine ernste, tiefe, ganz in Christum eindringende Kontemplation: ein flüchtiges, leichtsinniges Blicken und Wegeilen gewährt Nichts; das Christentum will tiefe Gemüter. — Das Christentum stützt sich hauptsächlich auf Thatsachen, als äußere Offenbarungen Gottes. — Die Schriften der Apostel sind uns ein Ersatz für das, was wir selbst nicht mehr schauen. Dazu haben wir noch die Kirche als Zeugen jener Thatsachen; sie würde ohne dieselben gar nicht entstanden sein. — Der Beruf der Apostel war der menschenfreundlichste, wohlthätigste; der Zweck ihres Zeugnisses und der Predigt des Evangeliums überhaupt ist: alle zur Gemeinschaft desselben Lebens zu führen, das die Apostel hatten. Die Apostel wollten ihr Leben nicht für sich selbst behalten, mitteilen wollten sie es. Das ist die rechte Art des Lebens, daß, wo es ist, es auch den Drang hat, sich in andere zu ergießen. Die Apostel waren den ersten Christen und sind noch allen Christen Kanäle, Leiter zum ewigen Leben; ohne die Apostel gäbe es für uns keinen Christum und kein Christentum. Die Apostel führen uns zu Ihm. Wer sie, wer ihr Zeugnis verwirft, kann vernünftigerweise von gar keinem Christentum mehr reden: es bleibt ihm nur ein Christentum, das er sich selbst macht. — Die Schrift ist ein stehendes, nicht zu verfälschendes Denkmal der Geschichte; sie blieb eine reine, immer zugängliche Quelle: die mündliche Erzählung wäre immer unsicherer geworden, das Gedächtnis hätte viel wieder verloren; die Freude über den Genuß des Evangeliums wäre vermindert worden. — Spurgeon: Es steht wohl geschrieben (Sprüchw. 14, 10): In seine Freude menget sich kein Fremder. Das Geheimnis ist bei denen, die ihn fürchten, und ihre Freude nimmt niemand von ihnen. Wir wollen euch jedoch nur an das Sprichwort erinnern: Stille Wasser gründen tief. Der Bach, der über die Steine rauscht, vertrocknet im Sommer, aber der Strom von tiefen Gründen fließt gleichförmig dahin, unter Wassergüssen oder in der Dürre und Hitze und gleitet dennoch ruhig durch das Gefilde. Wir reden und rühmen nicht so laut von unsern Freuden, wie ihr von euern Lustbarkeiten, weil wir's nicht nötig haben; die unsrigen sind ebenso bekannt im Stillen, wie in belebter Gesellschaft. Wir brauchen eure Gesellschaft nicht, um uns der Freude hinzugeben, noch weniger der mannigfachen Zuthaten, mit denen ihr eure Freude zu würzen sucht. Wir brauchen keine Becher, keine Gastmähler, keine Geigen, keinen Tanz, um vergnügt zu sein. — Unsere Freude hängt nicht ab von vergänglichen Dingen, sondern ruht in dem ewigen, unwandelbaren Schöpfer aller Dinge. Ich weiß zwar wohl, trotz allem, was wir sagen werden, wird diese Verleumdung fortleben: daß Gottes Kinder ein elendes Volk seien. — Wir haben Freude, wir haben Wonne, so köstlich, daß wir kein Quentchen der unsern gegen eine Schiffsladung der euern vertauschen möchten; nicht Tropfen unsrer Lust gegen Ströme eurer Wohllust. Unsere Lust ist kein Flittergold, keine geschminkte Freude, sondern

wahrhafte Wirklichkeit; unsere Freuden sind solche, die wir mit uns nehmen zur stillen Ruhestätte unterm Staube; Freuden, die mit uns im Grabe schlafen, und mit uns erwachen in der Ewigkeit, Freuden, auf die wir getrost zurückblicken dürfen, und die wir also auch in der Erinnerung noch einmal genießen, Freuden, die wir auch zuvor genießen und hienieden schon kennen im Vorgefühl der ewigen Freude und Wonne. Unsere Freuden sind keine Seifenblasen, die nur glänzen und in allerlei Farben prangen, um zu zerplatzen; sie sind keine Sodomsäpfel, die in der Hand zusammenfallen zu einer Fingerspitze voll Asche; wahre Freuden sind wirklich, wahrhaftig, gehaltvoll, dauernd, bleibend, ewig! Was soll ich mehr sagen? Lust und wahrhafte Gottesfurcht sind ewig miteinander verbunden, wie Wurzel und Blüte, so unzertrennbar wie Wahrheit und Gewißheit; sie sind in der That zwei köstliche Edelsteine, nebeneinander gefaßt in derselben goldnen Fassung. — Wiedebantt: Das Christentum wird in seiner Herrlichkeit und Wirksamkeit ebensowohl angetastet, wenn man nicht die göttliche Natur, wie wenn man nicht die menschliche Natur Christi zu ihrem Rechte kommen läßt. Jesus, der Gottmensch, kann uns allein zu Menschen Gottes machen. Der Glaube an Christum hilft zur Seligkeit, aber nur ein solcher Glaube, der auch zur Heiligung führt.

## II. Der erste Hauptteil.

Kap. 1, 5—2, 28.

Wenn ihr im Licht wandelt (1, 5—2, 2) — im Gehorsam gegen sein Gesetz überhaupt (2, 3—6) und gegen das Gebot der Bruderliebe insbesondere (2. 7—14), unbeirrt durch die Lüste (2, 15—17) und die Lügen der Welt (2, 18—23), so werdet ihr einst vor Christo bestehen (2, 24—28).

### 1. Grundgedanke: Gott ist Licht.

Und es ist[1]) das die Botschaft[2]), welche wir von Ihm her gehört haben und wir euch wieder verkündigen, daß Gott Licht ist, und Finsternis in Ihm gar keine ist.

#### Exegetische Erläuterungen.

*Καὶ* ist nicht gleich *οὖν* (igitur, Beza), oder *δέ* (Episcopius); denn es ist weder eine Folgerung, noch ein, wenn auch noch so feiner Gegensatz. Es ist eine Anknüpfung an das Vorhergehende, wie *καὶ — γράφομεν* (V. 4) an das *ἀπαγγέλλομεν*. Während *ταῦτα* (V. 4) auf den Inhalt des nun beginnenden Briefs weist, so knüpft *καὶ* an den Eingang an, in dem, was folgt, vorbereitet ist, und *ἔστιν αὕτη ἡ ἀγγελία* weist auf das nun Folgende: **es ist das die Botschaft.** Mit besonderm Nachdruck ist gegen die gewöhnliche Stellung (*αὕτη ἐστίν*, 2, 25; 3, 11. 23; 4, 3; 5, 11. 14; vergl. Joh. 17, 3) *ἐστίν* vorangestellt, um die Existenz und Realität der Botschaft zu markieren. Die wenig bezeugte Lesart *ἐπαγγελία* ist sehr unbequem, da das Wort nicht Ankündigung (Oekumenius, Beza, de Wette gegen den Sprachgebrauch des N. T.) bedeutet, weder hier noch anderwärts (2, 25; 3, 11; s. Varianten; 2 Tim. 1, 1; Apostelg. 23, 21), und im Sinne von Verheißung, Zusage, eine an dieser Stelle berechtigte Erweiterung des Gedankens mit Calov forderte: non jubemur tantum in luce ambulare ac mundari sanguine Christi, sed utriusque etiam gratia nobis promittitur, illius per Spiritus Sancti illuminationem, hujus per expiationis Christi applicationem; quia utraque fruimur per beatam cum deo et Christo communionem. Dafür *ἀπαγγελία*, was sonst im Neuen Testament nicht vorkommt, mit Sozin, Episcopius zu lesen, ist willkürliche Korrektur. Die äußerlich am besten beglaubigte Lesart findet im Kontext eine starke Stütze, indem sie in dem folgenden *ἀναγγέλλομεν* anklingt: die Botschaft Christi entbieten seine Apostel wieder: quod filius annunciavit a patre, hoc apostolus acceptum a filio renunciat nobis (Erasmus). — **Welche wir von Ihm gehört haben.** Der Apostel erinnert an V. 1. Er denkt an die ersten Jünger und die Apostel insbesondere. Es ist daher sowohl um der *ἀγγελία* und des *ἀκηκόαμεν* willen, wie wegen des Inhalts der Botschaft: *ὁ θεὸς*

[1]) *ἔστιν αὕτη* Sinait. B. C. K. L. P.

[2]) statt *ἡ ἀγγελία* bei A. B. K. L. lesen C. P. *ἡ ἐπαγγελία*. Die ursprüngliche Lesart des Sinait. ist *ἡ ἀπαγγελίας*; darüber findet sich *γαπητησε*; und daraus entstand *ἡ ἀγάπη τῆς ἐπαγγελίας*; ein Abschreiber im 7. Jahrhundert hat aus andern Handschriften das richtige *ἡ ἀγγελία* herübergenommen.

φῶς ἐστὶν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν — bei ἀπ' αὐτοῦ an Jesus den Christ zu denken; dazu nötigt die Präposition ἀπό, welche den redenden Propheten, die Person des Meisters markiert, an dessen Mund die Apostel- als Hörer und Schüler hängen. Sonst sagt Johannes ἀκούειν παρά, Ev. 8, 26. 40; 15, 15; doch ist da der Vater der Redende, der Sohn der Hörende; dieses (παρά) setzt die Nähe, das Beisammensein voraus und mußte daher stehen, wenn der Sohn vom Vater hört; jenes (ἀπό) deutet auf die Ferne und konnte in den angezogenen Stellen kaum stehen; παρά weist zugleich auf Vertraulichkeit, ἀπό nur auf Herkunft im allgemeinen. Unter αὐτοῦ ist auch mit Beziehung auf V. 3: τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, Christus zu verstehen; daß es, im Unterschied von ἐκεῖνος, das immer auf Christus gehe, stets auf den Vater gehe (Paulus, Baumgarten-Crusius), ist nicht richtig. Also: von Ihm, dem im Fleisch erschienenen Gottessohne her, den wir gehört — haben (V. 1), haben wir die Botschaft über Gott den Vater erhalten (Düsterdieck, Huther). Sozin, der das Verhältnis Gottes und Christi nicht als conjunctio essentiae, sondern nur als conjunctio voluntatis et rerum aliarum omnium faßt, versteht a deo et Christo, d. i. a deo per Christum, um diesen als bloßen Vermittler, nicht als Urheber der Botschaft erscheinen zu lassen. — **Und wir euch wieder verkündigen,** καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν. Nächst Erasmus (s. o.), Bengel vortrefflich: quae in ore Christi fuit ἀγγελία, eam apostoli ἀναγγέλλουσι; nam ἀγγελίαν, ab Ipso acceptam reddunt et propagant. Es ist nicht ganz gleich mit ἀπαγγέλλειν; dieses heißt fort, weiter verkündigen, ἀναγγέλλειν aber aufs neue, wieder verkündigen, wie Ev. 4, 25. Wie der Samariterin gegenüber Jesus als Bote Gottes redet, der wieder sagt, was ihm der Vater zuerst gesagt, so reden die Apostel wieder, was ihnen der Herr zuerst gesagt, Joh. 20, 21. — **Gott ist Licht,** das ist Inhalt der ἀγγελία: ὅτι ὁ θεὸς φῶς. Christus aber hat das nicht gesagt. Sich selbst hat Er zwar das Licht genannt (Joh. 8, 12; 12, 46). Sonst redet Er wohl von den „Kindern des Lichts" (Joh. 12, 36) und Jakobus vom „Vater des Lichts", τῶν φώτων 1, 17 (vergl. Wiesinger; Huther; dagegen: v. Hofmann). Aber Christus ist als der Sohn Gottes ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ (Ebr. 1, 3), und das ist's ja, was Johannes mit seinen Genossen (V. 1) gehört, gesehen, beschaut, so daß also mit Recht die Summa und das Zentrum der Botschaft Christi, wie seiner persönlichen Erscheinung und Offenbarung im Fleische ist: Gott ist Licht. Φῶς, ist sowohl was hell, klar ist (Röm. 13, 12), als das was hell, klar macht, da alle Entfaltung und Gestaltung des Lebens vom Lichte bedingt ist (1 Mos. 1, 3); es schließt Sünde und Unseligkeit aus (V. 7. 2, 9. 10). Vergl. Cremer, Bibl. theolog. Wörterbuch d. n. t. Gräc. 3. Aufl. S. 768. Gottes Wesen ist so von Christus geoffenbart; aber kein Philosoph vermag solches zu finden; ohne Christus gehen die Weltweisen daran vorüber. Es heißt nicht: **ein** Licht, wie Luther übersetzt, als ob anderes Licht neben und außer Ihm sei. Gottes Wesen ist eben Licht. Auch nicht: im Lichte, als sei's nur um Ihn her; noch: wie das Licht. Es ist nicht: secundum similitudinem, sondern: secundum substantiam (gegen Bullinger). Licht ist Sein Kleid (Psalm 104, 2); als ein Feuer, rein und hell wie Blitzesleuchten erscheint dem Ezechiel (Kap. 1) und dem Habakuk (3, 3 f.) die Majestät des Herrn. Er ist nicht bloß der Schöpfer des Lichts, dem Sein erstes: Es werde! gilt (1 Mos. 1, 3), sondern Vater alles Lichts (Jak. 1, 17), und ihn umgibt eine gewaltige Lichtsphäre (1 Tim. 6, 16); Gottes ist das wunderbare Licht, in dem die Christen wandeln (1 Petr. 2, 9). Es ist der Satz parallel dem Satze: Gott ist die Liebe (4, 8. 16), im Grunde mit demselben Gedanken, nur daß das eine Mal der Ausdruck bildlich, das andre Mal eigentlich ist und die bildliche Bezeichnung eine Seite besonders markiert, und diese ist auch um des Gegensatzes in den folgenden Versen (6—10) willen die Heiligkeit, völlige Reinheit, nicht aber zugleich die Allwissenheit, wie Calov will, obwohl Dan. 2, 22 Licht Abbild der göttlichen Allwissenheit ist; eher ist die Weisheit noch dabei mitzudenken (vergl. Huther, Haupt, Rothe). — **Und Finsternis in Ihm gar keine ist.** Dieses zweite negative Glied, das mit besonderm Nachdruck (οὐκ ἔστιν οὐδεμία, ähnlich Joh. 15, 5 ff. s. Winer Gr. 7. Aufl. S. 464 f.) auftritt, weist alle und jede Finsternis, σκοτία, d. i. Unreinheit zurück. Oekumen.: ἤτοι τὴν ἄγνοιαν, ἢ τὴν ἁμαρτίαν. Vielmehr beides: weder eine Unwahrheit, Lüge, noch eine Sünde ist in Ihm. Das ist die thatsächliche Verkündigung in Christi Erscheinung. Die Fülle der hier gegebenen Beziehungen gibt Lorinus (bei Huther) so an: deus lux est, quia clarissime se ipsum percipit, omniaque in se ipso, utpote prima et ipsissima veritas; quia summe bonus, ac summa et ipsissima bonitas; fidelis absque ulla iniquitate, justus et rectus, quia fons omnis

lucis in aliis, i. e. veritatis atque virtutis, non solum illustrans mentem, docensque quid agendum sit, verum etiam operans in nobis, ut agamus, et sic radiis suis liberans mentem ab ignorantiae tenebris, purgans a pravitate voluntatem. — Des Johannes Spekulation oder Mystik ist so sehr ethisch, daß es ihm nur auf die „praktische Auswirkung" der Wahrheit: Gott ist Licht — ankommt. Wie er an das Vorhergehende die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne, anknüpft (*καὶ*), so legt er das Wesen des Gemeinschaftslebens weiter auseinander (V. 6 bis 2, 28). Weil nun von dem Wesen des Vaters das Wesen der Gemeinschaft und des Lebens in derselben bestimmt wird, stellt er den Grundgedanken (V. 5) an die Spitze, und zwar im Hinblick auf die Verirrungen, zweigliedrig, positiv und negativ.

### Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Der Monotheismus und die absolute Persönlichkeit Gottes sind bei Johannes zwei Hauptpunkte, die auch hier erkennbar sind, wenn auch nur eine Seite hervorgehoben wird. Von den zwei Sätzen: Geist ist Gott (Joh. 4, 24) und Gott ist Liebe (1 Joh. 4, 8. 16), deren erster das Wesen Gottes nach dessen physischer, der andere nach dessen ethischer Seite bezeichnet, so daß jener die Natur, die Substanz, dieser den Charakter Gottes hervorhebt, wird doch nur der andere mit dem hier ausgesprochenen Satze: Gott ist Licht zu verbinden sein und eine nähere Bestimmung im bildlichen Ausdruck erhalten. Zwar sind Geist und Liebe correlate Grundbegriffe, indem Geist „die freie Selbstherrlichkeit in Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung über eine substantielle Fülle von realen Lebenskräften", Liebe, „die freie Selbsthingebung mit bewußter und gewollter Bewahrung ebensowohl der eignen wesentlichen Grundbestimmtheit, als der des andern" (Plitt) notiert. Aber in dem: Gott ist Licht — wird „die Erhabenheit Gottes über alle sinnlichen Mängel" (Köstlin), die Heiligkeit ausgesprochen und damit näher bestimmt der Charakter Gottes, Seine Liebe, und diese als eine heilige, und läßt hinwiederum die Liebe Gottes als solche fassen, die auch auf Mitteilung Seiner Heiligkeit gerichtet ist. Als Correlat kann man auch: Gott ist — das ewige Leben (5, 20) hinzunehmen, so daß wie Seine Liebe auch Seine Heiligkeit lebendig ist. Es ist **keinerlei** Finsternis in Ihm. Er ist kein werdender Gott, der erst zu sich kommen müßte in der Geschichte der Kreatur, der Welt oder dem Menschengeiste, wie der Pantheismus will: Er ist vor aller *ὕλη*, die Plato, oder dem dunkeln Urgrund, den Schelling setzt, wirksam, und zwar als selbstbewußter, heiliger, liebender, lebendiger Gott. Auch hat nicht die Sünde, das Böse, in Ihm einen urgründlichen Anfang, wie die Gnostiker lehrten mit ihren Emanationen.

2. Gott ist Licht — darf nicht als eine Notiz, eine Wahrheit ohne Wirklichkeit, eine Wirklichkeit ohne Wirksamkeit und Wirkung gefaßt werden. Wie dem Satze: Geist ist Gott (Joh. 4, 24) sofort der Zusatz gegeben ist: und die Ihn anbeten, müssen Ihn im Geist und in Wahrheit anbeten, so ist auch dieser Satz als Prinzip aufzufassen und dessen Geltung im Nachfolgenden zu erkennen. Der Satz ist durch und durch ethisch, praktisch. Es will Johannes keine Wissenschaft ohne Praxis. Er mag keine Aufklärung des Verstandes gelten lassen, wenn die Richtung und Reinigung des Willens fehlt.

3. Die Frage: woher ist die Sünde, das Böse in der Welt? — entscheidet der Apostel sehr bestimmt hier negativ: keinesfalls von Gott. Anerschaffen ist das Böse nicht, nur angeboren.

4. Gelehrt und verkündigt darf nichts werden, das nicht auf dem Zeugnis Christi ruht, noch mit demselben stimmt. Wer ewige Wahrheit, welche frei macht, anders wissen will, als Er, weiß sie nicht besser, und ist nicht ein Diener, sondern ein Widersacher, ein Rebell. — Das ist eben apostolisch und protestantisch zugleich, auf den Anfang des Evangeliums in Christo zurückzugehen. Wir sind vielmehr apostol. Kirche als die röm. Kirche mit ihren Ansprüchen auf Apostolizität.

### Homiletische Andeutungen.

Gott ist Licht. 1. Woher weißt du's? 2. Was heißt's? 3. Wohin weist es? — Was du Rechtes und Richtiges von Gott dem Vater weißt, hast du von Christo, mag's nun ein Bote des Heils, ein Diener der Kirche, verkündigt, oder Muttermund dir gesagt, oder Freundesrede dir aufs Herz gelegt, oder Christenhand in der Bibel zugetragen, oder der Heilige Geist in dir aufgefrischt haben. — An nichts freuen sich die Menschen mehr als am Licht; aber wie haben sie das Wort gemißbraucht und ihm das beste Teil entzogen und können's reimen mit Unheiligkeit in Gedanken, Worten und Werken! — Der Welt Licht blendet, ohne zu erleuchten, scheint an, ohne Frühling mit Blüten, oder Herbst mit Früchten zu schaffen. — Der Welt Licht kann Nutzen schaffen, im Leben Brücken der Ehre bauen, Kränze für Künstler und Ruhm für Weise bringen, auch Ordnung im Lande und auf den Straßen geben, und dabei in geselligen Kreisen Herz erfreuen, Geist erfrischen, aber auch der Seele Heil unterwühlen, zertrümmern. Aber es

kann keinen Schein von Trost in die Nacht des Lebens, noch weniger in die Nacht des Sterbens bringen; es kann der Seele nicht helfen zur Liebe, zum Leben, das kein Tod töten kann. — Der Welt Licht geht unter, wie die Sonne des Himmels; aber das Licht, das Gott der Herr ist, scheint durch alle Nacht der Sünde, des Lebens, des Todes. — Prüfe jedes Licht, ob Gott dabei ist! — Fehlt Er, der Heilige, so ist das Licht kein Licht, das den Namen verdient, sondern Scheinlicht, Irrlicht eines Sumpfes. — Erwarte von keinem Licht der Wissenschaft oder der Kultur Heil, wenn das heilige Licht darin verleugnet wird. Fürchte nur die Finsternis, dabei Gott der Vater sich nicht findet. —

Starke: Lehrer sollen in göttlichen Dingen nichts verkündigen, als was sie von dem Herrn in Seinem Wort gehört haben. — Weil Gott ein Licht ist und in ihm keine Finsternis, so ist es ganz unmöglich, daß Er die Ursache der Sünde, als der größten Finsternis, sein könne. — Gott ist lauter Licht, Weisheit, Heiligkeit, Herrlichkeit, Trost und Freude; wer sollte nicht ein Verlangen tragen, mit Ihm vereinigt zu sein? — Heubner: Das Christentum hat in Christo die Lichtnatur Gottes allen Menschen in heller Klarheit gezeigt: wie Er durch und durch lauter vollkommenes Wissen, Allwissenheit, Weisheit, Liebe, Gnade, Heiligkeit, Seligkeit ist und Lust hat an der Seligkeit der Geschöpfe. Warum führt Johannes das als Hauptverkündigung an? 1) Weil es den durch Sünde unheiligen Menschen das Erste und Notwendigste ist, zu wissen, daß sie nicht durch feindselige, tückische Bestimmung eines allmächtigen Wesens in dieses Elend gestoßen sind, daß ihr Verderben nicht von Gott beabsichtigt ist, nicht von Ihm herrührt, weil Er rein und gut ist. 2) Weil von diesem Gott eine Erlösung, eine Wiederherstellung der Seligkeit zu hoffen ist, weil Er die Seligkeit aller will. Dieses zu glauben ist für den Menschen der erste Haltpunkt seiner Rettung. Und diesen Seinen Willen hat Gott durch die That kräftig bewiesen — durch Christum. — Besser: Dreierlei Geister straft Johannes Lügen, indem er den Ruhm der Gemeinschaft mit Gott für eitel erklärt im Munde solcher, die anstatt im Lichte in der Finsternis wandeln; solcher, die anstatt der fortwährenden Reinigung durch das Blut Christi einer bereits vollendeten Reinheit sich trösten; solcher endlich, die anstatt ihre Sünden zu bekennen, ihre Sünderschaft leugnen. Weltsinn, Heiligenstolz und Selbstgerechtigkeit stellt der Apostel ins richtende Licht der Wahrheit und ermahnt zu aufrichtigem, demütigem und bußfertigem Wandel im Lichte.

## 2. Erste Folgerung: die wahre Gemeinschaft.

### Kap. 1, 6. 7.

6 So wir sagen, daß wir Gemeinschaft haben mit Ihm, und in der Finsternis wandeln,
7 so lügen wir und thun die Wahrheit nicht. *So wir aber in dem Lichte wandeln, wie Er im Lichte ist, so haben wir Gemeinschaft miteinander[1]) und das Blut Jesu[2]), Seines Sohnes, reinigt[3]) uns von aller Sünde.

### Exegetische Erläuterungen.

1. Der Fortschritt ist klar: der Apostel folgert aus Gottes Wesen, wie das Leben derer, die mit Ihm in Gemeinschaft stehen und leben, beschaffen sein müsse. Die Voraussetzung ist, daß alle geistige Gemeinschaft eine Verwandtschaft erfordere zwischen den in Gemeinschaft mit einander Stehenden und diese im Innern begründete Gemeinschaft sich auch in der äußerlichen Erscheinung, im Leben, offenbaren müsse, also auch keine Gemeinschaft mit Gott stattfinden könne ohne ein gottverwandtes Leben, das sich auch im Wandel des Menschen als solches darstellen müsse.

2. Der negative Teil der Folgerung (V. 6) steht voran, an das zuletzt Gesagte (und in Ihm keine Finsternis) anschließend. **So wir sagen,** *ἐὰν εἴπωμεν.* Johannes liebt gerade diese Redeweise, V. 7. 8. 9. 10; 4, 12; ähnlich ist *ἐάν τις* 2, 1. 15: 4, 20 oder *ὃς ἂν* 3, 17; 4, 15. Parallel ist dem Sinne nach *πᾶς ὁ ἔχων* 3, 3, *πᾶς ὁ ποιῶν* 3, 4, *μένων* 3, 6, *ἀρνούμενος* 2, 23; ohne *πᾶς* 2, 4. 6. 9. 10. Es bezeichnet der Apostel so einen Fall in seiner objektiven Möglichkeit (Winer Gr. 7. Aufl. S. 273. 2, b.), d. i. er nimmt an, es könne so sein, und ob es so sein werde, werde der Erfolg lehren. Zu einer allgemein geltenden Annahme erhebt der Apostel diese durch den kommunikativen Plural in lebendiger Rede: wenn wir, mich und die Apostel selber nicht ausgeschlossen, von mir bis auf den geringsten Leser des Briefs oder das einzelne Glied der Gemeinde herab sagen sollten. So verbindet Johannes allgemeine Beziehung und schonende

[1]) V. 7. *μετ᾽ ἀλλήλων* die besten Codd., auch Sinait. Die gering, besonders durch latein. Codd. bezeugte Lesart *μετ᾽ αὐτοῦ* ist offenbar Korrektur, um V. 7 mit V. 6 konform zu machen.
[2]) Nach *Ἰησοῦ* fügen A. K. L. *Χριστοῦ* hinzu; wahrscheinlich wegen V. 3.
[3]) *Καθαρίσει* oder *καθαριεῖ* ist zu schwach bezeugt. Sinait. B. u. a. haben *καθαρίζει.*

Feinheit in der kommunikativen und hypothetischen Form (Lücke). Sagen ist hier aber nicht ein Reden im Herzen, also denken, sondern ein Aussprechen und Behaupten, zu dem die Stärke der Überzeugung treibt, welche man hat. — Darum ist dieses aber auch nicht gleich nos gerere (Episcopius), als handle sich's um ein Zeugnis unsers Wandels, des thatsächlichen Verhaltens, wenn schon das Reden und Behaupten als eine That, Handlung, Thatsache gelten muß. **Daß wir Gemeinschaft mit Ihm haben,** ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ. Vergl. V. 3. Unter αὐτοῦ ist der Vater zu verstehn, von dem oben gesagt ist, daß Er Licht sei, um daraus einen Schluß auf das Wesen des christlichen Lebens zu machen. — **Und in der Finsternis wandeln.** Καί verbindet περιπατῶμεν mit εἴπωμεν. Περιπατεῖν (2, 6; 2. Joh. 6), auch bei Paulus (Röm. 6, 4; 8, 4); synonym ist πολίτευμα (Phil. 3, 20), ἀναστροφή und ἀναστρέφειν (Epheſ. 4, 22; 2, 3) Bengel: actione interna et externa, quoquo nos vertimus. Es umfaßt alle sittlichen Akte, nicht bloß die für Menschen erkennbaren (Ebrard), sondern auch was sie voraussetzt, sie bewirkt, die innern Lebensakte. Ἐν τῷ σκότει gibt nun die Sphäre, das Element an, darin das Wandeln vollzogen wird. Vergl. Joh. 8, 12. Finsternis, die gar nicht in Gott ist, oder zu Ihm gehört, ist das Ungöttliche, Unheilige, das von Ihm Getrennte, die Sünde, das Böse. Da περιπατεῖν nicht bloß das äußere Thun bezeichnet, sondern zugleich den innern Zug des Sinnes, der im äußern Thun erkennbar hervortritt (s. zu Epheſ. 2, 2. Bibelwerk IX. b S. 51 ff.), markiert, so bezeichnet das Wandeln in der Finsternis nicht bloß in äußerlich grober, gemeiner Sünde sich ergehen, sondern schon am Bösen innerlich hangen, von einer Sünde innerlich beherrscht sein. In der Finsternis wandelt noch nicht, oder nicht mehr, wer Böses, Sünde noch an sich hat, noch fehlt und fällt in Versuchung, aus Übereilung oder Schwachheit, sonst aber kämpfend, ringend mit dem Bösen, ohne Lust an der Sünde. Man sagt's auch nicht von solchen nur, die verworfen das ganze Gebiet der Sünde nach allen Seiten durchmessen, ohne Freude am Bösen gerade zu haben; es kann sich auch nur auf eine Seite des Lebens beziehen; mancher will ein Christ sein und erweist sich so in allem, nur in Sachen der Ehre weicht er ab; ein anderer ist nur bei einem Gut der Welt, oder einer Lust, die ihm zu schaffen macht, nicht streng gegen sich, noch treu zu seinem Gott oder Gottes Wort. Solcher wandelt doch auch in der Finsternis. Auch von solchen gilt: **so lügen wir,** ψευδόμεθα. Es ist ein Widerspruch und Widerstreit. Vergl. 2 Kor. 6, 14 ff. Es ist nicht gerade absichtliche Lüge, bewußte Heuchelei; es ist der thatsächliche Widerspruch zwischen dem christlichen Prinzip und Lebenskreis und den wirklichen Lebenserweisungen, freilich nicht ohne persönliche Verschuldung; es ist unsere Schuld und Sünde, unsere eigne Lüge, wir selber sind Lügner. Wo wir so sagen, mit Ihm Gemeinschaft zu haben, da lügen wir; wir belügen uns, wenn wir es nur bei uns sagen, in unserm Herzen, uns denken, einbilden, oder andere, wenn wir es ihnen gegenüber behaupten, sei's in Worten oder Werken. Solch' Lügen besteht daher in Gedanken, Worten, Werken. **Und thun die Wahrheit nicht,** καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν. Das ist nicht gleich dem ψεύδεσθαι, als wäre ποιεῖν τ. ἀλ. gleich dem ἀληθεύειν (Eph. 4, 15); dies ist auch nicht gleich dem agere recte (Sozin), sincere (Beza, Grotius, Carpzov), veraciter (Calvin). Die Wahrheit besteht nicht nur in Worten, auch in Gedanken und Thaten; ihr Gebiet umfaßt das ganze Leben, den ganzen Menschen. Die Wahrheit muß, nach des Johannes Anschauung, gethan werden; ihm ist das Reden auch ein Handeln; die Wahrheit nicht thun, ist hier parallel dem Wandel in Finsternis, wie die Wahrheit thun dem Wandel im Licht entspricht. Correlat ist Licht und Wahrheit, Gott und Wahrheit, wie Gott Licht ist. Wahrheit ist, was dem Wesen und Willen Gottes entspricht. „Es ist eine und dieselbe Wahrheit, welche im Glauben ergriffen und mit dem Munde bekannt wird, welche als heilige, göttliche Macht das Leben des neuen Menschen wiedergebärend schafft und in der innern und äußern That sich darstellt" (Düsterdieck). Vergl. Joh. 3, 19—21. — So erklärt sich der Apostel mit Macht gegen alles und jedes Schein- oder Wort- oder Lippenchristentum. Christen aber hat er im Sinne. Darum geht er

3. im positiven Teil V. 7 weiter: **So wir aber im Lichte wandeln.** Es ist ein Gegensatz (δέ). Ἐν τῷ φωτί erklärt sich aus dem Gegensatz ἐν τῷ σκότει und aus dem auf V. 5 verweisenden Zusatz: **wie er im Lichte ist.** Unser Wandel im Licht umfaßt demnach die Heiligkeit unsers Innern und Lebens, eine Heiligkeit, welche, ihrem Erfolge nach, eine Gemeinschaft unter den Brüdern wirkend, ganz entsprechend dem Lichtsein Gottes, das auch Liebe ist, ihre wesentliche Kraft im Gemeinschaft-Bilden- und Erhalten hat. Ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί unterscheidet sich von dem: ὁ θεὸς φῶς nur in der Form der Vorstellung: dort ist Licht das Wesen in Gott, hier das Element,

in dem Er lebt und ist. Durch ὡς wird bezeichnet, daß wir mit Gott denselben Grund, dasselbe Element für unsern Wandel haben: Seine Heiligkeit muß bei uns zu spüren sein, wenn wir mit Ihm Gemeinschaft haben. — Er freilich ist im Lichte, wir wandeln im Lichte, wenn auch in noch so schwachen Versuchen, in noch so mangelhafter Weise. Dem Sinne nach sehr ähnlich ist 1 Petr. 1, 14—16 und 2 Petr. 1, 4. — **So haben wir Gemeinschaft untereinander.** Es kann die Lesart μετ' αὐτοῦ nicht richtig sein; denn im Lichte wandeln und Gemeinschaft mit Ihm haben, fällt ja zusammen. Hier soll doch ein Fortschritt sein. Deshalb ist es auch nicht richtig μετ' ἀλλήλων als ἡμῶν τε καὶ τοῦ φωτός (Theophrast. Oekumen) zu fassen, zumal Menschen und Gott, Kreatur und Schöpfer, nicht so gleich stehen, daß sie in μετ' ἀλλήλων zusammengefaßt werden können. Selbst mit Beza (cum illo mutuam communionem) oder de Wette an unsre Gemeinschaft mit Gott zu denken, ist unzulässig. Es ist die Gemeinschaft der Christen untereinander, wie V. 3 μεθ' ἡμῶν. Vergl. 3, 11; 4, 7. 11. 12. Diese Gemeinschaft haben (s. z. V. 3) und halten ist nichts Geringes; es ist Frucht des Wandels im Licht, der Gemeinschaft mit Gott, des heiligen Lebens und Strebens. Denn die Sünde trennt, erschwert die Gemeinschaft, löst sie immer wieder auf. Darum fährt der Apostel fort: **und das Blut Jesu, Seines Sohnes, reinigt uns.** Die Verbindung καί stellt in Parallele zu dem Vorhergehenden, weist also nicht in eine erst zu stiftende Gemeinschaft mit Gott und den Brüdern, sondern in bereits gestiftete, gewordene, so sehr, daß das Erste, die Gemeinschaft mit Gott, bereits als Frucht das Andere gewirkt hat, die Gemeinschaft mit den Brüdern. Unmöglich kann καί = γάρ genommen und gedeutet werden, wie Oekumen, Beda, Calov, Semler u. a. wollen. Es handelt sich nicht um eine Begründung der Gemeinschaft mit den Brüdern, sondern um eine Folge des Wandels im Lichte. Es kann nur die Frage sein, ob die Reinigung durch das Blut des Herrn neben oder innerhalb der Gemeinschaft der Brüder unter einander sich vollzieht. Das Erlösungswerk ist ein Ganzes, und nichts Mechanisches, sondern ein organisches, sittliches, so daß innerhalb kirchlicher Gemeinschaft, der zur Erlösung gehörigen und gestifteten Gemeinschaft, diese Reinigung geschieht. Wichtig ist ferner für die Erklärung die Bedeutung und die Präsensform: Καθαρίζει. Dieses Wort kann nicht dasselbe sein wie ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας, da es neben und nach diesem im 9. Verse wieder vorkommt. Es handelt sich also nicht um Sündenvergebung, um Erlassung der Strafe, der Schuld, sondern um Tilgung der Sünde, Erlösung von ihr. Hier ist nicht die Rede von der Rechtfertigung, der Wiedergeburt, der Bekehrung, dem actus judicialis oder forensis über den Sünder, sondern von der Heiligung. Das Präsens setzt zwar tägliche Buße und Sündenvergebung voraus; aber die Bedeutung des Zeitworts läßt's dabei nicht bewenden. Worin aber die Reinigung besteht, bestimmt sich durch das reinigende Subjekt: das Blut Jesu, Seines Sohnes. Es ist gesagt αἷμα, also nicht: der neue Bund Gottes mit uns, durch Christi Blut gestiftet (Sozin), nicht: unser Glaube an Christi Leiden (Grotius), nicht: Jesus Christus, der Sein Blut für uns hingegeben, nicht: die Betrachtung des Todes Jesu (Paulus), nicht: der vernünftige Glaube an den moralischen Zweck der Hinrichtung Jesu (Oertel); τὸ αἷμα Ἰησοῦ ist das am Kreuz vergossene Blut, der blutige Kreuzestod Jesu, wie 5, 6 ff. Damit ist die geschichtliche Thatsache bezeichnet, da der Mensch Jesus auf Golgatha am Kreuze starb, das Leiden des Herrn, indem er die Sünden der Menschen erfuhr, erlitt, aber auch ertrug, auf Sich nahm (Joh. 1, 29) und wegnahm versöhnend, sie aber auch wegnimmt als Erlöser, nachdem er für uns gestorben, in uns lebt und wirkt. Vergl. zu 3, 5. — Der Zusatz τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ weist auf dessen Verhältnis zu Gott dem Vater, also auf dessen Gottheit, so daß beides zu bedenken ist, die Hoheit und Herrlichkeit, wie die Niedrigkeit und Knechtsgestalt des Gekreuzigten; das Blut des Gottmenschen ist Subjekt, welches reinigt. Nun ist der Tod Jesu ein Opfertod, Sein Blut Opferblut zur Sühnung begangener Schuld, zur Versöhnung der beleidigten Majestät des Herrn und des feindselig abgeneigten Sünders, ein Lösegeld für die dem Tode und der Verdammnis verfallene Menschheit (2, 2; 3, 5; 4, 9; 5, 6 ff.). Er schafft den Gläubigen die Rechtfertigung vor Gott. Aber die Kräfte, die schaffen, erhalten auch das Geschaffene. Die Erlösten treten zusammen unter dem Kreuze Jesu; die Sünde ist vergeben, die Schuld erlassen, und es ist nun die Sünde zu tilgen und vor neuer Schuld zu wahren; peccatum manet, wenn auch non regnat in den Gläubigen. So wirkt nun in der unter dem Kreuz versammelten und in Einigkeit bewahrten Gemeinde die Heiligung fort, nachdem in der Rechtfertigung ihre Wirksamkeit begonnen. Nicht unser Lichtwandel, nicht unsere Selbstanstrengung in der Heiligung reinigt uns, sondern das Blut Jesu (vergl. dogmatische Grundgedanken Nr. 3). — **Von aller Sünde,** ἀπὸ

πάσης ἁμαρτίας. Da der Artikel bei πᾶς fehlt, ist nicht an die ganze Sünde, sondern an allerlei Sünde zu denken (Winer, Gr. 7. Aufl. S. 105. Vergl. Röm. 3, 19), — seien es Gedanken-, Wort- oder Thatsünden, seien es Übereilungs-, Unwissenheits- oder Bosheitssünden, Unterlassungs- oder Begehungssünden, Sünden in affectu oder defectu, Sünden in Lust oder in Schmerz, bei Arbeit oder Erholung, gegen die erste oder zweite Tafel des Dekalogs. Bengel: originali, actuali. Die Präposition markiert die Entfernung, die nicht mit einem Schlage herbeigeführt wird, sondern Schritt für Schritt allmählich sich vollzieht und vollendet.

### Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Wie Er im Lichte ist (V. 7) — ist kein gnostischer Lehrsatz, den man nur zu wissen und zu verstehen brauchte, sondern ein ethischer Grundsatz, nach welchem wir unsern Wandel einzurichten haben. Licht ist, wie Gottes Wesen (V. 5), so auch Gottes Element, und weil Gottes Wesen, Deshalb auch Sein Element, darin Er heimisch ist und lebt. Licht muß unser Element werden, damit es auch unser Wesen werden kann: wir müssen in Ihm leben, auf daß Er immer völliger in uns lebe, denn wir sollen θείας κοινωνοὶ φύσεως werden (2 Petr. 1, 4). Es ist daher zu wenig gesagt: nach Gottähnlichkeit streben (Lücke). Auch sagt Bengel nicht ganz recht: imitatio dei criterium communionis cum Illo. Denn wenn der Herr sagt (Matth. 5, 48): Ihr sollt vollkommen sein, gleichwie Euer Vater im Himmel vollkommen ist (vergl. Luk. 6, 36), so wird die Vollkommenheit oder Barmherzigkeit nicht als ein fremdes, fernes Strebeziel hingestellt oder als ideale Norm vorgehalten, sondern die Erfahrung und der Genuß der vollkommenen Barmherzigkeit Gottes soll Trieb werden, solche an und in sich kommen zu lassen, um sie wieder beweisen zu können. Ähnlich ist's 1 Petr. 1, 15—16. Selbst Paulus sagt (Eph. 5, 1): γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ ὡς τέκνα ἀγαπητά. Als Kinder sollen sie in dem Verkehr mit dem Vater einatmen und in sich aufnehmen, was sie von Ihm erleben, um in sich eine lebendige Quelle zu haben, die wieder ausströmen läßt göttliches Leben, und thut, wie der Vater thut. Es handelt sich nicht um ein künstlerisches Nachahmen, sondern um ein kindliches Nachfolgen in Anhänglichkeit. Das Kind soll doch nicht sowohl eigentlich nachahmen, als anhängen und annehmen und, wie der Herr so oft fordert, nachfolgen. Solch Leben im Verkehr mit Gott, in der Lebenssphäre Gottes, hebt Johannes als Hauptforderung an den einzelnen Christen und die ganze Gemeinde mit Nachdruck hervor.

2. Jesu Person wird wieder als die Gottheit und Menschheit in sich vereinende aufgefaßt, wenn von Seinem Blute als dem αἷμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Gottes) geredet wird. Gegen den Doketismus zeugt das Wort αἷμα, das als eine reale Macht wirksam ist, und gegen den Ebionitismus das Wort: Sein Sohn, dessen das Blut ist; die Gottheit ist eben ein Faktor in dem Erlösungswerke. Es spricht dieser kombinierende Ausdruck eben so gegen den beide Naturen trennenden Nestorianismus, als den sie vermischenden Eutychianismus und zeugt für die lutherische Lehre mit ihrer communicatio idiomatum und wider den reformierten Grundsatz: finitum non capax infiniti. Luther sagt in seinem Glaubensbekenntnis vom Jahre 1528 29 (Guerike: Symbolik S. 666): „Zum andern glaube ich und weiß, daß die Schrift lehret, daß — — Gott der Sohn — eine ganze völlige Menschheit angenommen und rechter Samen oder Kind, Abraham und David verheißen, und natürlicher Sohn Mariä geboren sei, in aller Weise und Gestalt ein rechter Mensch, wie ich selbst bin und alle andere; ohne daß Er ohne Sünde, allein von der Jungfrauen, durch den Heiligen Geist kommen ist. Und daß solcher Mensch sei wahrhaftig Gott, als eine einige unzertrennliche Person aus Gott und Menschen worden (andere Lesart: geboren), also daß Maria die heilige Jungfrau sei eine rechte wahrhaftige Mutter nicht allein des Menschen Christi, wie die Nestorianer lehren, sondern des Sohnes Gottes". Wenn Luther aber in einer Trinitatispredigt (Erlanger Ausg. 9, S. 25) auf Grund von Apostelg. 20, 28 Christi Blut geradezu Gottes Blut nennt, so ist doch zu bedenken, daß dort κυρίου und nicht θεοῦ die bestbeglaubigte Lesart ist, und solch oxymoron nicht weiter gepreßt werden darf, als darin den unzertrennlichen Gottmenschen gelehrt zu finden. Calovs Nachfolge kann nicht als ein weiter zu beachtender Vorgang angesehen werden, da die Schrift nicht dazu anhält mit ihrer Weisheit in der Wahl der Ausdrücke. — Vergl. V. 3. Dogmatische Erläuterung Nr. 3, S. 17.

3. Jesu Werk wird nach einer Seite hin sehr bestimmt charakterisiert: Sein Blut reinigt von aller Sünde. Darin liegt erstens: Wir kommen nie dazu, uns selber zu reinigen, unsere Reinigung bleibt Christi Werk. Zweitens: Es ist gerade der Tod Christi, der unsere Reinigung bewirkt und vollzieht; indem Er der Sünde erliegt, überwindet Er sie; ihr

Sieg ist ihre Niederlage, und Seine Niederlage ist Sein Sieg; indem Er sich zu Tode kämpft, gewinnt Er das Leben der Seinen, und indem die Sünde über Ihn am Kreuze triumphiert, wird sie zu schanden. Gott wendet sich um Seinetwillen der Welt zu als versöhnt, und im Glauben an den Gekreuzigten läßt die Welt von der Sünde, die eine Feindschaft ist wider Gott. Das Kreuz, der Kreuzestod hat eine überwältigende Anziehungskraft und das im Leibesleben verschlossene Leben des Gottessohnes bricht hindurch im Geistesleben, im Wirken des von Ihm und dem Vater gesendeten Geistes, der nun thätig wird in den Gläubigen (Joh. 7, 39; Col. 1, 16—20; Apostelg. 2, 33). — Drittens: Den Gerechtfertigten hängt die Sünde noch an; die Rechtfertigung tilgt nicht zauberisch, magisch, durch einen Gerichtsspruch die Sünde, spricht nur von Strafe, Schuld, Verdammnis los, bedarf aber der Fortführung des Erlösungswerks, dessen Anfang sie ist, und der Vollendung in der Heiligung; die Rechtfertigung schließt nicht die Erlösung ab, leitet sie nur ein. Viertens: Die Rechtfertigung macht nicht einmal den Gläubigen selbständig, sondern führt ihn nur in den Wandel im Licht, in die Gemeinschaft der Brüder unter einander ein, als die Sphäre, innerhalb welcher die Erlösung weiter geführt und vollendet werden kann, auch in dem Einzelnen; die Erlösung ist eine gemeinsame Erfahrung, wie die Erkenntnis der unendlichen Liebe (Eph. 3, 18 f. σὺν πᾶσιν τοῖς ἁγίοις). Fünftens: Die Heiligung ist die Fortführung der Rechtfertigung und muß immer wieder an sie anknüpfen, auf die Kraft und Macht derselben zurückgreifen. Sechstens: Die Heiligung ist ein allmählich wachsend Werk. Siebentens: Sie geht auf alle Sünde, nicht bloß deren Erscheinung, auch deren Sitz und Prinzip. Achtens: Rechtfertigung und Heiligung, Macht des Kreuzestodes und die Gemeinschaft der Brüder, der Wandel im Licht und die Reinigung von der Sünde — dies alles steht in gegenseitiger Wirksamkeit und Förderung; namentlich gilt dies von der brüderlichen, kirchlichen Gemeinschaft und der heiligenden Kraft des Kreuzestodes Jesu, so daß man an Ciceros Spruch denken kann: nisi in bonis amicitia esse non potest. Oder: der Christus für uns, vor uns, in uns muß wohl unterschieden, darf aber nicht getrennt werden.

### Homiletische Andeutungen.

Alles hängt von der Antwort ab, ob die Sünde über dich herrscht, oder dir nur noch anhängt. Über wen die Sünde herrscht, der gehört der Finsternis noch an, in wem die Herrschaft der Sünde gebrochen ist, der gehört, obwohl noch Sünde in ihm ist, zu den Kindern des Lichtes. — Es ist nicht Hochmut, wenn der Christ sich fühlt und weiß als im Lichte, sondern Dankbarkeit vor Gott. — Liebe zu Gott und den Brüdern ist die Kraft der Heiligkeit und diese das Leben der Liebe. — Grade die Geheiligten sehen auch die geringsten Sünden mit Schmerzen, und daß sie der Reinigung durch Christum bedürfen. — Bekümmert dich deine Sünde in ihren tiefen Regungen, wisse, du hast einen Born am Kreuz, daraus du lebendige Hilfe erlangen kannst und sollst. Es ist nicht genug, daß du ein angeschienener Christ bist; du mußt ein erleuchteter Christ werden.

Starke: Die Gottlosen sind Kinder der Finsternis und wollen's nicht; sie wandeln in der Finsternis und merken's nicht; sie thun Werke der Finsternis und glauben's nicht. — Wie geschäftig sind doch die Menschen am natürlichen Tage; o daß man auch die angenehme Zeit und den Tag des Heils nicht müßig und liederlich vorbeiließe! Wandelt im Licht! — Nicht nur die erste Reinigung von den toten Werken geschieht durch die Kraft des Blutes Jesu Christi, sondern auch die tägliche. — Spener: Licht leidet keine Finsternis, Gott keine Sünde. Daran prüfe dich, ob du Gott angehörst. Moses leuchtete gar lieblich durch langwierigen Umgang mit diesem Lichte; warum nicht die Seele, worin Er wohnet? Zeige deinen Schein und führe dich nicht selber hinter das Licht durch irrige Einbildungen. — Neander: Es wird denjenigen, welche bei dem aufrichtigen Wandel doch die Nachwirkungen der Sünde noch immer an sich erfahren, welche in ihrem Gewissen beunruhigt werden, wenn sie hören, daß man mit dem Gott, der Licht ist, nur im Licht wandelnd Gemeinschaft haben kann, der Beruhigungsgrund dargereicht, welcher sie die Reinigung von der ihnen noch anklebenden Sünde mit Zuversicht erwarten läßt. Aber es wird auch der Selbsttäuschung derjenigen vorgebeugt, welche auf die Reinigung durch das Blut Christi vertrauen ohne einen diesem entsprechenden Lebenswandel. Der enge Zusammenhang zwischen dem Christus in uns und für uns wird hier nachgewiesen. — Heubner: Nur unter Reinen ist Gemeinschaft, d. h. wahre Eintracht, Liebe, Zusammenfließen der Herzen. Das Böse trennt, ist Quelle der Zwietracht. — Das Reich Gottes ist das Reich der Liebe, des Friedens; das des Satans das Reich des Unfriedens.

Ahlfeld: Es ist ein gleicher Gang und Schritt vom ersten Werde bis zum jüngsten Gerichte. — Du weißt, wie mit jeder Übertretung Nebel und Nacht auf dein Herz fällt. — Nicht aus unserm natürlichen Wesen, nicht aus den Bündnissen zur gemeinsamen Sünde, nicht aus gemeinsamer Lust oder gemeinsamem Vorteil, nur aus dem Wandel im Licht kommt wahre Gemeinschaft. — Erst Seine Passion, dann deine Passion; erst Sein Sterben, dann dein Sterben! — So lange Christus unsre Gerechtigkeit ist, müßt ihr auch mit Ihm hinein in den Wandel im Licht.

So lange Er wahrhaftig euer Bürge und Opfer ist, müßt ihr auch mit Ihm Herz und Willen Gotte darbringen zum Opfer und zum süßen Geruch. — Wer sich aber selbst opfern lernt, der bleibt auch in der Gemeinschaft mit den Brüdern. — Besser: Unsere Gemeinschaft mit Gott, den wir nicht sehen, offenbart sich in unsrer Gemeinschaft untereinander, die wir uns einer den andern sehen. — Es ist nicht die Meinung, daß wir bei jedweder Kirchengemeinschaft, auf ihr Sagen hin, sie habe Gemeinschaft mit Gott, uns beruhigen dürften. — Die brandenburgische Kurfürstin Anna verordnete in ihrem Testamente: „Unser Text soll sein aus 1 Joh. 1, 7: Das Blut Jesu Christi, Seines Sohnes, macht uns rein von aller Sünde." — Eine durch das Blut Jesu Christi gewaschene Seele hat gar ein zartes Gemerk in sich. Das Licht, das in ihr aufgegangen, zeigt ihr den kleinsten Staub der Sünde und der subtilsten Regung des Fleisches, daß sie merkt, was ihrer heitern Fassung in dem fröhlichen Umgange mit Gott und ihrem Heilande gemäß ist, oder denselben stört (Steinhofer).

### 3. Zweite Folgerung: Sündenerkenntnis und Sündenbekenntnis.

Kap. 1, 8—10.

So wir sagen, daß wir Sünde nicht haben, so betrügen wir selbst uns, und die 8
Wahrheit ist nicht in uns[1]). *So wir unsre Sünden bekennen, so ist Er treu und gerecht, 9
daß Er uns die Sünden[2]) vergebe und reinige[3]) uns von aller Ungerechtigkeit. *So wir 10
sagen, daß wir nicht gesündigt haben, so machen wir Ihn zum Lügner und Sein Wort ist nicht in uns.

#### Exegetische Erläuterungen.

1. Satzverbindung. Unverkennbar ist der Satzbau den vorangehenden Versen ganz gleich: negativ (V. 8) und positiv (V. 9), und wird die Negation V. 8 durch V. 10 mit Bezug auf das Positive V. 9 weiter geführt. Selbst formell: ἐὰν εἴπωμεν V. 8. 10 ist die Parallele markiert. Ebenso unverkennbar schließt V. 8 an die Voraussetzungen am Schluß V. 7 (καθαρίζει ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας), daß Sünde uns noch anhängt. Aber ebenso unverkennbar ist hier Sündenerkenntnis und Sündenbekenntnis der Punkt, der hervorgehoben wird, nach und neben der wahren Gemeinschaft mit ihrem Wandel im Licht. Auch bezeichnet die fortgesetzte kommunikative Form (wir, uns, unser) die Allgemeinheit des Gesagten, wie im Vorhergehenden. Nach allem haben wir es hier mit einer zweiten Folgerung aus dem Grundgedanken zu thun: Gott ist Licht (V. 5).

2. Sündenerkenntnis. V. 8. **So wir sagen.** Vergl. V. 6. Nr. 2 S. 24. — **Daß wir Sünde nicht haben.** Mit ἁμαρτία im Singular ist Sünde im allgemeinen bezeichnet; das Fehlen des Artikels weist darauf, daß nicht an eine besondere, aber auch nicht an die ganze, volle Sünde zu denken ist. Es ist die in uns wohnende, also nicht ruhende, sondern wirkende Sünde. Darum ist hier ebensowenig an Erbsünde im Gegensatz zu den Thatsünden (peccata actualia), wie Augustin, Beda, Luther, Calvin, Beza, Calov, Baumgarten-Crusius, Neander, Sander, Düsterdieck wollen, zu denken, als an eine bestimmte Sünde, oder eine bestimmte Art von Sünden, wie 5, 16: ἁμαρτία πρὸς θάνατον oder μὴ πρὸς θάνατον, Schwachheitssünden, leichte Vergehen, wogegen schon Augustin bemerkt: levia multa (peccata) faciunt unum grande. Auch kann ἁμαρτία nicht Sündenschuld sein, wie Sozin, Episcopius, Grotius (habere peccatum non est: nunc in peccato esse, sed: ob peccata reum posse fieri), Löffler annehmen, oder die früheren, vor dem Eintritt in die Gemeinschaft mit Gott, dem Lichte begangenen oder anhaftenden Sünden bezeichnen, wobei die Griechen Oekumenius, Theophylakt, die Scholiasten den Vorgang haben. Es ist eben ἁμαρτία nur und nichts weiter als Sünde, aber dies gewiß. Auch ändert ἔχομεν daran nichts, so daß auch nicht mit Lücke der Zustand bezeichnet würde, „worin die Sünde noch nicht verschwunden ist." Es ist

[1]) ἐν ἡμῖν οὐκ ἔστιν ist durch A. C. K. P. u. a. nicht so gut bezeugt als οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν durch B. L. u. a. auch Cod. Sinait.

[2]) ἡμῶν nach ἁμαρτίας haben Cod. Sinait., C. aber nicht A. B. K. L. P.; ἡμῶν ist zwar schwach bezeugt, aber es kann eher als unnötig weggelassen, als aus dem ersten Gliede herübergekommen sein.

[3]) καθαρίσει in A. u. a. kann nicht als die ursprüngliche Form gelten; καθαρίσῃ ist durch Cod. Sinait. B. u. a. gut bezeugt.

aber weniger der Zustand, der aus dem noch fortwährenden Sündigen hervorgeht, als der Zustand, aus dem solch Sündigen herkommt; also der Zustand, der nicht Produkt früherer Sünde, sondern Produzent neuer Sünde ist. Johannes sagt: wir haben Sünde, und das heißt ebensowohl, die Erbsünde macht uns noch zu schaffen, als wir thun noch Sünde in Gedanken, Worten und Werken, wenn auch nicht als Knechte, welche die Sünde beherrscht, welche, auf Lohn rechnend, im Dienste der Sünde stehen, so doch bald in Übereilung, bald in Schwachheit, bald in Unwissenheit, bald nur sie erleidend, aus früherer Angewöhnung oder natürlicher Geburt her, oder ihr zu wenig widerstrebend; es mischt sich bei uns Sündiges in unser Gutes und unsere Gutthaten, bis ins Gebet, teils in affectu (Selbstliebe, Härte bei Festigkeit u. dgl.), teils in defectu (Gelassenheit bis zum Gehenlassen, Nächstenliebe wie Selbstliebe mit Furchtsamkeit u. dgl.). Ἁμαρτία ist sündliches Verhalten irgend welcher Art, Abfall vom wahren, gottgewollten Wesen; dahin gehören Neigungen, Tendenzen, Grundsätze und vor allem die Artung des Phantasielebens (Ebrard). Das sollen wir nicht leugnen. An Klarheit gewinnt der Satz mit seinem Gehalt und seiner Tragweite, wenn wir ihn mit dem περιπατεῖν ἐν σκότει zusammenhalten. Die Finsternis ist das nach allen Seiten hin geschlossene, das ganze System der Sünde in sich schließende Gebiet des Ungöttlichen, die Sphäre, darin der Wandel, das selbstthätige Leben und Treiben sich bewegt. Solch Wandeln in der Finsternis darf und kann nicht von einem Christenmenschen gesagt werden; aber er hat noch Sünde. In ihm ist noch ein Gebiet, in das sich aus dem Gebiete der Finsternis immer noch etwas hineinmischt. Er ist nicht mehr in der Sünde, aber sie ist noch in ihm; freilich sind die Grade unendlich verschieden, je nach der erreichten Stufe der Läuterung und des Wachstums des inwendigen Menschen. Aber selbst ein Johannes hat noch zu sagen: wir haben Sünde. — **Wir betrügen uns selbst.** Hier ist nicht das Medium gebraucht, sondern das Aktivum: ἑαυτοὺς πλανῶμεν. Das markiert die Selbstthätigkeit, welche das Medium mit seiner passiven Form zurücktreten läßt. Es ist damit ein Unterschied gesetzt, wie der: ich selbst ärgere mich — ich ärgere mich selber. Im letzteren Falle wird die Ursache in andern ausgeschlossen, im erstern aber die Ursache in mir bestimmt gesetzt, und damit die Selbstverschuldung hervorgehoben, während im zweiten Fall nur ein Erleiden ohne eines andern Schuld bezeichnet wird. Das Pronomen der dritten Person, ἑαυτούς, wird auch zumal im Plural für die erste Person (Röm. 8, 23), wie für die zweite Person (Joh. 12, 8) öfter gebraucht. (S. Winer Gramm. 7. Aufl. S. 142, 5.) Zu verstehen ist hier ganz unverkennbar nach dem Kontext nur Verführung zu Lüge und Irrtum, wie 1 Joh. 3, 7; Matth. 24, 4. 11 und sonst. Das ist auch die eigentliche Bedeutung dieses Verbums. Es steht parallel dem ψευδόμεθα V. 6, nur daß es die Selbstverschuldung stärker hervorhebt; dort lügt er vor andern, durch Wort und That, die sich doch widersprechen, hier belügt er sich selber, und diese Sünde wirkt in ihn selbst hinein tieferes Verderben. Dort will ein Unwiedergeborener in Eitelkeit andere glauben machen, er sei ein Christ; hier täuscht ein Wiedergeborener sich selbst in Hochmut. — **Und die Wahrheit ist nicht in uns.** Wie sich selbst betrügen dem Lügen V. 6 parallel ist, so schließt sich dieser Satz hier nun auch parallel mit dem: die Wahrheit thun (V. 6) an. Die Wahrheit, ἡ ἀλήθεια, ist im objektiven Sinne zu nehmen (Düsterdieck, Ebrard, Huther); das Subjektive liegt in ἐν ἡμῖν (Bengel: non in corde, neque adeo in ore). Es ist die göttliche Wahrheit in Christo, das absolute Lebensprinzip aus Gott, aufgenommen in unser Herz. Es ist also nicht studium veri (Grotius, Episcopius), noch Wahrheitssinn (Lücke, Rothe), noch Wahrhaftigkeit der Selbsterkenntnis und Selbstprüfung, Lauterkeit (de Wette), aber auch nicht das, was wahr überhaupt ist (S. G. Lange, Paulus), oder bessere moralische Einsicht, melior rerum moralium cognitio (Semler). Dazu wird nun das Sein, die Existenz der göttlichen Wahrheit als des Lebensprinzips in uns geleugnet (οὐκ ἔστιν). Daher ist dieses schärfer noch als jenes οὐ ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν (V. 6); nach diesem fehlt die That der Wahrheit, nach jenem das Dasein derselben; hier wird das in uns Sein der Wahrheit abgesprochen, oben aber nur das Heraustreten derselben, ihr Ausdruck im Leben.

3. Sündenbekenntnis. V. 9. **So wir unsre Sünden bekennen.** Es wird der Satz nicht mit δέ wie V. 7 nach V. 6, und wie Luther übersetzt, angeschlossen, sondern ohne alle Konjunktion, also rein neben jene Negative das Positive gestellt im schärfsten, raschesten Gegensatz. So wird der Gedanke in seiner absoluten Bedeutung hervorgehoben (Haupt). Dem Apostel genügt hier nicht εἴπωμεν, wie vorher, er nimmt das viel umfassendere ὁμολογῶμεν. Es ist darin natürlich auch jenes enthalten, also das in seinem Innern auf-

kommende Meinen, Denken, Sagen, Überzeugtsein, das bis zu dem Ausbreiten und Behaupten vor Menschen fortgeht; aber ein Mehreres tritt hinzu, das vor Gott sich schuldig bekennen, wofür Matth. 3, 6; Mark. 1, 5; Apostelg. 19, 18; Jak. 5, 16 ἐξομολογεῖσθαι und die LXX Ps. 32, 5; 3. Mos. 26, 40; Nehem. 9, 2; ἐξαγορεύειν und Sprüchw. 23, 13 ἐξηγεῖσθαι sagen. Solches Bekennen ist nicht ein Wort, sondern eine That (Sander). Es ist also nicht genug, hier nur ein erkennen oder anerkennen (Sozin: confiteri significat interiorem ac profundam suorum peccatorum agnitionem; Baumgarten-Crusius: ὁμολ. ist erkennen, einsehen, sich bewußt werden, entgegen dem εἰπεῖν μὴ ἔχειν ἁμαρτίαν), oder „eine innre Thatsache, welche in der ganzen innern Richtung des Gemütes gegründet ist" (Neander) anzunehmen; das ist dabei vorausgesetzt oder eingeschlossen. Auch ist es nicht allein das wirkliche Aussprechen der im Innern erkannten und vor sich selbst bekannten Sünden (Huther, Düsterdieck); das ist als Folge mit eingeschlossen. Ausschließen darf man aber auch nicht das Bekennen vor Gott, und die zum Troste des unruhigen Gewissens geordnete Beichte, der sich kein wahrhaft Bußfertiger entziehen wird, die aber, wer zerschlagnes Herzens ist, gar gerne sucht und thut. Dem εἰπεῖν in Hochmut steht ja hier ein ὁμολογεῖν in Demut entgegen, und solches umfaßt eben dies alles. Das Wort des Grundtextes ὁμολογεῖν bedeutet ein Zusammensprechen, Einstimmen, Zugeben und deutet auf ein Zwiegespräch des im Gewissen aus Seinem Wort und durch Seinen Geist anklagenden, Vorwürfe machenden Gottes und des darauf eingehenden Menschen in Demut, Glauben, Gebet bis zum Ausschütten des Herzens auch vor lieben Menschen, vom nächsten Freund bis zum seelsorgenden Diener am Wort und Verwalter der Gaben und Haushalter der Geheimnisse Gottes. Deshalb ist das Objekt mit τὰς ἁμαρτίας hinzugefügt. Die Sünden sind „die einzelnen Erscheinungen des ἁμαρτίαν ἔχειν" (Huther), „die bestimmten, konkreten, einzeln begangenen Sünden" (Ebrard), von welcher Art sie auch seien, auch geringre, auch die geringsten, wie ja die Buße immer tiefer geht und immer klarer und schärfer erkennt die Sünde in ihren Windungen und in ihrer Häßlichkeit und ihrem Unrecht. S. zu 3, 4. — **Er ist treu und gerecht,** πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος. Hier ist mit Lücke, de Wette und den meisten Auslegern nur an Gott den Vater zu denken, der das herrschende Subjekt ist in dem Erlösungswerke, da Er um Christi willen, durch Christum, den Mittler, vergibt und selig macht, mag auch vorher V. 7 und nachher 2, 1 von Christus die Rede sein. Auch darf man nicht den Vater und den Sohn kombiniert denken (J. Lange, Sander, S. Schmid). Es fehlt alle Bezeichnung des Subjekts, weil das Hauptsubjekt ohne Zweifel zu verstehen ist, und das ist durchaus Gott der Vater. Treu ist Gott; Er wirds nicht erst durch Sein Vergeben in Folge unsrer Buße. Treu ist Gott, weil Sein Wesen mit Seinem Wirken und dieses in allen einzelnen Erweisungen mit sich selbst übereinstimmt, indem er „in seiner schlechthin freien Selbstbewegung nur in sich selbst das Ziel derselben findet", (Frank, christliche Wahrheit I. 115). Zunächst ist die Rede von der Treue Gottes gegen uns, aber es tritt, wie nach dem Kontext V. 10; wo vom Worte Gottes die Rede wieder ist, nachdem davon schon zuvor V. 1. 3. 5. die Rede gewesen, so nach dem ganzen alt- und neutestamentlichen Sprachgebrauch und darin niedergelegten Anschauungen (Psalm 32, 3 ff.; Ezech. 18, 31 f.; 1 Kor. 1, 9; 10, 13; 2 Kor. 1, 18—21; 1 Thess. 5, 24; Ebr. 10, 23; 11, 11) der Bezug auf Sein Wort mit Seinen Verheißungen von Hilfe, Segen, Erlösung und Sündenvergebung hinzu (Düsterdieck, Huther). Doch greift die nicht näher bestimmte oder beschränkte Bezeichnung πιστός sicher hier noch weiter. Es handelt sich um etwas, das von Ihm als Schöpfer anerschaffen, von dem Regenten durch Fügungen angeregt, von dem Vater und Herrn im Wort zum Bewußtsein gebracht ist und das mit der Lichtnatur Gottes im tiefsten Einklang steht. Er ist treu Seinem eignen Wesen, Seinem schöpferischen, erhaltenden und regierenden, Seinem erlösenden wie offenbarenden Thun für den Menschen und in ihm. Er hält „steif und fest" (Luther) an Seinem heiligen Gnadenwillen; das ist Seine Treue; πιστός ist also nicht bloß misericors (S. Schmid). Er ist der das Schreien der Seinen hörende, sich dadurch bestimmen lassende, dem gläubigen Bewußtsein sich als der widerspruchslos wahrhaftige bewährende, nur durch sich selbst bedingte Gott (cf. Frank, a. a. O. 232—238; 263 f.). — Dazugefügt wird nun δίκαιος, gerecht. Δίκαιος dicitur vel de re, vel de persona, in qua nec abundat aliquid nec deficit, quae muneri suo par est, numeris suis absoluta (du Cange), also = normal, allen Anforderungen des Rechts und der Sitte, d. i. des Rechts in seiner freiesten und lebendigsten Gestaltung entsprechend. Wie in der homerischen Ethik nach Nägelsbach die Sphäre des Rechts, der Sitte und der Religiösität durchaus noch nicht auseinanderfallen, so auch nicht im N. T., wie 1 Petr. 3, 10 bis

12 zeigt. Daher ist δίκαιος von Gott gesagt hier, wie 2, 29; 3, 7; Joh. 17, 25; Offenb. 16, 5; 2 Tim. 4, 8; und von Menschen ist's fast = σώφρων, der in den ihm durch die Rechte anderer gesetzten Schranken bleibt und eben, indem er über seine Gebühr nicht hinausgreift, dem andern das Seinige läßt und gibt. Von Christo ist's 2, 1; Apostelg. 3, 14; 7, 52; 22, 14; Jak. 5, 6; 1 Petr. 3, 18 gesagt. Also gilt es von dem, der sich seiner Stellung gemäß verhält; es bezeichnet das Wohlverhalten, die Rechtschaffenheit, da jedem zu teil wird, was ihm gebührt. Gott ist gerecht, indem Er, wie 2 Thess. 1, 5—7, wo von der δικαία κρίσις die Rede ist, **strafft**, die ἐν σκότει wandeln, und solche κατακρίνει, und **segnet**, die ἐν φωτί wandeln, und solchen vergibt, sie reinigt und herrlich macht. Seine Gerechtigkeit zeigt sich in der Vollziehung der von Ihm in heiliger Liebe gegebenen Gesetze, bei denen auf Sündenvergebung und Erlösung es abgesehen ist. So allgemein ist hier δίκαιος zu fassen, weil es durch keinen Zusatz beschränkt wird. Nur die Zusammenstellung mit πιστός und der Kontext lassen es nicht auf Seine richterliche Wirksamkeit, sofern dieselbe auf die Bußfertigen sich bezieht, an unsrer Stelle beschränken. Treu gegen die Bußfertigen, gemäß Seinem Liebeswesen, Gnadenwillen, Verheißungsworte und Erlösungswerke, ist Er auch gerecht gegen dieselben, als der ihnen Vergebung zuspricht und tilgt, was in ihnen noch unrecht ist, gemäß den von Ihm verordneten Gesetzen. Die Gerechtigkeit Gottes ist diejenige Eigenschaft Gottes, wonach er als der absolute, persönliche die gleichmäßige Richtung des Seinselbstseins in sich fest hält und eben deshalb auch der Welt gegenüber zur Geltung bringt. — Es ist eine Forderung an die Gerechtigkeit Gottes, die verheißene Herrlichkeit den mit Christo Verbundenen zu schenken (Frank a. a. O. S. 262 f.). Daher ist δίκαιος nicht = bonus, lenis (Grotius, Schöttgen, Rosenmüller), noch = aequus, benignus (Semler, S. G. Lange, Carpzov, Bretschneider), aber auch nicht = πιστός (Hornej. in promissis servandis integer), oder = δικαιῶν (Ebrard). Auch gilt die Gerechtigkeit Gottes nicht als justitia vindicativa, die im Tode Christi offenbar geworden, so daß die Vergebung der Sünden Christo justa sei, non nobis (Calov), oder dem Sünder, der sich auf das im Blute Christi dargebrachte Lösegeld berufe, die Sünde erlassen werde, weil es ungerecht wäre, die Bezahlung zweimal zu fordern (Sander). Vortrefflich erklärt Luther, gerecht sei Gott, „der einem jeden widerfahren läßt, was ihm gebührt, und dem, der seine Sünden bekennt und glaubt, die durch Christi Tod erworbene Gerechtigkeit schenkt und dich also gerecht macht." Diese Gerechtigkeit hängt mit der Treue aufs engste zusammen. Aber so ist nicht zu unterscheiden, daß πιστός auf die peccata mortalia, δίκαιος auf die venialia sich beziehe: fidelis est Deus, cum condonat poenitentibus peccata mortalia; justus, cum justis condonat venialia, quia sc. justi per opera poenitentiae, caritatis etc. merentur de condigno hanc condonationem (Suarez). Die **Treue** ist vielmehr der Grund und Boden, aus dem die **Gerechtigkeit** als ein Besonderes hervortritt. Es sind in der Schrift Güte und Gerechtigkeit, Wahrheit und Gerechtigkeit Syzygien (Nitzsch System. 6. Aufl. S. 176). Vergl. Ps. 143, 1 und zu 2, 29. — **Daß er uns die Sünden vergebe.** Ἵνα ist nicht = ὥστε, so daß im absolut ekbatischen Sinne, oder ὅτι, mit dem es wechselt V. 5; 3, 11. Es ist eben ein Unterschied, ob bloß der Inhalt der Botschaft (V. 5) oder deren Zweck (3, 11) angegeben wird. Hier wird nun zu erklären sein: Er ist getreu und gerecht, **für den Zweck, um zu** erlassen. Es ist Sein Gesetz und Wille, daß Er erläßt (de Wette); natürlich hat der Wille seine Energie und kommt zur Bethätigung (gegen Huther). Man wird ἵνα als Finalpartikel festhalten müssen, wenn auch nicht in der Weise Haupts (S. 43), welcher sagt: Gottes Treue, Gerechtigkeit sind **für ihn** nur da, um sie zu unserm Heil zu verwenden, wohl aber in dem Sinne, daß Gottes Treue und Gerechtigkeit **für uns** nur in Betracht kommen, sofern sie das Ziel, unsere Sündenvergebung, erreichen. — Die **Sünden**, welche bekannt sind, erläßt Er. Erlaß, Vergebung der Sünden (ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν), nämlich Aufhebung der Sündenschuld und Strafbarkeit wie des Schuldbewußtseins oder des bösen Gewissens, also die Rechtfertigung, die Versöhnung ist die erste Folge des Sündenbekenntnisses. Die andere Folge ist: **und reinige uns von aller Ungerechtigkeit.** Das ist kein epexegetischer Zusatz, wie Semler, oder Wiederholung des vorhergehenden in bildlicher Weise, wie Lange will. Er ist koordiniert und beschreibt die Heiligung, in der die Rechtfertigung sich fortsetzt, oder die Erlösung, zu der die Versöhnung fortschreitet. Über καθαρίζειν s. z. V. 7. Zu ἀπὸ πάσης ἀδικίας vergl. das zu ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας (V. 7) Bemerkte S. 30 f. Die Ungerechtigkeit, ἀδικία, ist synonym mit ἁμαρτία, also nicht = poena peccati (Sozin). Diese markiert die formelle, jene die materielle Seite der Sünde; diese weist in den Verlauf des Werdens der Sünde,

die nicht mit dem Gesetze zusammentrifft, jene in die Thatsache der Wirkung der Sünde, welche verletzt, wider das Gesetz sich vergeht und anstößt und daher Strafe zuzieht, Verderben herbeiführt, daß einem darüber Angst werden kann.

4. Abschluß. V. 10. **So wir sagen.** Vergl. V. 8. Auf den Anfang geht der Apostel hier abschließend zurück, aber nicht bloß wiederholend, sondern verstärkend und weiterführend. **Daß wir nicht gesündigt haben.** Auf *ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν* wird zurückgewiesen, aber *οὐχ ἡμαρτήκαμεν* ist viel stärker; es ist die jenem Zustande entsprechende Thätigkeit; was V. 8 als lebensvoller Zustand bezeichnet ist, wird hier nun gefaßt in seiner Bethätigung und Wirksamkeit; es ist hier das Verhalten (V. 10) in einem Verhältnisse (V. 8), angeschlossen an die *ἀδικία* V. 9. Das Perfekt rechtfertigt nicht, nur an die früheren Sünden zu denken, vor dem Eintritt in die Kirche (Sozin, Paulus); es markiert die in die Gegenwart hineinreichende Thätigkeit und die eben begangenen Sünden. Nach *τὰς ἁμαρτίας* V. 9 handelt es sich um die einzelnen Akte, um die Aktuosität der *ἁμαρτία* V. 8. — **So machen wir ihn zum Lügner,** *ψεύστην*, das wegen des *ὁ θεὸς φῶς* (V. 5) mit Nachdruck voransteht, *ποιοῦμεν αὐτόν*. Es erinnert an *ψευδόμεθα* und *ἑαυτοὺς πλανῶμεν*, ist aber viel stärker: wir lügen nicht bloß für uns, wir betrügen uns nicht bloß selber, wir machen Gott (*αὐτόν*) zum Lügner, und das geschieht nicht ohne Hochmut, oder Eigensinn, oder gar Bitterkeit, die bis zur Lästerung fortgeht. Vergl. Joh. 5, 18; 8, 53; 10, 33; 19, 7. 12. Gerade wer *πιστός* ist, wird als *ψεύστης* verlästert. Natürlich ist das nur möglich von solchen Menschen: **und Sein Wort ist nicht in uns,** nämlich Sein Verheißungswort (*ὁ λόγος αὐτοῦ*), worin die *ἀλήθεια* V. 8 gefaßt ist; nicht bloß die Wahrheit und deren Erkenntnis fehlt solchen, auch das Wort, die Hülle und das Gefäß der Wahrheit geht ihnen ab. Da von Christen die Rede ist, wird die Gesammtheit, die innere Einheit der ganzen göttlichen Verkündigung (Haupt), insbesondere das Evangelium Jesu und von Jesu gemeint sein (Sozin, Cal., Neander, Luth., Huther, Düsterdieck), und nicht besonders das A. T. (Oekumen., Grotius, de Wette u. a.), oder nur das N. T. (Lachmann, Rosenmüller), auch nicht im allgemeinen die Offenbarung Gottes überhaupt, dessen ganze Selbstaussündung, mit Einschluß des *λόγος*, Joh. 1, 1 (Ebrard). Es ist nicht „in den Herzen lebendig eingetruckt" (Spener); es ist ein „uns äußerliches, innerlich fremdes" (Huther) geblieben oder wieder geworden; denn es kann ja auch der Wiedergeborne wieder abfallen. Wer der ihm noch anklebenden Sünde, also des wahren Wesens der Heiligkeit, für die er geschaffen und wiedergeboren ist, sich nicht bewußt ist, kann auch nicht darauf aus sein oder gewesen sein, im Spiegel des göttlichen Gesetzes, im Lichte des göttlichen Wortes, nach dem in der Offenbarung Jesu Christi vorgehaltenen Vorbilde sich recht zu betrachten und zu prüfen. Solcher klagt das Wort Gottes und den Gott des Wortes, der uns als Sünder ansieht und zum Bewußtsein der Sünde ruft, der Unwahrheit thatsächlich, leichtfertig oder boshaft an. In solchen mag das Wort Gottes gedächtnismäßig niedergelegt, auswendig gelernt sein, aber es ist nicht beseelendes Lebensprinzip, Trieb voll Kraft, es ist nicht im innern Leben und Bewußtsein solcher vorhanden (*οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν*).

### Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Die Erlösungsbedürftigkeit, welche eine allgemeine ist, ist auch eine bleibende, selbst in der Gemeinde der Erlösten nicht verschwundene (V. 8), obwohl in dem Einzelnen eine mehr und mehr verschwindende (V. 9). So gewiß ein Unterschied ist zwischen dem Wandel in der Finsternis (*περιπατεῖν ἐν τῷ σκότει*) und dem Wandel in dem Lichte (*περιπ. ἐν τῷ φωτί*), so hängt doch den im Lichtwandel Begriffenen die Sünde an (*ἁμαρτίαν ἔχομεν*). Und so groß der Unterschied zwischen jenen beiden Lebenskreisen und Lebensweisen ist, verschwindet doch die Bedeutung des Unterschieds unter den noch mit der Sünde behafteten und in fortgehender Erlösung von der Sünde begriffenen Christen vor der Reinheit Gottes des Vaters, mögen solche Unterschiede zwischen einem Johannes und einzelnen Gemeindegliedern noch so auffällig und bedeutend sein. Zum Wandel im Licht gehört doch die Erkenntnis der Sünde, besonders seiner eignen Sünde, und das klare Bewußtsein davon in aller Demut. Sei die Sünde auch im Vergleich mit der Sünde Unwiedergeborner leicht, hüte dich, sie gering zu achten. Am reinen Gewand ist auch der geringste Flecken schlimm. Verachtest du sie, wenn du sie wägst, so erschrick, wenn du sie zählest. Viele leichte machen eine große, schwere; viele Tropfen einen Fluß. —

2. Der Selbstbetrug ist deshalb so furchtbar, weil er bis zur Leugnung der Wahrheit und Wahrhaftigkeit Gottes und Seines Wortes, ja bis zu offner oder förmlicher Lästerung fortschreitet (wir lügen V. 6, wir betrügen uns selbst V. 8, wir machen Gott zum Lügner V.

10). Die Christen sind Heilige, aber immer nur noch im Werden, noch nicht gewordene, vollendete. Das ist gegen allen donatistischen Irrtum.

3. Die Rechtfertigung ist die Voraussetzung der Heiligung, *τὰς ἁμαρτίας ἀφιέναι* geht voraus dem *καθαρίζειν ἀπὸ πάσης ἀδικίας* (V. 9); das ist die bestimmte Ordnung in Gottes Reiche. — Beide sind Gottes That, jene ein einmaliger Akt, diese ein fortgesetztes Thun Gottes. Mag jene auch ein einmaliger, momentaner Akt sein, und kein Prozeß, wie diese, so wiederholt sich derselbe doch, so oft der Wandel im Licht unterbrochen, die Gemeinschaft mit Gott abgebrochen oder gelockert ist (V. 9).

4. Die Sündenvergebung, das Hauptstück der Rechtfertigung, vollzieht sich in verschiedenen Momenten, welche freilich nicht von einander getrennt, sondern an einander angeschlossen, ja in einander sind: 1) Aufhebung oder Verminderung der Sündenstrafen, 2) Aufhebung der Sündenschuld und der damit verknüpften Strafbarkeit (culpae et debiti), 3) Aufhebung des Schuldbewußtseins oder des bösen Gewissens, 4) Hinneigung der göttlichen Gnade zu dem Sünder, die sich thatsächlich erweist in Erteilung positiver, besonderer geistlicher und ewiger Güter, 5) Aufhebung der Macht und Gewalt der Sünde, damit die Tilgung der Sünde beginnt, die Erlösung, das Losmachen von dem Bösen, die Reinigung des Versöhnten von der Sünde. Während der zuletzt angegebene Moment mit dem unmittelbar vorangehenden den Übergang aus dem Gebiet der Rechtfertigung in das der Heiligung (*καθαρίζειν* V. 7. 9) markiert, steht der zuerst bezeichnete, die Sündenstrafe betreffende Moment so äußerlich zum Sündenvergebung bedürfenden Subjekt, daß der Mittelpunkt derselben nur in den beiden Momenten, Aufhebung der Schuld und des Schuldbewußtseins zu suchen und zu finden ist, ganz analog dem von Paulus an jener in dieser Sache klassischen Stelle (Röm. 5, 1—5) ausgesprochenen Bekenntnis eines Gerechtfertigten: *εἰρήνην ἔχομεν*. Zentrum der Sündenvergebung ist non-imputatio peccati. Die für die Sünde als Strafe geordneten zeitlichen Übel sind dem, der Sündenvergebung erlangt hat, keine Strafen mehr, sondern gelten ihm nur noch als *δοκιμασία* oder *παιδεία*; sie werden nicht, oder doch nicht allemal, oder doch nicht ganz aufgehoben, abgenommen, sind auch nicht das Schlimmste, zumal sie nicht in der Verdammnis, *ἀπώλεια*, endigen, da die Schuld und das böse Gewissen vielmehr peinigt und beunruhigt. Mit der Sündenvergebung ist nur das Verhältnis des Sünders zu und vor Gott geändert, aber demnach entsteht ein anderes Verhalten Gottes gegen den Sünder und ein anderes Verhalten des Sünders gegen Gott in der Heiligung, da die Sünden vergeben und vergessen werden, der Sünder nicht mehr als Sünder, sondern als ein andrer angesehen wird von Gott, und Gott dem Sünder nicht mehr als Richter, sondern als gnadenreicher Vater erscheint und fühlbar wird. Solch' ein der Vergebung der Sünde hervorgerufenes Verhältnis kann freilich wieder gestört werden, oder in den Hintergrund treten, oder in Vergessenheit geraten und bedarf daher der Erneuerung oder Belebung wiederholt.

5. Der Faktor der Sündenvergebung ist der treue und gerechte Gott mit Seinem Gnadenwillen und dessen Offenbarung (V. 9). Selbst kann sich kein Mensch Sünde vergeben; Selbsterlösung ist eine Lüge. Sehr schön sagt Luther in abscheulichem Latein: amor dei non invenit, sed creat suum diligibile; amor hominis fit a suo diligibili.

6. Die Bedingung der Sündenvergebung ist das auf Sündenerkenntnis und Selbsterkenntnis beruhende, dadurch bedingte Sündenbekenntnis (*ὁμολογεῖν τὰς ἁμαρτίας*). Nachdem Christi Tod mit Seinem Leiden wie mit dem Erweis Seines völligen Gehorsams (V. 7) auf den Sünder gewirkt hat, und zwar auf dessen Gewissen, und er nun in solchem Lichte sich selbst als Sünder erkannt hat und Gottes Erbarmen dabei empfindet, als auf ihn bezogen und an ihm wirkend, hört er in der Liebe des Glaubens an Christum auf, sich selbst zu lieben und die Sünde in ihm selber, erschrickt vor sich in seiner Häßlichkeit, vor der Sünde mit ihrem Verderben, das auf des Herzens Grund und bis in die ewige Verdammnis reicht, vor Gottes Zorn in der heiligen Energie heiliger Liebe und bekennt seine Sünde, die er erkannt hat, vor sich, vor Gott, vor Menschen. In solcher Buße bekennt er nicht bloß seine Sünde, sondern ist er auch ein andrer, wird von Gott als ein andrer angesehen, daß Er ihm nun die Sündenschuld erläßt. Das ist der Anfangsmoment für die Heiligung. — Das hat Luther sehr richtig erkannt: „Hier begegnet Johannes dem Einwurfe: Was soll ich ihm thun, ich bin ein Sünder, mein Gewissen wirft mir vor, daß meine Sünden viel seien, und Johannes sagt: Bekenne deine Sünden. Und damit macht er alle diese Einwürfe zu Schanden, wenn das Gewissen sagt: Was soll ich thun, daß ich selig werde? Wie soll ich's angreifen, daß ich besser werde? Nichts anderes, sagt er, als dieses: Bekenne ihm deine

Sünden, bitte ihm deine schweren Verschuldungen ab". Das bloße Bekenntnis in abstracto, daß man Sünde habe, würde ohne die Erkenntnis und Anerkenntnis der konkreten einzelnen Sünde keine Wahrheit und keinen Wert haben, sondern zur bloßen Phrase zusammenschrumpfen. (Ebrard). Das Kind nach der That und mit seiner That, die böse ist, ist aber ein ganz anderes, wenn es hintritt und über ihr sein Bekenntnis mit Schmerzen und in Wahrheit vor dem Vater ablegt. — Ganz ungerechtfertigt ist es, daß das Concil. Trident. XIV, c. 5, p. 37 neben Luk. 5, 14; 17, 14; Jak. 5, 16 unsre Stelle für die Ohrenbeichte, diese auricularis carnificina, heranzieht und behauptet: dominus noster Jesus Christus, e terris ascensurus ad coelos, sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit tamquam praesides et judices, ad quos omnia mortalia crimina deferantur. Ebenso sagt a Lapide: quam confessionem exigit Johannes? Haeretici solam, quae fit deo, admittunt; catholici etiam specialem requirunt. Respondeo, Johannem utramque exigere, generalem pro peccatis levibus, specialem pro gravibus. — Ebensowenig darf aus dem καθαρίσῃ auf das Fegfeuer geschlossen werden, als ob Sündenvergebung (ἀφιέναι τὰς ἁμαρτ.) hier, καθαρίζειν ἀπὸ πάσης ἀδικίας aber erst im künftigen Leben geschehe; dazu würde selbst die Lesart καθαρίσει kein Recht geben. — Gerade vor allen falschen Genugthuungen und Hoffnungen, darein Ohrenbeichte und Fegefeuer verstrickt, will Johannes die Seinen bewahren. Darauf hat der Seelsorger und Freund bei Privatbeichten auch zu achten.

### Homiletische Andeutungen.

Die Wahrheit, daß wir allzumal Sünder sind, ist eine sehr bittere, gilt allgemein und greift tief. — Wer sich selber schmeichelt und sich höher und besser dünkt als er ist, der kommt um die Wahrheit. — Wenn du etwas aus dir machst, verdirbst du dich. — Nur Gott ist es, der aus dem Menschen etwas zu machen versteht und vermag. — Ohne Sündenerkenntnis kein Sündenbekenntnis, ohne Sündenbekenntnis keine Sündenvergebung, ohne Sündenvergebung keine Sündentilgung, also ohne Gnade keine Seligkeit. — Alles Leugnen seiner Sünde und seiner Sündhaftigkeit hilft kaum vor dem menschlichen Richter, ist unser Unglück vor dem ewigen Richter. — Ohne Wahrheitssinn und Wahrheitsliebe verlierst du in deinem Herzen Raum und Empfindlichkeit für Gott und Sein Wort. — Fürchte dich, etwas, zumal dein Herz, besser kennen zu wollen, als Gott der Herr. —

Starke: Vollkommene Heiligkeit muß man in dieser Welt nicht suchen; die sich solche einbilden, die sind gleich denen, die auf Stelzen gehen, die auf Steinklippen wandeln; ehe sie's denken, werden sie fallen und zerschellen. — Das Bekenntnis der Sünden vor Gott ist notwendig zur Vergebung der Sünde; doch können wir mit dem Bekenntnis derselben keine Vergebung verdienen. — Das Bekennen der Sünden wird nur als ein Zeichen der innerlichen Herzensbuße hier angeführet; es begreift alle dieselben Stücke unter sich, und setzt zum Grunde eine recht lebendige Erkenntnis derselben mit einem herzlichen Haß und Abscheu dawider; es muß aber geschehen ohne einiges Bemänteln und Verbergen, aufrichtig und von Herzen. Ferner muß es geschehen mit dem Herzen und dem Munde, zuerst und vornehmlich vor Gott, den wir damit beleidigt, und welcher sie uns vergeben solle; aber auch gegen den Nächsten, den wir dadurch entweder beleidigt oder geärgert haben. — Das ist dem Menschen angeboren, sich selbst wollen weiß brennen: aber niemand heuchle ihm selbst; denn Gott hat alles unter die Sünde beschlossen und vor Ihm ist kein Lebendiger gerecht. — Spener: Auch die im Lichte wandeln, in Gottes Gemeinschaft stehen und mit dem Blute Christi gereinigt werden, haben dennoch Sünden an sich, von denen sie ferner gereinigt zu werden nötig haben. — Wo uns Gottes Wort nützen soll, muß es in uns sein, behalten werden, bleiben, eingepflanzt sein, daß es seine Kraft und Wirkung in uns habe. — J. Lange: Vergibt Gott den Bußfertigen täglich ihre Sünden, wie viel mehr soll einer dem andern vergeben; wenn wir von ihnen sind beleidigt worden und wir ihnen nicht willig und wahrhaftig vergeben, so wird uns Gott auch nicht vergeben. — Wenn man sich für ganz heilig und rein hält, so kommt man ab 1) von der täglichen Erneurung, 2) von der Empfindung der göttlichen Armut des Geistes, 3) von der täglichen Abbitte seiner begangenen Fehler und Sünden, 4) von der geistlichen Wachsamkeit und Vorsichtigkeit, 5) von der Vermeidung alles dessen, so die inwohnenden Lüste und Begierden reizt, 6) von dem rechten Gebrauch der Heilsmittel, welche zur Stärkung im Guten verordnet sind, 7) von der Hochachtung und täglichen Zueignung des Blutes Christi zur Reinigung von allen Sünden, 8) von dem schuldigen Mitleiden und Erbarmen gegen die fehlenden und irrenden Brüder. So fällt er endlich gar aus der Gnade Gottes in die schändliche Eigenliebe und geistlichen Hochmut und gerät, wo er davon sich nicht bekehret, in das ewige Verderben. — Whiston: Sollten wir gleich durch wiederholte Sünden aus der Gemeinschaft Gottes, wie David und Petrus fallen, so will Er doch, so wir solche wiederholte Sünden bußfertig und demütig bekennen und um Christi willen Gnade begehren, solche auch vergeben und uns von aller Untugend reinigen. Doch sollen wir nicht frech hin sündigen, sondern uns desto mehr vor Sünden hüten. — Rieger: Das Sagen, die Einbildung, das Anmaßen und Rühmen kann sich gar breit machen; deswegen setzt sich der Apostel demselben nachdrücklich entgegen, besonders weil es oft mit solchen Einsichten, Erkenntnissen, Gaben, sein Vorgeben zu schmücken,

bedeckt ist, daß nicht jeder auf den Grund kommen kann. — Es gibt sonst tausenderlei Arten, wo man mit Gedanken, mit der Einrichtung seines Sinnes, mit der Verunreinigung seines Gewissens, mit geflissentlicher Aufsuchung mancherlei Vorwände, mit Auftreiben solcher Bücher, mit Gesuch solchen Umgangs bezeugen kann: Man macht sich nichts aus der Sünde, man geht aufs Verkleinern und Verleugnen derselben aus, macht das Licht und die Strafe desselben in sich zur Finsternis, zwingt seine Vernunft und die in seinem Gewissen sonst noch geschäftige Wahrheit, daß sie ihm müssen helfen, die Natur fromm zu machen. Das ist jetzt wirklich die Sache, woran die Welt ihren ganzen Witz und Kraft wendet und wozu ihr so viele tausend Federn und Zungen zu Diensten sind, daß sie es mit ihrer vorgegebenen Rechtschaffenheit, Wahrheit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Menschenliebe so hoch zu treiben meint, damit sie sagen können: es ist nicht so gefährlich mit dem sündlichen Verderben, wie es die Pfarrer bisher gemacht haben. — Heubner: Der Anfang aller Weisheit ist seine Sünde erkennen. — Es ist ein Unterschied zwischen Sünde haben und Sünde thun. Jenes ist teils die frühere Schuld, teils der bleibende sündhafte Hang, der auch zu manchen Schwachheitssünden verleitet; dieses ist: in einer herrschenden Sünde leben, ganz der Sünde dienen. — Die Sache liegt so: Gott spricht in Seinem Worte auf jedem Blatte: alle Menschen, also auch du und du, sind Sünder; der Mensch aber: ich bin kein Sünder. Einer von beiden muß also ein Lügner sein. Leugnet der Mensch seine Sünde, so behauptet er, daß Gott in Seinem Worte gelogen hat; ja das ganze Christentum, die Sendung Christi würde zur Lüge; denn Er ist zur Erlösung der Sünder gekommen. — Nitzsch: Die Warnung vor der falschen Art und Weise, von der Last unsrer Verschuldung vor Gott loszukommen. Der Apostel warnt 1) vor der Mißdeutung und Verkleinerung des Gesetzes. Dem Gesetze läßt sich nur Erkenntnis der Sünde abgewinnen. 2) Vor der entschuldigenden Erklärung der Sünde aus äußern oder innern Umständen (in der Welt, dem Geschick, der menschlichen Natur); der unwissende Sünder soll noch gefunden werden, der nicht dennoch wissend Gesetze übertreten habe. 3) Vor falschen Genugthuungen; denn in dem allen gibt es eine unwahre und unselige Erledigung vom Schuldzustande. — Das Bekenntnis der Sünde nach Psalm 32 ist volles Wissen der Sünde und unsrer Sünde in uns; wir fühlen recht die Schuld und Pein, daß die Sünde ans Leben geht; wir beichten in einer Verzweiflung zur Seligkeit, aber nicht ohne Glauben, sondern im Glauben an die heilige Liebe. So geht's in der angefangenen und fortschreitenden Reinigung von aller Untugend. — F. A. Wolf: Über die wahre Verfassung derer, die ohne Erkenntnis der Sünde leben. 1) Deren Merkmale: rohe Sicherheit, zärtliche Eigenliebe, selbstgenügsamer Stolz. 2) Deren Folgen: ohne das Licht der Wahrheit, ohne den Trost der Vergebung, ohne Kraft zur wahren Besserung. 3) Deren Ende: entweder ohne Erkenntnis der Sünde sterben, teils mit einem erschütternden Übermute, teils mit einem festen Mute, der uns in unserm Glauben irre machen könnte, oder zur reuigen und aufrichtigen Erkenntnis seiner Sünde kommen. — Clauß: Die Beichte: 1) Was sie ist; 2) was sie wirket. — Besser: Helfe Gott, daß die Wahrheit nicht bloß in unsern Bekenntnisschriften, sondern auch in unsern Herzen geschrieben stehe! — Keine Heiligung, deren Wurzel nicht Vergebung ist; keine Vergebung, deren Frucht nicht Heiligung ist! — Viedebantt: Es kann so sein, daß ein Mensch sich die Sündenvergebung holt, dann aber versäumt er den Wandel im Lichte, fällt in Sünden, tröstet sich mit falschem Trosste, für diesen Fall tritt die reinigende Kraft des Blutes Christi zurück. Die Arznei wurde eingenommen, aber der Kranke hat nicht die gehörige Diät gehalten; so wurde die heilsame Kraft der Arznei gehindert. — Außerhalb des Lichts der Offenbarung steckt man vornehmlich in dreierlei Irrtum: 1) Man meint, daß Gott nicht zu fürchten sei; 2) man meint, wie man ist, in den Himmel kommen zu können; 3) man meint, daß man aus sich selbst gut zu sein vermöge. — Sich als Sünder erkennen und Gottes Gnade in Christo suchen, ist der Weg zur Freiheit von Sündenschuld und Sündenlüsten.

## 4. Dritte Folgerung: Versöhnung und Erlösung.

Kap. 2, 1. 2.

1 Meine Kindlein, dieses schreibe ich euch, daß ihr nicht sündigt. Und wenn einer sün-
2 digt, so haben wir einen Fürsprecher bei dem Vater, den gerechten Jesus Christus. *Und er ist die Sühne für unsere Sünden, aber nicht für die unsrigen allein, sondern auch für die ganze Welt.

### Exegetische Erläuterungen.

1. Der Zusammenhang. Luther will den einen Theologen nennen, der sagen könne, wie sich dieser Text zusammen reime. Doch stimmt er dem Augustin bei, welcher sagt: Et ne forte impunitatem videretur dedisse peccatis, quia dixit: fidelis est et justus, qui mundet nos ab omni iniquitate, et dicerent jam sibi homines: peccemus, securi faciamus, quod volumus, purgat nos Christus —, tollit tibi malam securitatem

et inserit utilem timorem. Male vis esse securus, sollicitus esto; fidelis enim est et justus, ut dimittat nobis delicta nostra, si semper tibi displiceas et muteris, donec perficiaris. Ideo quid sequitur? filioli etc. Sed forte surrepit de vita humana peccatum. Quid ergo fiet? Jam desperatio erit? Audi. Si quis, inquit, peccaverit etc. So auch Beda, Calvin, Calov, Düsterdieck. Die Schwierigkeit liegt nicht sowohl in der Folge der Gedanken, als in dem ethischen Verhältnis und Verständnis der vorliegenden Momente: der Gnade Gottes und der Versöhnung durch Christum, der Allgegenwart und Macht der Sünde und des Ringens des Menschen mit ihr. Weder soll die Hilfe bei Gott und Christo zum Kampfe mit der Sünde laß machen, oder sicher, als könne es nicht fehlen, noch soll die Macht der Sünde uns dabei verzagt machen, als sei alles gleich vergeblich.

2. Aufruf zum Kampfe. V. 1a. **Meine Kindlein,** *τεκνία μου.* So tum propter aetatem suam, tum propter paternam curam et affectum (Hornejus), und weil er ihr geistlicher Vater ist, wie Gal. 4, 19, und wie Johannes den gefallenen Jüngling bei Eusebius h. l. 3, 23 mit den Worten zurückrief: *τί με φεύγεις, τέκνον, τὸν σαυτοῦ πατέρα;* Diminutiva nomina teneri ac blandientis sunt amoris signa (Lorinus). So V. 12. 18; 3, 7. 18; 4, 4; 5, 21. Nur hier ist *μου* sicher; 3, 18 schwankend. Hier ist, gerade der Gefahr gegenüber, die innigste, herzlichste Liebe wach. **Dieses schreibe ich euch.** Der Plural, *ταῦτα*, nicht *τοῦτο*, faßt das Ganze in seiner lebendigen Harmonie (Düsterdieck), nicht ein einzelnes Glied ins Auge. Daß Gott Licht ist, der Wandel im Licht in der Gemeinschaft mit Ihm erhalte und das Blut Christi uns wirklich zu gute kommen läßt, die Sünde nicht geleugnet werden soll, Gott uns von ihr gerne helfen will, das alles soll uns eifrig machen zum Kampf wider die Sünde (so auch Haupt). — **Daß ihr nicht sündiget.** Das ist der Zweck jenes Schreibens: *ἵνα μὴ ἁμάρτητε.* Sündigen geht auf die einzelnen Sünden, aber nicht bloß kleine Versehen und Vergehen, welche eigentlich keine Sünden wären; es kann allmählich wieder bis zur Todsünde (5, 16) kommen. Es ist weder = in peccatis manere (Sozin, Episcopius) noch viel weniger = ungetauft bleiben (Löffler).

3. Der Beistand. V. 1b. **Und wenn einer sündigt.** Es ist kein Gegensatz (Vulg. *δέ*), sondern einfache Verbindung (*καί*), indem sich beim Eifer wider die Sünde immer wieder der unzweifelhafte Fall (*ἐάν τις ἁμάρτῃ.* Vergl. 1, 6. S. 28, N. 2) des Sündigens einfindet. Beides, wider die Sünde kämpfen und sündigen, ist eben immer beisammen. Allgemein ist's; darum fährt der Apostel nachher kommunikativ fort. Aber eine innere Notwendigkeit, ein Muß ist nicht gesetzt, wie Calvin meint: nam fieri non potest, quin peccemus; faktisch mag's so sein, aber die konditionale Partikel ist nicht als kausale umzudeuten. Auch Sozin entstellt den Gedanken: si quis peccat i. e. post Christum agnitum et professionem nominis ipsius adhuc in peccatis manet, necdum resipuit. Jene Zeitbestimmung und diese Begriffsverstärkung ist eingetragen ohne Grund und Recht; der wahre Christ kann zwar noch sündigen, aber nicht in Sünden bleiben, und dem, der in den Sünden bleibt, ist Christus nicht der *παράκλητος* (Huther). Besser: „Wenn jemand sündigt — nicht mit mutwilligem Thun der Sünde, sondern trotz des Willens in seinem Gemüte, der zur Sünde nein sagt." — **So haben wir einen Fürsprecher bei dem Vater.** Über *παράκλητος* s. Cremer, Wörterbuch, 3. Auflage, S. 429. Es ist hier ohne Zweifel im passivischen Sinne, advocatus, orator, causae patronus (Luther: Vormund), der Fürsprecher, intercessor. Daß es von Christo gesagt werden kann, da es sonst im Evangelio nur vom Heiligen Geist gilt (14, 16. 26; 15, 26; 16, 7), ist in der ersten Stelle durch den Zusatz: *ἄλλος παράκλητος* vorbereitet: Christus ist eben auch Paraklet, der Heilige Geist nur ein andrer, das erklärt sich aus dem Kontext leicht. Hier ist Christus *παράκλητος πρὸς τὸν πατέρα* (vergl. zu 1, 2), dort der Heil. Geist *μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα.* Dieser führt Christi Sache in den Seinen weiter und der Welt mit ihrem Drängen gegenüber, Christus der Seinen Sache vor Gott, dem Vater zugewandt, bei Ihm für sie intercedierend, wie es auch Ebr. 4, 14—16; 7, 25 bis 28; 8, 1 ff.; 9, 24 sich um einen Vorgang zwischen dem Vater und dem Sohne handelt. Das *ὑπερεντυγχάνειν* des Heiligen Geistes (Röm. 8, 26) ist eine andere Sache und ändert an dem markierten Unterschiede bei Johannes nichts. Vater heißt's, nicht: Gott, weil das neue Verhältnis, in welches die durch Christus Versöhnten versetzt worden sind, als bereits geordnet vorausgesetzt ist, also nicht bloß, weil der Sohn bei Ihm fürspricht, sondern weil dieser solches thut für die Gläubigen, die durch Ihn *τέκνα θεοῦ* geworden (3, 1. 2). Die Thätigkeit des Paraklets ist *ἐντυγχάνειν ὑπὲρ ἡμῶν* (Röm. 8, 34; Ebr. 7, 25). Mit *ἔχομεν* ist zweierlei indiziert: 1) weist der kommunikative Plural, wie Kap. 1, 6 ff., auf die

Allgemeinheit der Interzession, auf das allgemeine Bedürfnis der Christen von solchem Fürsprecher. Trefflich sagt Augustin: Non dixit: habetis nec: me habetis dixit, nec: ipsum Christum habetis dixit, sed et Christum posuit, non se, et habemus dixit, non: habetis. Maluit se ponere in numero peccatorum, ut haberet advocatum Christum, quam ponere se pro Christo, advocatum et inveniri inter damnandos superbos. 2) Weist das Präsens darauf, daß die Interzession eine fortwährende und fortwirkende, bleibende Thätigkeit ist. — **Den gerechten Jesus Christus.** Offenbar steht *δίκαιος* hier im Gegensatz zu den noch sündigenden Kindern Gottes und zwar nicht = *ἅγιος*, innocens et sanctus (a Lapide), sondern die wirksam hervortretende und im Leben sich geltend machende Sündlosigkeit, Heiligkeit, gerecht und unbefleckt und ohne Sünde (Luther). Wenn die Bedeutung: bonus, lenis (Grotius) hier zu wenig ist, wie auch 1, 9, so ist es doch zu viel und unrichtig zu sagen, es sei = *δικαιῶν* (Ebrard), da der Interzessor nicht *δικαιοῖ*, oder es für justus zu nehmen, als der injustas causas non suscipit (Beda), da es nicht adjektiv zu *παράκλητον* ist. Auch kann es hier nicht = fidelis et verax (Sozin) genommen werden, wie *πιστός* (1, 9). Es entspricht ganz der Beschreibung des fürsprechenden Hohenpriesters Ebr. 7, 26; col. 1 Petr. 3, 18. Auch hier ist, wo nicht *χριστόν* allein steht, oder *υἱὸν αὐτοῦ*, sondern *Ἰησοῦν* mit Nachdruck vorangestellt ist, die Rede von dem dem Menschengeschlechte angehörigen Heilsmittler (1 Mos. 3, 15), der sein Blut vergossen hat (1, 7). Denn die Interzession ist sowohl Ebr. 7, 25 ff.; 4, 14 ff., als auch Röm. 8, 34 in Verbindung mit dem Leiden am Kreuz gesetzt, ein Stück seines hohenpriesterlichen Thuns und Amtes. Wenn Grotius nach dem *ἐάν τις ἁμάρτῃ* auf Grund von 5, 16; Gal. 6, 1; 2 Kor. 2, 6 hinzudenkt und setzt: et se ecclesiae regendae sanandaeque tradiderit, und bemerkt: non dicit: habet ille advocatum, sed ecclesia habet, quae pro lapso precatur und preces ecclesiae Christus more advocati deo patri commendat (Joh. 16, 26), so ist das nicht a spiritu sancto, sed a Grotiana audacia (Calov). Aus dem Plural *ἔχομεν* geht der Begriff der Kirche nicht hervor; es handelt sich eben um jeden einzelnen, auch den geförderstsen Christen: Jeder ist Gegenstand der Fürsprache des heiligen Heilands. Und das ist eben der tröstliche Beistand, der dem Kämpfer wider die Sünde sicher ist. — Demnach ist Christus, der für uns gestorben und nun zur Rechten des Vaters ist, unser Anwalt, der eines jeden Christen Sache bei dem Vater führt, wenn derselbe in klarem und tiefem Bewußtsein seiner Schuld bußfertig vor Gott ist und wider die Sünde in ihm selber kämpft; Er bringt mit der Abbitte des bußfertigen Sünders Seine Fürbitte als der Sündlose und Gerechte vor den Vater, und wie Er für Ihn am Kreuze gestorben und um Ihn geworben und an Sich gezogen hat zum Wandel im Licht, will Er ihn darin bewahren und ihm zur Heiligung helfen, in der fortgehenden Thätigkeit eines Fürsprechers in der Herrlichkeit, wie Er bereits in der Niedrigkeit für die Seinen gebeten hat (Joh. 17, 9; Luk. 22, 32; 23, 34).

4. Die Zuverlässigkeit. V. 2. **Und Er ist die Sühne für unsre Sünden.** Der Apostel fügt mit der copula (*καὶ*) noch etwas an, und daher ist's weder: quia (a Lapide), noch: nam (Beza). Was er anfügt, betrifft die Person des Fürsprechers (*καὶ αὐτός* = et ipse, idemque) und ist etwas, das auch fort und fort währt und gilt und wirkt (*ἐστί*), wie das: *ἔχομεν παράκλητον* vorher, dem parallel. Das Wort *ἱλασμός* kommt nur noch 4, 10, und ebenfalls mit *περὶ ἁμαρτιῶν ἡμῶν* vor. Das Verbum *ἱλάσκεσθαι* kommt ebensowohl in passiver Bedeutung vor, wie Luk. 18, 13: *ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ*, wobei die reflexive Bedeutung nicht völlig ruht: werde gnädig gestimmt, laß dich gnädig stimmen; es ist also *ἵλεων γενέσθαι*, propitium fieri. Oder es hat mit Verwischung der dem Medium eignen Zurückbeziehung aufs Subjekt eine aktive Bedeutung, wie Ebr. 2, 17; *ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ*, die Sünden des Volks sühnen, expiare. Im Klassischen ist *ἱλάσκεσθαι* nur propitium facere aliquem; das ist eben ein Versuch der heidnischen Opfer, Gott versöhnen. In der Heiligen Schrift, zumal dem Neuen Testament, wird nicht Gott versöhnt, sondern Er versöhnt, wie die instruktive Stelle 2 Kor. 5, 18. 19 lehrt. Vergl. Kol. 1, 20; Eph. 2, 16. Der Mensch ist *καταλλαγείς*, Gott aber nur *καταλλάξας*, *ἀποκαταλλάξας ἑαυτῷ*, *εἰς αὐτόν*. Schon bei Clemens Rom. kommt *ἐξιλάσκεσθαι τὸν θεόν* vor, c. 7 und c. 48, auch bei Irenäus 4, 8, 2; aber in einer kanonischen Schrift findet sich solches nicht. Den Sozinianern ist das nicht entgangen. Non est ergo, sagt Schlichting, cur quispiam ex hac placandi voce concludat, deum a Christo nobis fuisse placatum (Delitzsch, Ebr. p. 97. Note). Dieselbe Anschauung liegt sehr bestimmt in unsrer Parallelstelle 4, 10: *αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*. Gott der Vater hat

die Sühne beschafft, indem Er dazu Seinen Sohn sandte. Dieser ist nun die Sühne selber, die den Hohenpriester und das Opfer in sich begreift. Denn ἱλασμός bezeichnet nach Kühner 1, § 378, S. 418 „die intransitive Beziehung des Stammverbes." Christus ist also ἱλασμός, sofern Er es ist, durch den als Opfer die Sünde bedeckt, gesühnt ist. S. Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität, 3. Auflage, S. 393. Es ist also nicht = ἱλαστής (Grotius u. a.), denn Er ist auch das Sühnopfer; aber auch nicht = ἱλαστήριον (Bengel, Lücke, de Wette u. a.), denn Er ist auch der die Sühne Vollziehende. Wie Er das Licht der Welt, die Wahrheit, das Leben, der Weg ist in sich selber, und nicht nur hat oder zeigt und bringt, so ist Er die Sühne selber; sie ist „in Seiner Person wirklich vorhanden" (Düsterdieck); Er ist „nicht der Versöhner durch etwas außer Ihm, sondern durch sich selbst" (Lücke). So heißt Er unser ἁγιασμός 1 Kor. 1, 30; vergl. 2 Kor. 5, 21. — Er ist aber auch nicht ἱλασμὸς θεοῦ, sondern περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Die Sünden sind die Punkte, die die Sühne betrifft, auf die diese sich bezieht (περί); Stellvertretung ist hier nicht markiert und die Art des Vollzugs, der Vermittelung dieser Sühne ebensowenig. Bei ἡμῶν denkt Johannes offenbar an die Gemeindeglieder (fidelium, wie Bengel erklärt); er schreibt ja an Christen, und nicht an Juden. Auch im Folgenden ist nur ein Gegensatz zwischen Christen und Nichtchristen. Mit Recht bemerkt Bengel unter Bezug auf 5, 19: quam late patet peccatum, tam late propitiatio. Deshalb fügt der Apostel bei: **aber nicht für die unsrigen allein, sondern auch für die ganze Welt.** Hier ist einfach oratio variata. Es hätte heißen können: ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν ὅλου τοῦ κόσμου, mit dem vorhergehenden an ἁμαρτιῶν anschließend; es hätte aber auch an ἱλασμός anschließend vorher οὐ περὶ ἡμῶν δὲ μόνον heißen können, dem dann der Schluß, so wie er lautet, entsprechen würde, s. Winer, Gr., 7. Aufl. S. 536 f. Ganz ähnliche Variation ist Ebr. 9, 7. Es handelt sich also nicht um Breviloquenz (Ebrard), noch um Supplement von τοῦ (Grotius, oder τῶν Düsterdieck). Offenbar will der Apostel die Universalität der Versöhnung markieren, und zwar mit dem größten Nachdruck ohne alle Ausnahme. Damit wird alle und jede Beschränkung abgewiesen. Man darf nicht mit Calvin um der Prädestination willen die reprobos ausnehmen; vielmehr wird das doppelte decretum absolutum ausgeschlossen. Auch ist es nicht zulässig, unter κόσμος die ecclesia electorum per totum mundum dispersa mit Beda zu verstehen. Auch hat man nicht bloß die Heiden anzunehmen (Oekumen, Cyrill, Hornejus, Semler, Rickli). Ebensowenig kann man dabei nur an des Johannes Zeitalter denken, sondern man muß an die Gesamtheit der noch nicht gläubigen Menschheit überhaupt denken (Spener, Paulus, de Wette, Lücke, Sander, Neander, Düsterdieck, Huther). Wie 1, 7 Christi Wirken sich über alle Sünden der Seinen erstreckt, so nun hier über die Sünde der ganzen Welt, ohne, wie Baumgarten-Crusius thut, die zugleich oder nebeneinander Lebenden zu unterscheiden, oder über den Unterschied der sufficientia und efficacia etwas sagen zu wollen. Damit wird zugleich klar, daß Christus Paraklet nur für die gläubigen, bußfertigen Christen ist, Seine Sühne aber allen Menschen überhaupt gilt, und für alle genügt. Der Begriff des παράκλητος ist also nicht der weitere, dem der des ἱλασμός subsumiert wäre, wie Beda will. Aber es ist auch nicht der Begriff des ἱλασμός der weitere, dem der des παράκλητος zu subsumieren sei, wie de Wette annimmt und nach ihm Rickli, Frommann. Beide sind vielmehr coordiniert, nur daß dieser (ἱλασμός) die Voraussetzung ist für jenen (παράκλητος): Christus hat für alle ausreichende Sühne geschaffen, ist es selber, und tritt auch gar gern als Paraklet für alle beim Vater ein; es sind zwei verschiedene Thätigkeiten des Erlösers; jede hat ihre reale Wirksamkeit und Wirkung, freilich auf ethischem Lebensgebiete.

### Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Die Grenzen des Christentums. Was Erlösungsbedürftigkeit (ἐάν τις ἁμάρτῃ), wie der Pelagianismus, und Erlösungsfähigkeit (ἵνα μὴ ἁμάρτητε), wie der Manichäismus, in seiner dualistischen Grundanschauung, leugnet, wenn es sich um die Objekte der Erlösung handelt, und auf der andern Seite, beim Hinblick auf das Subjekt der Erlösung, die Gottheit des Erlösers (δίκαιον), des Gerechten und Heiligen, wie der Ebionitismus, oder im entgegengesetzten Falle, wie die Doketen, die wahre Menschheit desselben (Ἰησοῦν) nicht anerkennt, gehört nicht in das Gebiet des Christentums.

2. Über Christus. a) Sündlosigkeit und Heiligkeit ist Grundzug Seines Wesens; Er bedarf weder einer Sühne, noch eines Beistandes oder Fürsprechers, sondern schafft das erste und gewährt das andere. — b) Seine diesseitige Wirksamkeit wird in dem,

daß Er ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν — καὶ ὅλου τοῦ κόσμου ist, markiert. Darin liegt erstens: wie Er δίκαιος ist und nach 1 Kor. 1, 30: σοφία — δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις, so ist Er selber, in Ihm vorhanden auch ἱλασμός; Sühne für unsre Sünden ist außer Ihm und ohne Ihn nicht vorhanden. Zweitens: Wie nur Er δίκαιος ist und alle Menschen ἄδικοι, ist Er es, der allein und für alle die Sühne geschafft hat und schafft; damit ist die Universalität des einzigen ἱλασμός ausgesagt. Drittens: Die vorhandene Sühne bezieht sich auf die Sünden, welche die Majestät Gottes verletzen und die Heiligkeit Seiner Reichsordnung stören, und Produkte einer Feindschaft wider den Herrlichen sind, so daß sie die ὀργή zur Reaktion wach rufen; und deshalb ist im Unterschied von καταλλαγή, der Versöhnung, welche auf die Sünder geht und eine Gesinnung schafft, die reconciliatio, der ἱλασμός als Versühnung, Sühne, expiatio zu fassen, wodurch ein Verhältnis, das gestört war, geordnet wird. Die Versühnung bringt die ὀργὴ τοῦ θεοῦ zur Ruhe, die Versöhnung aber die Feindschaft des Menschen in seiner ἁμαρτία. „Durch die expiatio wird der strafend-fordernde Anspruch des göttlichen Gesetzes an den Sünder befriedigt; durch die reconciliatio wird die Spannung aufgehoben, welche von wegen der Feindschaft des Sünders wider Gott und des Zornes Gottes wider den Sünder zwischen ihnen bestand." Frank, System der christl. Wahrheit. II. S. 187. Viertens: Der ἱλασμός wirkt, daß der Mensch, dessen Sünden gesühnt sind, nicht mehr zum κόσμος gehört, aber nicht in unwiderstehlicher Macht, noch in einem physischen Prozeß, sondern nur als realer Anfang und tragender Grund, auf den man sich stellen, auf dem man weiter gehen muß, damit die καταλλαγή eintreten, man an dieser partizipieren könne; in ethischem Verhalten muß angeknüpft werden, wo die Veranlassung und die Hilfe dazu gegeben wird, sonst kommt man um den Grund des Heils, den Anfang der Seligkeit und die Empfänglichkeit dafür. Doch ist darüber, wie das geschieht, an unsrer Stelle nichts ausgesagt; selbst das αἷμα (1, 7) ist stillschweigend vorausgesetzt. Ebensowenig ist aus unsrer Stelle auf Stellvertretung zu schließen. Fünftens: Christ ist und bleibt der ἱλασμός — wie für alle Sünden, und aller Sünden, so für alle Zeiten und Geschlechter; Seine Sühne hat fortwirkende Gültigkeit. Es ist das nicht bloß im allgemeinen so, sondern es ist der einzelne, jeder einzelne Gegenstand der Sühne und Versöhnung. Die Prädestination des Heils aller lehrt diese Stelle. „Man kann mit demselben Rechte (mit dem man sagt: alle Sünden sind gleich verdammlich) die Nicht-Verdammlichkeit der im natürlichen Stande begangenen Sünden aussprechen — sie sind alle gesühnt durch Christi Blut und keine soll nach Gottes Gnadenwillen den Wiedereintritt in seine Gemeinschaft unmöglich machen." Frank, System d. christl. Sittlichkeit, I. S. 120. — c) Seine jenseitige Thätigkeit wird mit dem Worte παράκλητος πρὸς τὸν πατέρα bezeichnet. Damit ist zuerst gesagt, daß es sich um eine Thätigkeit nach dem Eingang in die ursprüngliche Herrlichkeit handle, also um das, was der verklärte Erlöser im Himmel für uns thut; Er ist eben nicht nur eine weltgeschichtliche Person und Macht, die durch Jahrhunderte fortwirkt, wie Luther mit seiner Reformation, die Griechen mit ihrer Bildung, sondern eine ewig lebendige Person über und zugleich in der Geschichte der Welt. Zweitens: Paraklet ist also Jesus, der Christ, nicht bloß nach Seiner göttlichen oder nach Seiner menschlichen Natur, sondern in Seiner gottmenschlichen Persönlichkeit in ihrer Herrlichkeit bei dem Vater. Drittens: Diese Thätigkeit hat es mit unsrer nach der auf Erden bewirkten Versühnung und Versöhnung bleibenden Hilfsbedürftigkeit zu thun, die eben darin besteht, daß wir immer noch und immer wieder sündigen, und so unser von Ihm gewirktes Kindschaftsverhältnis zu Gott dem Vater immer aufs neue gefährdet wird; Er will „die Wirkung unsrer Sünde auf unser Verhältnis zu Gott wieder aufheben" (Hofmann, Schriftbew. 2, 1. S. 545), oder das Objekt dieses Thuns sind „die in ihrem Lichtwandel noch sündigenden Gläubigen" (Huther), und zwar ohne Ausnahme. Viertens: Dieses Thun des erhöhten Heilandes ist ein Fürbitten für die Ihm im Glauben angehörigen Christen; es ist ein wirkliches Thun des Herrn, da Er die Wirkung Seiner Versöhnung nicht nur stillschweigend abwartet, sondern thätig Sein Verdienst beim Vater geltend macht, und zwar als eine vocalis et oralis intercessio. Ausgeschlossen sind durch unsre Stelle alle Fürbitten des Romanismus, der Jungfrau Maria und aller Heiligen, die ja selbst so gut wie Sankt Johannes Christi Fürsprache brauchen, s. Conf. Aug. XXI., Apol. XXI, 10 ff. Denn die Heiligen sind nicht deprecatores, noch weniger propitiatores, ut orent, non tamen invocandi. Damit ist ebenso abgewiesen die „kraßsinnliche Auffassung," welche Calvin bestreitet, wenn er sagt: nimis crasse errare eos, qui patris genibus Christum advolvunt, ut pro nobis oret; die intercessio ist nicht hu-

milis. Aber ebensowenig ist es richtig, sie bloß symbolisch, als nuda interpretativa (per ostensa merita), wie Beda will, oder nur als fortwährende Wirkung der von Christus in Seinem Tod vollendeten Erlösungsthat, wie Baumgarten-Crusius, anzunehmen. Grundlos ist es, wenn Köstlin (Lehrbegriff S. 31 u. 192) unter *παράκλητος* den ewigen Hohenpriester versteht, der nicht bittet, sondern sofern der Vater um Seinetwillen auch die lieb hat, welche Ihm glauben, geradezu die Fürbitte ausschließt, weil das *ἐρωτᾶν πρὸς τὸν πατέρα περὶ ὑμῶν* im Ev. 16, 26 ausdrücklich abgewiesen sei. Es ist die Fürbitte des Paraklets, die auf die Vollendung der Gläubigen und deren Bewahrung in der Kindschaft gerichtet ist, wohl zu unterscheiden von der fragenden Fürbitte des Hohenpriesters, die auf Annahme zur Kindschaft geht. Vergl. J. P. Lange zu Joh. 16, 26. Vergl. Frank, Wahrheit I. S. 219 ff.

3. Über die Christen. a) Die Sündhaftigkeit bleibt auch bei den gefördertsten Christen, und macht sich in einzelnen Sünden geltend, und zwar immer wieder geltend. — b) Der Kampf wider die Sünde wird aber streng gefordert. Johannes sagt nicht, ob es dem Gläubigen möglich sei, nicht zu sündigen; er sagt auch nicht, daß er sündigen müsse (Calvin: nam fieri non potest, quin peccemus), und fordert, daß der Christ ringe, Sünde nicht zu thun. Den Apostel drängt die Liebe zu der Gemeinde (*τεκνία μου*), ihr zu schreiben, daß sie nicht sündigen, weil, wer nicht sündigt, *τηρεῖ ἑαυτόν* (5, 18), seine Kindschaft bei Gott, seine Wiedergeburt bewahrt (3, 6. 9). Ihm ist die Sünde das Verderben der Menschen und Gottlosigkeit. — c) Der Christ bedarf keines menschlichen Mittlers, Priesters weiter; er ist selber geistlich geworden, und nicht weltlich mehr, selber ein Priester und kein Laie. Diese Gegensätze verschwinden dem, der im Glauben an Christus, den Erlöser lebt, alles durch Ihn und um Seinetwillen thut, alles auf Ihn bezieht.

### Homiletische Andeutungen.

Die Sünde soll nicht geleugnet, sondern bekämpft und überwunden werden. — Suche bei Jesu, dem Sündlosen, die rechte Demut in der Erkenntnis deiner Sünde, und du wirst bei Ihm den rechten Mut finden, die Sünde zu überwinden. — Je schärfer dein Blick wird für die Sünde und je feiner dein Gefühl auch für die geheimste und geringste Sünde und je tiefer der Schmerz über solche und je ernster der Kampf wider sie, desto schärfer wird dein Blick für des Erlösers Thun und Wirken, desto feiner dein Gehör für Gottes leise Rede an dich, desto tiefer deine Freude über die läuternde Kraft Seines Worts und Werks, desto gewisser der Sieg des Herrn über dich und dein Triumphieren mit Ihm. — Wer sich auch heiligt, sündigt doch noch. — Gerade der Gerechte, Jesus der Christ in Seiner Herrlichkeit, bittet für Gefallne, die ungerechte Welt, die nichts vergeben und vergessen kann, richtet und verdammt. — Der Forderung, nicht zu sündigen, fehlt der Trost nicht, wenn man sündigt; aber nur wer der Forderung zu genügen strebt, wird auch im Troste Genüge finden. — Vergiß nie, die Sünde ist von Christo gesühnt, hat von Ihm gesühnt werden müssen; so wirst du's schon ernst nehmen mit der Sünde. —

Augustin: Ibi habes advocatum, noli timere, ne perdas causam confessionis tuae. Si enim aliquando in hac vita committit se homo disertae linguae et non perit, committis te verbo et periturus es? — Luther: Die Gerechtigkeit Jesu Christi steht auf unsrer Seite; denn Gottes Gerechtigkeit ist in Jesu Christo unser. — Es ist eine ausgemachte Sache, daß auch du ein Teil von der Welt bist; damit dich nicht etwa dein Herz betrügen möge, wenn es dächte: „der Herr ist für Petrum und Paulum gestorben — nicht für mich!" — Starke: Lehrer sollen mit ihren Zuhörern als ein Vater mit seinen Kindern umgehn; Zuhörer sollen aber auch sich also verhalten, daß solches geschehen könne. — Wer der Kirche Christi mit Schriften dient, der prüfe sich wohl, was er für einen Zweck habe; thut er's aus Ehrgeiz oder aus Geldgeiz, so ist's ihm Sünde; thut er es aber wahrhaftig zur Ehre Gottes und mit seinen Gaben dem Menschen auch also nützlich zu sein, so ist's Gott angenehm. — Herzlicher Trost! Christus unser Advokat und Fürsprecher, der unsre Sache geordnet! Freut euch, ihr Angefochtenen! so hat's keine Not. Unser Heiland trotzt auf sein Recht. — Rieger: Über ein Straucheln und Sündigen fehlt es freilich nicht an Richtern und Verächtern, Zuchtmeistern, die auf uns zuschlagen, Schnellschreibern, die eine Überschrift über einen solchen Fall machen. Aber Väter in Christo, die mit dem Zuspruch: Wir haben einen Fürsprecher bei dem Vater, Wein und Öl in die Wunden gießen, sind nötiger. — Heubner: Die Gnadenverheißungen des Christentums sind heilig, sollen nicht der Trägheit Vorschub thun; sie sind nicht für Leichtsinnige und Verhärtete, sondern für schwermütige, betrübte, zerknirschte Sünder.

### 5. Merkmal des Lichtwandels: Gehorsam gegen Gottes Gebote, namentlich Bruderliebe.

Kap. 2, 3—11.

3 Und daran erkennen wir, daß wir Ihn erkannt haben, wenn wir Seine Gebote
4 halten[1]). *Wer sagt[2]): ich habe Ihn erkannt, und Seine Gebote nicht hält, ist ein Lügner,
5 und in solchem ist die Wahrheit[3]) nicht. *Wer aber Sein Wort hält, in solchem ist wahr-
6 haftig die Liebe Gottes vollendet. Daran erkennen wir, daß wir in Ihm sind. *Wer sagt,
7 er bleibe in Ihm, muß, wie jener wandelte, so[4]) auch selber wandeln. *Geliebte[5]), nicht
ein neues Gebot schreibe ich euch, sondern ein altes Gebot, das ihr von Anfang an hattet;
8 das alte Gebot ist das Wort, das ihr hörtet. *Wiederum schreibe ich euch als neues
Gebot, was wahr ist in Ihm und euch[6]), weil die Finsternis verschwindet und das wahr-
9 haftige Licht schon scheinet. *Wer sagt, er sei in dem Lichte, und seinen Bruder hasset,
10 ist[7]) in der Finsternis bis jetzt. *Wer seinen Bruder liebt, bleibt in dem Lichte, und ein
11 Ärgernis ist nicht in ihm. *Wer aber seinen Bruder haßt, ist in der Finsternis und wandelt
in der Finsternis und weiß nicht, wo er hingeht, weil die Finsternis seine Augen ver-
blendete.

#### Exegetische Erläuterungen.

1. Der Zusammenhang. An den Aufruf zum Kampfe wider die Sünde auf Grund der vorausgegangenen Sühnung und fortgehenden Fürsprache des Erlösers knüpft sich dieser Abschnitt vom Kennzeichen der wahren Erkenntnis Gottes und der Gemeinschaft mit Ihm, des lebendigen Christentums: Siehe zu, ob du Gegenstand der Fürsprache des Sündlosen bei dem, der Licht ist, wirklich bist! Die mala securitas und der utilis timor bewegen den Apostel, diesen Abschnitt mit den gegebenen Kennzeichen des wahren Christen im engsten Anschluß an das unmittelbar voranstehende von der Sühne der Sünden der ganzen Welt beizufügen, und zwar als ein Glied in der Gedankenreihe, welche von 1, 5: Er ist das Licht, abhängt. Er will heilsamen Ernst, tiefen sittlichen Ernst erwecken: an dem Gehorsam gegen Gottes Gebote, insbesondere an der Bruderliebe sollst und kannst du erkennen, ob du in Gottes Gnadenreich wirklich bist. Er warnt also „vor dem falschen Vertrauen des Scheinchristentums", verwahrt seine Gemeinden gegen falsches Vertrauen und fleischliche Sicherheit" (Neander); ähnlich die meisten Ausleger, von Episcopius und Calov an bis Düsterdieck, der doch nur die Abhängigkeit auch dieses Abschnitts von dem Grundgedanken 1, 5. 6 hervorhebt, während jene den Anschluß an 2, 1. 2 zu eng fassen. Die Verbindung mit καί weist auf den näheren Anschluß und die Zugehörigkeit des Folgenden mit dem Voranstehenden. Demnach ist es nicht richtig, hier einen ganz neuen Abschnitt beginnen zu lassen (Sander: „Nachdem bisher von der Begründung des Heils gespro-

[1]) V. 3: Statt τηρῶμεν hat Cod. Sinait. φυλάξωμεν; doch ist jenes bereits beigefügt. Das Futurum entspricht dem Gedanken des Apostels durchaus nicht.

[2]) V. 4: ὅτι vor ἔγνωκα Cod. Sinait. und A. B. Gewöhnlich ist bei Johannes die oratio indirecta mit dem infin. wie V. 6. 9. oder temp. fin. mit ὅτι, wie 1, 6. 8. 10. Sonst nur 4, 20 oratio directa mit ὅτι, und da ist's nur Variante. Warum ὅτι von da herübergenommen worden sein sollte, ist nicht abzusehen.

[3]) V. 4: τοῦ θεοῦ hat nur Sinait.; es ist wohl aus V. 5: ἀγάπη τοῦ θεοῦ herübergenommen worden.

[4]) V. 6: οὕτως vor περιπατεῖν findet sich bei Cod. Sinait. C. K. P. Es einzuschieben, ist kein Grund erkennbar; viel eher konnte es überflüssig erscheinen. Es gibt dem Gedanken großen Nachdruck.

[5]) V. 7: ἀγαπητοί bei Sinait. A. B. C. P. ist offenbar die richtige Lesart, nicht aber ἀδελφοί (bei Oekumen, von Griesbach empfohlen).

[6]) V. 8: ὑμῖν bezeugt von Cod. Sinait. B. C. K. L., ist die schwerere Lesart gegenüber dem schwach bezeugten ἡμῖν. — Die Variante σκιὰ statt σκοτία ist zu schwach bezeugt, und bei dem Gegensatz der neutestamentlichen und alttestamentlichen Ökonomie deren Tendenz oder Ursprung klar.

[7]) V. 9: Sinait. hat ψεύστης ἐστὶν καί, sonst aber nicht bezeugt; wohl aus V. 4 und 4, 20 beigefügt.

chen ist, folgt nun die Ermahnung zur Bewahrung des Heils"), oder unmittelbar an 1, 5. 6 anzuknüpfen (Huther), oder die Abschnitte 1, 6—2, 2 und 2, 3—11 als parallele zu verstehen mit dem aus 1, 3 entnommenen Zweck, erst von der *κοινωνία μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ* und dann von der *κοινωνία μετ' ἀλλήλων* zu handeln (Haupt).

2. Im allgemeinen ist Kennzeichen des wahren Christentums der Gehorsam gegen Gottes Gebote (V. 3—6). — **Und daran erkennen wir.** Johannes gebraucht *ἐν τούτῳ*, um auf das Folgende, wie hier, 3, 16. 19. 24; 4, 2. 9. 10. 13. 17; 5, 2, oder auf das Vorhergehende, wie V. 5; 3, 10 zu weisen; der Kontext läßt das leicht erkennen. Im erstern Falle läßt der Apostel entweder das, woran wir erkennen, mit der Präp. *ἐκ* (3, 24), oder mit *ὅτι* (3, 16. 19; 4, 9. 10. 13), oder mit *ἵνα* (4, 17), oder mit *ἐάν* (V. 3), oder mit *ὅταν* (5, 2) folgen, je nachdem entweder ein „real vorhandenes, historisch gegebenes, objektiv gewisses Kennzeichen" (Düsterdieck) zu markieren ist, oder ein ideales, als möglich oder bedingungsweise vorgestellt. Der Apostel, welcher einen großen Nachdruck auf das Erkennen legt, weiß auch ebenso fein als richtig die nüanzierten Gedanken schriftlich auszudrücken. — Daran liegt's ihm, **daß wir Ihn erkannt haben,** *γινώσκομεν, ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν*. Wer unter dem *αὐτόν* zu verstehen ist, Gott der Vater oder Christus, muß der Kontext entscheiden; in dem Abschnitte selbst muß der Grund gesucht werden. Da wird zunächst V. 3—6 *αὐτοῦ, αὐτῷ, αὐτόν* wiederholt gebraucht und einmal kommt *ἐκεῖνος* V. 6 vor. Ist dieses offenbar Christus, so ist ebenso gewiß jenes Gott der Vater. Daher hat nicht sowohl der unmittelbar vorangehende Vers, in welchem von Jesu Christo die Rede ist, als der das Ganze beherrschende Gedanke 1, 5: Gott ist Licht — den Apostel bestimmt, *αὐτόν* zu sagen und darunter den Vater zu verstehen. So Beda, Oekumenius, Erasmus, Lücke, Jachmann, Baumgarten-Crusius, de Wette, Brückner, Düsterdieck, Huther, Ebrard, Ewald, Haupt. Auf Christus bezieht es Augustin, Episcopius, Grotius, Luther, Calov, Wolf, Lange, Sander, Neander, Erdmann, Rothe; Sozin und Calvin unbestimmt. Das Wort *γινώσκειν* zweimal nebeneinander hat jedesmal im wesentlichen dieselbe Bedeutung: erkennen. Aber Gott erkennen ist nicht Sache des Verstandes, eine Kenntnis, ein Wissen, sondern Sache des ganzen Menschen; es ist ein inneres Leben, zugleich Sache des Willens und der Gesinnung; es ist ein Eindringen, ein Wahrnehmen, um davon durchdrungen zu werden, es aufzunehmen in Empfänglichkeit. Der Gegenstand des Erkennens wird Inhalt und Gehalt des Erkennenden; je nachdem der Gegenstand des Erkennens ist, wird derselbe dem Erkennenden nahe treten und in Beziehung zu ihm kommen. Gott kann nicht erkannt werden ohne Ihn, läßt sich nicht erkennen, außer im Verkehr mit Ihm (Oekumen: *συνεχράθημεν αὐτῷ*, Clarius: societatem habemus cum eo); Gotteskenntnis setzt Lebensgemeinschaft mit Gott voraus und fördert sie. Auf dieses letztere weist auch das Perfektum *ἐγνώκαμεν* hin: die wirkliche Thatsache des Erkanntseins liegt als eine vollendete vor, welche das fortwährende, immer wachsende Erkennen nachwirkt und auswirkt; es steht dem *κοινωνίαν ἔχειν μετ' αὐτοῦ* (1, 6) parallel. „Die innere Lebensverwandtschaft, die reale Zugehörigkeit ist die unbedingte Voraussetzung des Erkennens, wie des Liebens; denn nur das Verwandte erkennt und liebt sich" (Düsterdieck). Wir, die Christen, in Christo erneuerte Menschen, geschaffen zu Seinem Bilde, sind die Erkennenden. Es ist daher falsch, *γινώσκειν* wie das hebräische יָדַע im Sinne von lieben zu nehmen (Carpzov, S. G. Lange), oder gar nur als theoretisches Verständnis göttlicher Lehre zu fassen (Sozin, Episcopius); auch darf man nicht mit dem Erkennen die Liebe als ein Moment desselben vermischen (Beda, Oekumenius, Lücke), wenn auch die Erkenntnis durch Liebe bedingt ist (de Wette). — **Wenn wir Seine Gebote halten.** Das Verbum *τηρεῖν*, wahrscheinlich mit *τέρας*, Kennzeichen, zusammenhängend, ist eigentlich acht geben, beobachten, *ἄνεμον* (LXX. Pred. 11, 4), *τὴν φυλακήν* (Apostelg. 12, 6), die lieben Jünger (Joh. 17, 11 ff.), *τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος* (Eph. 4, 3), *ἑαυτόν* (1. Joh. 5, 18). Daher bewahren (observare, servare), vor Verlust, Gefahr, Schaden. Furcht, Selbstsucht, Haß, Liebe können die Motive sein, daß man so auf etwas hält; der Gegenstand des *τηρεῖν* läßt auf das Motiv zurückschließen. Seine Gebote = Gottes des Vaters; denn Christus gilt hier nicht sowohl, weil Er Gebote gegeben, als, solche gehalten hat (vergl. V. 6). Die Gebote halten ist nicht gleich dem *ἐν φωτὶ περιπατεῖν* (1, 7), aber doch ein Stück davon, das dabei nicht fehlen kann, und zwar in dem größeren, weiten, tiefen Ganzen ein bestimmter, erkennbarer Teil, der sich gerade als Merkmal, als Kennzeichen zu einer Schlußfolge eignet. Die Gebote Gottes sind klar, einfach, bestimmt, Ausdruck Seines Willens, gegeben ebenso sehr zu Seiner Ehre als zu unsrem Heile, Zeugnisse

Seiner heiligen Liebe, Seines heiligenden Erbarmens und Seiner heilsamen Gerechtigkeit; sie entsprechen Seinem Wesen und in gleicher Weise dem Wesen Seines Rechts und insbesondere dem Wesen Seiner Geschöpfe. Haben sie ihren Ursprung in Gottes Liebe, muß der Gehorsam gegen sie doch auch in Liebe zu dem, der sie gegeben, wie zu ihnen selbst, der Liebe Gaben, sein Motiv haben. Doch liegt das nicht hier in den Worten, als fordere Johannes hier die Liebe, wie Augustin und Beda meinen. Er fordert nur ausnahmloses Halten auf Gottes Gebote und schließt alles Wählerische denselben gegenüber, mit dem Artikel und Plural (*τὰς ἐντολάς*) aus. Er stellt ein sicheres und festes Kennzeichen hin; daß es ein solches ist, beweist gerade jene irrige Annahme. Er stellt aber solch' Halten nicht als eine Thatsache mit *ὅτι*, sondern als eine Annahme mit *ἐάν* hin; dem entspricht auch die Wahl des Wortes *τηρεῖν* statt *ποιεῖν* (zugleich bedingt durch des Herrn Wort Matth. 28, 20: *τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν*). Thun können wir Gottes Gebote nicht, nur darauf halten. Selbst dies ist sehr beschränkt, ungenügend, unterbrochen oft und vielfach. Am allerwenigsten kann Johannes nach 1, 8—10 annehmen, daß ein Christ Gottes Gebote vollkommen halte und erfülle. Aber trotz aller Mängel des Gehorsams, der gerade in solcher Aufrichtigkeit ein „thatsächlicher" ist (gegen Huther), gegen Gottes Gebote und trotz aller Gebrechen und Sünden an einem Christen und in seinem Leben bleibt doch ein scharfer Gegensatz zwischen denen, die an Gottes Gebote denken, daß sie danach thun (Psalm 103, 18), und denen, die gar nicht daran denken oder nur darum wissen. Mag auch der Unterschied der Gläubigen untereinander groß sein, es wird doch ihre Gotteserkenntnis und ihr Gehorsam gegen Gottes Gebote in einem entsprechenden Verhältnis zu einander stehen, und es bleibt der letztere stets ein sicheres Kennzeichen der ersteren: es kann jene keine Thatsache im Leben des Christen sein, wenn dieser fehlt. Darum hebt der Apostel in seiner eigentümlichen Weise (wie 1, 8. 9), zugleich mit einem Fortschritt und erklärend, das Gegenteil hervor. — V. 4: **Wer aber sagt: Ich habe Ihn erkannt, und hält Seine Gebote nicht, der ist ein Lügner.** Der Fortschritt in der Entfaltung und Entwicklung des Gedankens liegt in dem Singular, der eben denselben nicht als einen unbestimmt allgemeinen hinstellt, sondern als einen allgemeinen, der an jedem Einzelnen sich als wahr beweist (*ὁ λέγων ὅτι ἔγνωκα αὐτόν*). Die Bewegung des Gedankens aus dem Gebiet des Generellen in das des Individuellen ist der Natur der Sache nach eine progressive; denn für die Persönlichkeit ist die Welt angelegt (gegen Huther). Und der Fortschritt liegt auch in der negativen Form, so daß also nicht bloß aus dem Gehorsam gegen Gottes Gebote auf die Gotteserkenntnis geschlossen werden kann und muß, aber aus anderen Thatsachen ebenso auch, sondern daß der Gehorsam nie fehlen darf oder kann, wo Gotteserkenntnis ist, die solchen Namen verdient. Auch ist das: der ist ein Lügner (*ψεύστης ἐστίν*), eine Verschärfung; denn das ist mehr als: der lügt (1, 6), oder: der betrügt sich selbst (1, 8). Nicht ein einzeln Thun, sondern das ganze Sein und Wesen wird so bezeichnet: die Lüge herrscht in ihm. Mag's zunächst an aufrichtiger Selbstprüfung fehlen gegenüber göttlicher Wahrheit, und Selbsttäuschung unbewußte Heuchelei sein, es folgt die bewußte Lüge; man will mehr scheinen, als man ist. Der Zusatz: **und in Solchem ist die Wahrheit nicht,** hebt die Art und den Bestand, die Leere der Persönlichkeit mit Nachdruck hervor. Vergl. zu 1, 8. S. 33 f. — V. 5 geht, ähnlich wie 1, 8—10, im Gegensatz zu V. 4 mit *δέ* auf V. 3 zurück, aber immer fortschreitend, im Subjekts- wie in dem Prädikatsatze. **Wer aber Sein Wort hält.** Eigentlich: Wer aber hält von Ihm das Wort, *ὃς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον. τηρῇ* steht mit Nachdruck voran, ebenso *αὐτοῦ* vor *τὸν λόγον*, und dieses statt der mannigfaltigen *ἐντολαί*, um die Einheit zu markieren. Praecepta multa, verbum unum (Bengel). Richtig a Lapide: dicit verbum ejus in singulari, quia praecipue respicit legem caritatis; haec enim ceteras omnes in se comprehendit. Es ist daher *ὁ λόγος* nicht synonym mit *αἱ ἐντολαί* (Huther), auch nicht die Trostbotschaft des Evangeliums oder die Forderung des Glaubens, sondern die Offenbarung des Gotteswillens als ein einheitliches Ganze, oder die Offenbarung Seiner Gebote in ihrer einheitlichen Beziehung auf Seinen Gnadenwillen (Ebrard). Wie dieser Satz dem: wenn wir Seine Gebote halten V. 3, entspricht, wobei doch auch mit dem pron. rel. eine stärkere Bestimmtheit hervortritt, als mit dem *ἐάν*, so ist nun *ἐγνώκαμεν αὐτόν* parallel dem *ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται.* **In Solchem ist wahrhaftig die Liebe Gottes vollendet.** Man mag Erkenntnis und Liebe noch so sehr unterscheiden und vor Konfusion dieser Dinge warnen; sie stehen doch in innerem Zusammenhange, gegenseitiger Beziehung: amor praesupponit cognitionem und cognitio praesupponit amorem; beides ist wahr. Daraus erhellt nun sowohl, daß unter *αὐτόν* V. 3 Gott

der Vater, als unter ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ unsre Liebe zu Gott (wie 2, 15; 3, 17; 4, 12; 5, 3) verstanden werden muß; die Erkenntnis Gottes und die Liebe zu Gott haben sich zu entsprechen; beide Male ist Gott Objekt. So die meisten Ausleger: Beda, Oekumen, Luther, Beza, Lorinus, Sozin, Grotius, S. G. Lange, Lücke, Jachmann, Baumgarten-Crusius, de Wette, Brückner, Neander, Huther, Düsterdieck u. a. Haupt, der etwas weit ausholt, „ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ist die Liebe, die Gottes Wesen ausmacht", kommt, wie seine Bezugnahme auf Eph. 5, 2 bezeugt, zu demselben Resultat. Andere (Flacius, S. Schmid, Calov, J. Lange, Bengel, Sander) verstehen Gottes Liebe zu uns (wie 4, 9. 10), einmal im Gegensatz gegen die römische Auslegung von der verdienstlichen perfectio caritatis nostrae aut operum nostrorum, und sodann wegen des τετελείωται, das von unsrer Liebe nicht zu prädizieren sei. Es ist aber auch nicht „die von Gott gebotene Liebe" (Episcopius), in der wir uns zu üben haben, noch das Verhältnis der gegenseitigen Liebe zwischen Gott und dem Menschen, die communio, societas und conjunctio, mutua amicitia et conjunctio (Ebrard, nach dem Vorgange einiger meist reformierten Erklärer), oder die Liebe Gottes in uns, welche Gottes Liebe zu uns, durch welche, und unsre Liebe zu Gott, in welcher wir leben (Besser), verbindet, zu verstehen. Schwierig ist die Erklärung des τετελείωται, ist vollendet, vollkommen. Man hat kein Recht, das Wort mit Beza abzuschwächen, als rede Johannes nicht von einer perfecta, sondern von einer adimpleta caritas, die allem Schein, aller Heuchelei fremd sei, so daß nur an aufrichtige Liebe zu denken und τελειοῦν soviel als mettre en exécution wäre. Auch kann es nicht richtig sein, mit Sozin und seinen Nachfolgern, den Rationalisten, an eine den Kräften des Menschen entsprechende, verhältnismäßige Vollkommenheit zu denken, da ἀληθῶς solches keinesfalls zuläßt. Es ist, wie 4, 12. 17. 18, vollendet, vollkommen geworden. „Johannes denkt sich den Fall, daß jemand wirklich das Wort Gottes bewahre, und sagt von diesem idealen Standpunkte aus mit dem vollsten Rechte, daß ein solches Halten der göttlichen Gebote in der That eine vollendete Liebe zu Gott erkennen lasse (vergl. Lücke). Je deutlicher die ideale Haltung des Satzes in die Augen springt, um so mehr liegt darin eine parakletische Kraft, eine Anreizung, dies Ideal immer mehr zu verwirklichen, eine Vorhaltung der christlichen Pflicht (ὀφείλει V. 6)" (Düsterdieck). „Si quis objiciat, neminem unquam fuisse repertum, qui deum ita perfecte diligeret, respondeo, sufficere, modo quisque pro gratiae sibi datae mensura ad hanc perfectionem adspiret. Interim constat definitio, quod perfectus dei amor sit legitima sermonis ejus observatio. In ea nos progredi sicut in notitia proficere decet" (Calvin). Doch hat Huther gegen Calvin, der sich dem Sozin nähert, vollkommen Recht: „Wo das Wort Gottes vollkommen erfüllt wird, da ist die Liebe zu Gott vollkommen; in dem vollkommnen Gehorsam bezeugt sich die vollkommne Liebe. Daß der Christ diese Vollkommenheit in keinem Augenblicke seines Lebens erreicht hat, sondern immer nur im Wachstum dazu begriffen ist, ist allerdings wahr, aber darauf reflektiert Johannes hier nicht." — Hieran knüpft nun der Apostel den rasch abschließenden Gedanken: **daran** [nicht: an der Vollendung der Liebe (Sozin), sondern: an dem Gehorsam gegen Gottes Gebote (Ebrard, Huther), als dem diesen Gedankenkomplex beherrschenden Grundgedanken vom Gehorsam, dem Kennzeichen der Erkenntnis Gottes und der Lebensgemeinschaft mit Ihm] **erkennen wir, daß wir in Ihm sind.** Ἐν αὐτῷ ἐσμέν ist abschließender und zusammenfassender Ausdruck des ἐγνώκαμεν αὐτόν V. 3 und des κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ 1, 6, der Lebensgemeinschaft des Christen mit Gott nach ihrer Innerlichkeit. Es ist nicht bloß die auf innerer Verwandtschaft beruhende Abhängigkeit des Menschen von Gott, wie Apostelg. 17, 28. Da Ihn erkannt haben nicht ist ohne in Ihm sein, muß eben der Gehorsam gegen Seine Gebote als Merkmal der Gotteserkenntnis gelten und muß die Liebe zu Gott dazu treten. Es ist hier also mehr als bloß geredet: de imitatoribus et imitatione Christi (Grotius). — V. 6 schließt endlich diesen Abschnitt völlig ab. **Wer sagt, er bleibe in Ihm, muß — auch selber wandeln.** Zuerst: Synonyma cum gradatione: Illum nosse, in Illo esse, in Illo manere, cognitio, communio, constantia (Beng.). Sodann; ἐντολὰς τηρεῖν, τὸν λόγον τηρεῖν, περιπατεῖν καθὼς ἐκεῖνος. Unter ἐν αὐτῷ ist offenbar, zumal neben ἐκεῖνος (Jesus) und im Unterschiede davon, Gott der Vater zu verstehen, und nicht Christus, wie Augustin, Wolf, Neander u. a. wollen, mag auch die Erinnerung an das Lieblingswort Jesu, μένειν, das Joh. 15, 4—11 zehnmal vorkommt, den Apostel hier geleitet haben; wenigstens ist mit dem Bleiben dort auch der Hinweis auf die Gebote verbunden; doch fehlt auch dort die Erinnerung an den Vater nicht. „Das Sein und Bleiben in Gott bezeichnet beides

eine und dieselbe Gemeinschaft mit Gott. Das Letztere beschreibt sie nur als etwas Stetiges, Dauerndes, welcher Nebenbegriff in dem erstern Ausdruck nicht mit enthalten ist" (Frommann). Muß (ὀφείλει) hebt nun nicht Kennzeichen, Merkmal, nur die Verpflichtung hervor. Wandeln, **wie jener** (Christus) **wandelte**, ist nicht ein Merkmal, das da wäre, da sein könnte, zur Prüfung, als Prüfstein vorläge, sondern ist nur das, wozu der Christ, Christi Jünger, verbunden und verflichtet ist. Es ist also auch nicht ein Moment des Bleibens, Seins in Gott, ein Stück davon, sondern ein Ziel, eine Aufgabe, der der Christ sich nicht entziehen darf. **So** (οὕτως) wandeln, wie Christus, ist ja eine Forderung, an deren Erfüllung zu lernen und zu arbeiten ist ohne Ende. Die Hinweisung auf Christus mit καθὼς ἐκεῖνος kommt öfter vor, 3, 3. 7; 4, 17. Wie jener wandelte weist aber nicht auf einzelne Züge aus Christi Leben, als die Fürbitte für die Feinde (Augustin), Verachtung der Welt mit ihrer Lust und die Geduld im Leiden (Beda), oder, wie 1 Petr. 2, 21 ff. auf Seine Selbsterniedrigung und Sein Leiden, auch nicht bloß auf den Gehorsam gegen Gottes Gebote, oder gar nur Sein Thun. Es ist die konkrete Darstellung des Lichtwandels oben (1, 7), des göttlichen Lebens in Christo, dessen Kern und Wesen die Liebe ist. Daher Paulus selbst zur Nachahmung, Nachfolge Gottes (Eph. 5, 1), nämlich wie V. 2 hinzufügt, durch den Wandel in der Liebe auffordern kann. Diese soll aber nicht bloß Gesinnung im Inneren bleiben, sondern sich in allem Thun, im ganzen Verhalten, bei jedem Auftreten auch ausprägen; daher περιπατεῖν. An Gefühlsseligkeit leidet Johannes und dessen Mystik wahrlich nicht. Der Nachdruck des οὕτως wird hier kaum fehlen dürfen.

3. Im besondern ist die Bruderliebe als Kennzeichen des wahren Christentums hervorgehoben (V. 7—11). **Geliebte,** so 3, 2. 21; 4, 1. 7. 11; in den beiden letzten Stellen gerade mit dem Gebot der Bruderliebe verbunden. Geliebt von Gott dem Vater in Christo, dem sie nachfolgen sollen, indem sie, wie Er, in Liebe zu den Brüdern wandeln. **Nicht ein neues Gebot schreibe ich Euch.** Der Apostel schreibt οὐκ ἐντολὴν καινήν, obwohl man vermuten konnte, er würde καινὴν ἐντολήν gesetzt haben, da das Adjektiv zu dem alten Gebote (ἐντολὴν παλαιάν) im Gegensatz steht, und man meinen sollte, es hätte hervorgehoben und darum vorangestellt werden müssen; es ist ja nicht bloß zur Ergänzung des Substantivs hinzugefügt, in welchem Falle es gewöhnlich nachgesetzt wird, wie ὄχλος πολύς (Luk. 9, 37), ἕλκος κακὸν καὶ πονηρόν (Offenb. 16, 2). Man vergl. auch nach Winer, 7. Aufl. S. 488: καινοὺς οὐρανοὺς καὶ γῆν καινήν (2. Petr. 3, 13). Hier schreibt Johannes von einem Gebote, das neu ist. Dem Zusammenhange nach, das unmittelbar Vorhergehende, wie das Nachfolgende im Auge, muß man unter dieser ἐντολή ein Gebot und zwar das Gebot der Bruderliebe verstehen. Was der Blick auf V. 6 lehrt, ist zuerst, daß ὀφείλει zwingt, die Bedeutung von ἐντολή, Gebot, festzuhalten; dann aber erinnert dieser Vers an Christo nachwandeln; V. 9 redet von der Liebe zu den Brüdern. Das Letztere ist eben die bestimmte Aussage über das im Erstern Enthaltene. Man kann nicht sagen, daß es sich hier um zwei verschiedene Gebote handle: das Gebot, Christo nachzuwandeln, und das Gebot, die Brüder zu lieben; die zwei Gebote sind nicht neben, sondern in einander, und zwar so, daß dieses in jenem gesetzt ist, nicht umgekehrt, daß also jenes das allgemeinere, noch unbestimmtere, dieses das besondere, genau bestimmte ist. Unmöglich ist hier eine Scheidung; auch ist kein Abschnitt zwischen V. 7—11 zu machen, so daß der Anfang V. 7. 8 etwas Anderes enthielte als V. 9—11. Was so ausdrücklich und bestimmt in der zweiten Hälfte mit Beziehung auf die erste Hälfte des Abschnitts gesagt wird, muß in dieser schon gemeint sein. Der Fortschritt geht vom Formalen, das im Wandel Christi gegeben, zu dem Materialen, das darin eben enthalten ist, weiter. Den Zusammenhang unterstützt die Anschauungsweise des Briefes. Denn 3, 11. 23; 4, 7. 21 geht der Apostel stets von allgemeinern Vorschriften auf das Gebot der Liebe über. Analog ist es im Ev. 15, 13. 17, besonders 13, 34, wo die Basis für diese johanneische Partie sich findet. 2 Joh. 4—6 findet sich die vollständige Parallele, indem da aufeinander folgen: Wandeln in der Wahrheit, wandeln nach Seinen Geboten, wandeln in dem neuen Gebote, das wir von Anfang an hatten, sie gehört hatten. Dem entspricht hier das Wandeln im Lichte, wandeln wie Er, nach Gottes Geboten in Liebe zu den Brüdern. Es kann aber auch gar nicht das Christo Nachwandeln V. 6 an sich gemeint sein, da die ἐντολή eben da ὁ λόγος, ὃν ἠκούσατε genannt wird. Also ist's nicht Christi Wandel, den man schaut, sondern das Wort von Ihm, das man hört; das Gebot ist nicht nur thatsächlich gegeben, sondern im Wort gesprochen. Das Evangelium, das verkündigt wird, wird man ja hier nicht unter dem ὁ λόγος verstehen und zur ἐντολή machen wollen. Endlich wird man ἐντολή dem ganzen Sprachgebrauch gemäß

nur als Gebot fassen können, und nicht Lehre, Wahrheit darunter verstehen, wie Flacius, Calov, J. Lange, Rickli, Ebrard. Man muß daher Augustin, Beda, Oekumen, Theophylakt, Luther, Calvin, Baumgarten-Crusius, de Wette, Neander, Sander, Huther, Düsterdieck, Reuß beistimmen, die das Gebot der Bruderliebe verstehen, und nicht den nur auf Christo Nachwandeln das Gebot beziehenden Erklärern Beza, Sozin, Episcopius, Lücke, Frommann, Jelf, welcher letztere es als the walking in light as the reasonable law of man and the command of God to him faßt, u. a. Nicht ein neues — erklärt sich aus dem Folgenden: **sondern ein altes Gebot, das Ihr von Anfang an hattet; das alte Gebot ist das Wort, das Ihr hörtet.** Das Gebot ist also nicht neu, sondern alt, weil die Leser es nicht erst jetzt durchs Schreiben (γράφω) kennen lernen, sondern schon haben, und zwar von Anfang an hatten. Wie sie es erhalten haben, ist auch gesagt: sie haben's gehört, es ist ihnen also verkündigt worden. Damit ist ἀπ' ἀρχῆς auf den Anfang des Christentums und des Christenstandes der Leser zu deuten; denn der Anfang für ihr Leben kann nicht vor ihrer Zeit liegen, sondern muß in ihr Leben, mit der Verkündigung an sie zusammen fallen. So auch V. 24; 3, 11; 2 Joh. 5. 6. (Gegen Jelf, welcher durch ἐντολὴ παλαιά diejenige Periode bestimmt sieht, welche vor der Zeit liegt, in der Christus das wahre Licht der Erde brachte.) Ihr ist nimmer mit majores vestri (Grotius) zu erklären, sondern sind die Leser, die Gemeinde, der geschrieben wird, selbst. Auch ist nicht zwischen den Judenchristen, die es früher schon hatten, und den Heidenchristen, die es erst gehört haben durch evangelische Verkündigung, zu unterscheiden, wie Wolf thut, und nun zu sagen, für jene sei der Anfang im A. T., bei Moses (Flacius, Clarius), für diese gar von der Schöpfung her, ins Herz und Gewissen geschrieben (die Griechen, ganz dem entsprechend, was Luthardt vom freien Willen S. 12 f. 22 als das Eigentümliche der griechischen Kirche, welche es liebt, das Christentum in Zusammenhang mit dem Gebiet des allgemein Menschlichen zu setzen, gegenüber der lateinischen Kirche bemerkt, die vielmehr die spezifische Neuheit des Christlichen betone, Baumgarten-Crusius, Credner). Man darf doch nicht sagen, daß ἀπ' ἀρχῆς in ganz demselben Sinne zu erklären sei, wie 1, 1; 2, 13. 14; 3, 8; darüber entscheidet der Kontext, welcher hier auf den Anfang des Christenlebens weist. So die meisten Ausleger: Calvin, Beza, Sozin, Episcopius, Lange, Rickli, Lücke, de Wette, Sander, Neander, Besser, Düsterdieck, Huther, Reuß u. a. In dem Zusatze markiert der Artikel (ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά) nochmals das Alter des Gebots, das der Gegensatz (οὐκ-καινὴν, ἀλλὰ παλαιάν) schon hervorgehoben hatte. Es heißt geradezu ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε, weil, wie alle ἐντολαί in der einen ἐντολή zusammenlaufen, so diese den ganzen λόγος, die evangelische ἀγγελία durchzieht, erfüllt: Wir sollen uns einander lieben, gleich wie Christus uns geliebt hat. Also ist ὁ λόγος nicht: der Hauptinhalt des Worts; sondern: das Wort selbst. War mit εἴχετε gesagt, daß sie das Gebot hatten, kannten, gebrauchten, so fügt ἠκούσατε bei, wie sie dazu kamen: durch apostolische Predigt. Der Zusatz ist also nicht eine Korrektur des γράφω, als wolle Johannes sagen: nicht ich gebe es Euch jetzt, indem ich es schreibe, Ihr habt's schon längst gehört von Christo (Baumgarten-Crusius). — V. 8. **Wiederum schreibe ich Euch.** Es ist durch πάλιν eine enge Verbindung mit dem Vorigen indiziert, die dasselbe Zeitwort in derselben Form, wie V. 7: γράφω, unverkennbar macht. Mit dem Verbum ist πάλιν jedenfalls zu verbinden (Lücke, de Wette), wenn auch ἐντολὴν καινὴν noch vor γράφω folgt, und es heißt eben wiederum, abermals, nochmals, und Erasmus, dem hier die meisten Ausleger z. B. auch Jelf, folgen, hat zwar nicht Unrecht (gegen Huther), wenn er sagt: et contrarietatem declarat et iterationem, da bei Homer und Hesiod πάλιν zurück, rückwärts, entgegen bedeutet, πάλιν ἐρεῖν widersprechen, aber bei Herodot, den Attikern und später fast nur wiederum; allein darin irrt Erasmus, daß er sagt: hic non repetitionis, sed contrarietatis est declaratio; es soll korrektivisch, epanorthotisch sein (Beza, Episcopius, Calov, Wolf, Lücke u. a.). Mit γράφω ist beide Male, hier und V. 7, das gegenwärtige Thun des Apostels bezeichnet: ich schreibe, und dies zu verstehen, wie's lautet, also nicht: ich schreibe vor (Baumgarten-Crusius); ebensowenig als der beigefügte Akkusativ die Erklärung zuläßt: ich schreibe über, von dem Gebot. — **Als neues Gebot, was wahr ist in Ihm und Euch.** Damit wird weiter der enge Zusammenhang mit V. 7 notiert; Johannes bleibt bei dem, was er eben gesagt hat, schreibt noch von demselben; deshalb ist durchaus unmöglich, mit Ebrard V. 8 einen neuen Abschnitt beginnen zu lassen. Der Satz ὅ ἐστιν ἀληθές — bezieht sich wegen des pron. relativ. natürlich auf das Vorhergehende und kann nicht, wie Ebrard will, auf den folgenden

mit ὅτι angeknüpften Satz bezogen werden. Das Neutrum aber läßt nicht zu, ihn als Relativsatz zu καινὴ ἐντολή anzusehen, wie namentlich Düsterdieck will, der eine constructio ad sensum statuiert, indem der „reale Gehalt der ἐντολή als wahr, und zwar in Christo und in den Lesern bezeichnet" werde; allein es müßte ja doch heißen: ἥ — ἀληθής, wie Lücke bemerkt, und „das in der ἐντολή Geforderte ist doch eben nichts anderes, als die ἐντολή selbst" (Ebrard). Es muß dem ἐντολὴν καινήν koordiniert und wie dieses als Objekt zu γράφω angenommen werden. Am einfachsten ist die erklärende Umschreibung Knapps: πάλιν (ὡς) ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν (τοῦτο) ὅ ἐστιν ἀληθές. Nur darf man nicht mit Knapp jenes eingeschobene ὡς so fassen: tanquam si nova esset; denn dann wäre es kein neues zu nennen; so aber nennt er es und auch Jesus selber Joh. 13, 34. Übrigens markiert ὡς gerade die Realität (Röm. 15, 15 und öfter) und ist ganz geeignet, hinzugedacht zu werden, um auf die richtige Erklärung zu weisen. Zuerst wird nun ὅ ἐστιν zu erklären sein. Mit Nachdruck ist ἐστίν vorangestellt; es handelt sich also um das, was ist — in Ihm und Euch. Unter αὐτός neben ὑμῖν ist an eine Person zu denken, also ist ἐν αὐτῷ nicht: per se ac simpliciter (Sozin); der Kontext nötigt, Christum zu verstehen, nicht aber Gott (Jachmann, der dann sogar ἀληθές bei ἐν αὐτῷ anders fassen muß, als bei ἐν ὑμῖν: in Gott hat's seinen Grund, in Euch hat es sein Zeugnis). Die Präposition mit: respectu, in Bezug auf oder: an (woran etwas als wahr zu erkennen ist, wie de Wette will) zu erklären, ist kein Grund; es ist: in oder bei Christo und Euch. Damit ist natürlich ἀληθές im Sinne von: wirklich zu nehmen, wie Apostelg. 12, 9. Auch darf man den Satz nicht zerreißen, wie Erasmus, Episcopius, Grotius: quod in ipso verum fuit, id etiam in vobis sc. esse debet. Wahr aber ist in Christo, dem Haupte, und in den Lesern des Briefes, als den Gliedern, die im Wandel sich bezeugende Bruderliebe. Mag die Verschiedenheit solcher Wirklichkeit noch so groß sein, da ist sie doch. Das gilt, und schreibt daher Johannes als ein Gebot, das neu ist. Ihm ist ἐντολή die Hauptsache, sie steht voran, diese prädiziert er als neu, nachdem er sie zuvor alt genannt. Alt nannte er sie vom Standpunkt der Gegenwart im Hinblick auf den früheren, längst erfolgten Eintritt ins Christentum; neu schreibt er, was wahr ist in Christo und den Seinen, sieht in Ihm zuerst, was in den Seinen nun auch ist, was Er von den Seinen gefordert als ein neu Gebot (Joh. 13, 34), und nennt von diesem Standpunkte, von dem Eintritt in das Christentum, der Gemeinschaft mit Christo aus, wie der Herr, dieses eine Gebot, das neu ist. Der Apostel weist also nicht damit auf die beständige Dauer des immer wieder einzuschärfenden Gebotes der Bruderliebe (Calvin: perpetuo vigere, Sozin, Knapp u. a.), auch nicht auf die neue Geburt des Menschen (Augustin, Beda u. a.). Es ist eben neu durch das, was Christus Joh. 13, 34 in Worten selbst hinzugefügt hat: καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς, wie Er es in der That bewiesen hat und in den Seinen wirkt und schafft. — **Weil die Finsternis verschwindet und das wahrhaftige Licht schon scheinet.** Dieser Satz gibt Antwort auf die Frage: Warum schreibt der Apostel, was in Ihm und den Lesern wahr ist, als ein Gebot, das neu ist? Daher ist ὅτι einfach kausal, weil; es entspricht dieser ganze Satz dem vorhergehenden (Düsterdieck, Huther, Jelf). Ὅτι ist also nicht bloß abhängig von ἀληθές, oder ἐντολή (Sozin, Bengel, Ebrard), so daß es deklarativ wäre = daß; es soll ja nicht bewiesen werden, daß das Licht scheinet, die Finsternis verschwindet, noch kann das der Inhalt eines Gebotes sein. Aber man kann auch nicht mit Lücke und Brückner den Satz, daß das Gebot des Lichtwandels sich in Christo, in dem das wahre Licht erschienen sei, und in den Lesern, in denen dieses schon, die Finsternis vertreibend, sich verbreitet und scheinet, sich als neues bewähre, teilen wollen, und auf ἐν αὐτῷ jenes, das gar nicht gesagt ist, oder τὸ φῶς φαίνει, auf ἐν ὑμῖν dieses, oder ἡ σκοτία παράγεται beziehen. Dazu ist keine Veranlassung und kein Recht. Die Gegensätze ἡ σκοτία und τὸ φῶς ἀληθινόν sind im ethischen Sinne zu nehmen, das sündliche Wesen und das heilige Wesen, als die Elemente, in denen man lebt und wandelt, wie die folgenden Verse und der ganze Zusammenhang fordern. Beide sind einander entgegengesetzt, bestehen aber neben einander, zu- oder abnehmend (παράγεται — ἤδη φαίνει). Es ist also weder jene die alttestamentliche Ökonomie oder das Heidentum, innerhalb deren es ja an Licht nie gefehlt hat, noch dieses nur Christi Person, wie Joh. 1, 9 (Oekumen, Bengel), auch nicht Christus una cum doctrina ejus et effectus fide et caritate (Lange); denn der Ausdruck greift weiter. Die σκοτία ist die gesamte, noch im Kampfe mit dem Licht begriffene, aber immerdar gerichtete (Joh. 3, 19 ff.) und beständig unterliegende, sich verzehrende Potenz und Sphäre des ethischen Lebens außerhalb der Gemeinschaft Gottes, des Lichts, in dem keine Finsternis ist; das Licht aber, das Gott ist

(1, 5), umfaßt alles, was in Sein Reich gehört, in Seiner Gemeinschaft die Gläubigen hält (Düsterdieck). Einen Ausgleich versucht Jelf, der sich aber doch mehr Oekumens und Bengels Ansicht nähert. Das Licht heißt τὸ ἀληθινόν, das nicht bloß real (ἀληθές) ist, sondern das wahrhaftige, der realen Wahrheit entsprechende, die reale Wahrheit einschließende und auswirkende (Düsterd.). So Luk. 16, 11; 1 Thess. 1, 9. Gerade das Leben des Herrn, in dem ist, was scheint und immer gewaltiger hervorbricht und hervorleuchtet, dieses reale Sein ist das Licht, das wahrhaftige (Joh. 1, 4). Bei παράγεται ist zuerst das Präsens festzuhalten; falsch die Vulg.: tenebrae transierunt; falsch Luther: ist vergangen; ebenso Calvin. Unnötig ist es, es als Passiv zu nehmen, wie Bengel (traducitur, commutatur, ita ut tandem absorbeatur), Sander, Besser. Es ist medial, gleich παράγει (Oekumen, Wolf, Lücke, de Wette, Düsterd., Huth.): ist im Vorübergehen, Vergehen, Verschwinden begriffen. Dem entspricht ἤδη φαίνει vom Lichte, es leuchtet, scheint schon, nicht: jetzt (Luther; Jelf: since Christ's coming), es weicht dem Lichte die Finsternis, das Licht beginnt bereits durchzubrechen; der Übergang von der Herrschaft der Finsternis zu der des Lichts wird so bezeichnet und auf die Zukunft verwiesen, wo dieser begonnene Kampf mit dem Sieg des Lichts beendet sein wird. Demnach spricht Johannes nicht sowohl ein Lob seiner Gemeinde aus, wenn er sagt: ὅ ἐστιν ἐν ὑμῖν, als vielmehr die Freude an dem Wirken und dem durchbrechenden Siege des Herrn und Seines Reichs. Von dieser Seite erscheint die Lesart ὑμῖν als die allein berechtigte, die den Sinn der Stelle ungeschwächt erkennen läßt, die reine Freude des Apostels an seiner Gemeinde, dem Werke Jesu Christi. — V. 9: **Wer sagt, er sei im Licht, und seinen Bruder hasset.** Zur Form vergl. V. 4, zum Gedanken 1, 6. 7. Hier ist unter φῶς weder Christus (Spener), noch die Gemeinde (Ebrard: „Gemeinde derer, in denen das Faktum ὅτι τὸ φῶς ἤδη φαίνει ein ἀληθές geworden"), da V. 8 φῶς das heilige Wesen, die Sphäre göttlichen Lebens zu verstehen ist und davon hier nicht abgegangen werden kann. Bruder, ἀδελφός, ist dem Johannes insbesondere der an Christum Gläubige, als γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ (5, 1); auf der Liebe zu Gott, der ihn wiedergeboren, beruht die Liebe zu den Brüdern, als den Kindern des lieben Vaters (5, 1; 3, 10). So auch im Evang. 3, 16; 15, 12 f.; 13, 34; 20, 17; 21, 23. Auch Petrus (1 Petr. 1, 22 f.) versteht φιλαδελφία gerade so, unterscheidet sogar (2 Petr. 1, 7) diese von der ἀγαπή, die er als φιλανθρωπία faßt (Luther: gemeine Liebe). Ipsa appellatio amoris causam continet (Bengel). Mag ἀδελφός sonst den wirklichen Bruder oder Vetter bezeichnen (Joh. 7, 3. 5), oder die Volksgenossen (Apostelg. 23, 1) oder = ὁ πλησίον, ὁ ἕτερος sein (Matth. 18, 35; 7, 3; Luk. 6, 41; Jak. 4, 11); welche Bedeutung gilt, gibt der Kontext an, und der weist entschieden in die Christengemeinschaft. Darum hat Grotius (sive Judaeum, sive alienigenam; fratres omnes in Adamo sumus) Unrecht; ebenso Calov, Lange. Ungehörig ist es, μισεῖν als posthabere, minus diligere, non colere (Bretschneider) zu fassen; es ist hassen; nur das bleibt unbestimmt, in welchem Grade, auf welcher Stufe des Hasses der steht, von dem es hier gesagt ist; ob ein keimender, anfänglicher, oder vollendeter, ausgebildeter Haß, bleibt unentschieden. Mit dem ἐν τῷ φωτὶ εἶναι verträgt sich auch nicht der leiseste Anflug von Haß. Jenes Sagen und dieses Hassen stimmt so wenig zusammen, und dieses Hassen ist so viel bedeutender, als jenes Sagen, daß Johannes fortfährt: **ist in der Finsternis bis jetzt** — in dem sündlichen Wesen, bis jetzt, noch, zu dieser Stunde, in diesem Augenblick. Damit ist bei aller Strenge und dem tiefsten Ernste, der auf das Entweder — oder hält, doch Hoffnung auf Umkehr angedeutet. — V. 10: **Wer seinen Bruder liebt, bleibt in dem Lichte und ein Ärgernis ist nicht in ihm.** Das ist nicht bloßer Gegensatz zu V. 9, sondern hier ist zugleich Fortschritt; μένει, denn auf das Bleiben kommt's an, zu dem das Sein es bringen muß. Vergl. V. 6. Vorbereitet ist es durch ἕως ἄρτι V. 9 mit der feinen Andeutung daß der Haß gegen den Bruder und das Sein in der Finsternis überwunden werden solle, das Sein im Licht und in der Liebe zu wahren sei. Der den Bruder Liebende wächst immer mehr und fester in das heilige Wesen, das Reich des Lichts; in der brüderlichen Liebe vollzieht sich das Wachstum, aber sie schafft's nicht; das schafft nur Er, der die Gemeinschaft mit Ihm und die Liebe zum Bruder schafft. Johannes kennt nur aut-aut, Hassen oder Lieben: ubi non amor est, odium est, cor non est vacuum (Bengel). Der Satz: σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν entspricht ganz dem V. 4: ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν. Der Vergleich beider erleichtert das Verständnis. Das σκάνδαλον, oder ὁ σκάνδαλος (Hesychius) ist מִכְשׁוֹל, מוֹקֵשׁ, eigentlich ἐμποδισμός, σκανδάληθρον (τὸ ἐν ταῖς μυάγραις), πρόσκομμα; daher βάλλειν, τιθέναι σκάνδαλον. So λίθος προσκόμματος, πέτρα σκανδάλου, Röm. 9, 33; 1 Petr. 2, 7; cl. Jes. 8, 14; 28, 16;

Röm. 14, 13. Es ist immer ein Anstoß, Ärgernis, das gegeben wird; unbestimmt ist, ob es ohne Schuld oder mit Schuld gegeben wird. Christus selbst, der Gekreuzigte, ist 1 Kor. 1, 23: *Ἰουδαίοις σκάνδαλον*. Die Schuld des *σκάνδαλον* kann ja in dem liegen, dem es gegeben wird, der es nimmt, der daran sich ärgert und fällt. Nun heißt es hier: *ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν*. In ihm, dem den Bruder Liebenden und in dem Lichte, heiligen Wesen Bleibenden, ist nicht *σκάνδαλον*, ist nicht, was ärgert, Ärgernis gibt, Anstoß und Fall bereitet, ihm selber, oder andern, wie Neid, Mißtrauen, Teilnahmlosigkeit, Härte des Urteils, Hochmut — lauter *σκάνδαλα* für ihn selbst und auch für andere. Denn seit der ersten Sünde ist die Sünde nicht ohne Einfluß auf Andere (gegen Huther). Und Reuß thut Recht, *σκάνδαλον* als cause de péché zu verstehen, und Haupt sieht in der Lieblosigkeit ein Motiv zum Anstoßnehmen in einem Menschen. Qui fratrem odit, ipse sibi offendiculum est et incurrit in se ipsum et in omnia intus et foris; qui amat, expeditum iter habet (Bengel). So scheint auch Düsterdieck zu erklären, da er sagt: Veranlassung zum Anstoßen und Fallen, Lust des Fleisches ist immer noch in dem Gläubigen vorhanden, aber er ist allezeit der heiligenden, jedes *σκάνδαλον* immer mehr aufhebenden Kraft des Blutes Christi (1, 7 ff.) gewiß. Es ist nicht zulässig, *ἐν αὐτῷ* = *αὐτῷ* zu deuten, wie Grotius (est metonymia et *ἐν* abundat; sensus: ille non impingit). Psalm 119, 165 וְאֵין לָמוֹ מִכְשׁוֹל, oder de Wette (bei ihm [für ihn] gibt's keinen Anstoß), oder Neander (es ist bei ihm kein Anstoß, er selbst stößt nicht an), oder mit Lücke, dem Sander beistimmt, *αὐτῷ* auf den äußeren Lebenskreis zu deuten, weil die *σκάνδαλα* für den Christen in der Welt, nicht in ihm liegen. Nur zur Hälfte wahr ist, was Vatablus sagt: nemini offendiculo est, oder Johannsen: er gibt kein Ärgernis, oder Ebrard: es ist in ihnen nichts, wodurch sie den Brüdern Ärgernis gäben, oder Huther: in ihm ist nichts, was ihm selber ein Ärgernis wird; an andere haben auch schon Calov, Jachmann, an ihn selbst Beda, Luther, Calvin gedacht. Rothe, welcher *ἐν αὐτῷ* auf *τὸ φῶς* bezieht (wie Paulus), sagt: „im Lichte gibt es nichts, woran man anstoßen, worüber man fallen könnte." Fein auch hier Jelf, Self love is the *σκάνδαλον ἐν αὐτῷ*. V. 11 schließt nun im Gegensatz zu V. 10, und aus diesem Gegensatz, was zur Fortführung dient, herübernehmend ab: **Wer aber seinen Bruder haßt, ist in der Finsternis und wandelt in der Finsternis.** Hier tritt zu dem *εἶναι ἐν τῇ σκοτίᾳ* (V. 9) das *περιπατεῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ*; jenes bezeichnet den status, oder habitus (Sander), oder affectus (Grotius), Gesinnung, Zustand, dieses den actus, Wirksamkeit: so auch de Wette, Jelf u. a. „Beides: das Sein (die Voraussetzung) und das Thun (die Folge) des Liebloſen gehört der Finsternis an; vergl. Gal. 5, 25" (Huther). Mit seiner Person und mit seinem Wandel gehört, wer seinen Bruder haßt, der Finsternis, dem sündigen Wesen an (Ebrard). Daran schließt sich enge an, was dem *σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν* V. 10 entspricht: **und er weiß nicht, wo er hingeht.** Die Partikel *ποῦ*: wo, nicht: wohin, bezeichnet die Ruhe; aber *ὑπάγειν* ist nicht: gehen, sondern: hingehen; es ist ruhiges Wandeln gemeint, aber kein bloßes Herumtreiben, sondern Fortschreiten, einem Ende, Ziele zu. So Joh. 3, 8; 8, 14; 12, 35. Auch Joh. 7, 35: *ποῦ — πορεύεσθαι*. 20, 2. 13: *ποῦ ἔθηκαν*. Der Liebloſe sieht und weiß nicht, welchen Weg er geht; er wandelt mit verfinstertem Auge, auf dunklem Wege. Luther (sie meinen, sie gehen zur Ruhe und zur Herrlichkeit, und wandeln doch zur Hölle) und Cyprian (it nescius in gehennam, ignarus et caecus praecipitatur in poenam) fassen das äußerste Ziel ins Auge, Haupt nennt die *σκοτία* selbst als Ziel; es ist aber schon an die nächsten Erfolge des selbstsüchtigen und liebloſen Wesens und Wandelns zu denken. Die Sache ist so wichtig, daß die Begründung beigefügt wird: **weil die Finsternis seine Augen verblendete.** *Τυφλοῦν* ist blenden, blind machen, und das ist weder mit umdunkeln zu verwechseln, noch mit einem tanquam (Lücke u. a.) abzuschwächen. Es ist eben der Liebloſe selbst finster, und die Finsternis in ihm, in seinen Augen, nicht aber bloß um ihn her. Joh. 12, 40. Vergl. Jes. 6, 9 f.; Matth. 13, 14 f. und loc. par. Apostelg. 28, 26 f. Auch 2 Kor. 4, 4.

### Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Hier treten die verschiedenen Seiten christlichen Wesens, *γινώσκειν θεόν, τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρεῖν, τὸν λόγον αὐτοῦ τηρεῖν, ἀλήθεια, ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἐν αὐτῷ εἶναι, μένειν*, als korrelate ganz offenbar hervor. Das Dogmatische und Ethische ist ineinander; im Dogma liegt das Ethos und wartet der Entbindung im Leben; das Ethos ruht auf dem Dogma wie auf einer Wurzel; beides ist innerlich mit einander verwandt, bezieht sich auf einander, gehört zusammen, erträgt wohl Unterscheidung, aber keine Scheidung; eins ohne das andere verkümmert oder über-

wuchert. Die christliche Erkenntnis verliert Erfahrung, Klarheit, Schärfe, Sicherheit, Umfang, ohne Leben in christlicher Sitte; die christliche Sitte verliert Einheit, Tiefe, Ausdauer, Freudigkeit, Anmut und Schönheit, ohne die Begründung in christlicher Erkenntnis. Wenn von dem, der ungehorsam gegen Gottes Gebot sich doch der Gotteserkenntnis rühmt, ausgesagt wird: in ihm ist die Wahrheit nicht, und von dem, der den Bruder liebend im Lichte bleibt: Ärgernis ist nicht in ihm (V. 4. 10), so ist die ἀλήθεια und σκάνδαλον doch offenbar nicht zusammenzureimen, und jene zugleich ein sittlich Ding.

2. Da Johannes τὰς ἐντολάς und τὸν λόγον τηρεῖν ganz parallel stellt, das Gesetz mit seinen einzelnen Geboten und die Offenbarung Gottes in Seinem Worte in ihrer Einheit, und gerade in dem gehorsamen Daraufhalten die Liebe zu Gott als der Vollendung entgegenwachsend und reifend gedacht und geschaut wird, so muß man annehmen, daß derselbe Liebeswille Gottes sich wie im Evangelium, so auch im Gesetze geoffenbart hat und wie an jenem, so auch an diesem die Liebe des Menschen zu Gott sich nährt, nähren soll und zu nähren hat. Damit ist bestimmt alle Verdienstlichkeit des Gehorsams und der guten Werke ausgeschlossen; ebensowenig als der Glaube an Gottes Liebe im Evangelio ein Verdienst ist, ist es der Gehorsam gegen den Liebeswillen in Seinem Gesetz. Er gilt ja eben nur als Kennzeichen, Merkmal des auf dem Grunde und in der Wirksamkeit der von Christo vollbrachten Versöhnung begonnenen christlichen Lebens. Außer Christo hat eben kein Mensch je ein Verdienst vor Gott.

3. Johannes gibt dem Tridentinum, welches (Sess. 6, cap. 16) lehrt: Die Gerechtfertigten können durch Werke, in Gott gethan, dem göttlichen Gesetze vollkommen genug thun (plene satisfacere), durchaus keinen Anhalt, weil er nicht davon redet, was geschichtlich ist, sondern wirklich werden soll; er hat es nicht mit faktischer Realität, sondern mit idealer Realität zu thun. Deshalb besteht neben des Johannes Rede vielmehr Luthers Paradoxon: „in jedem guten Werke sündigt der Gerechte mortaliter, oder wenigstens venialiter“ — oder Schleiermachers Übersetzung desselben: „auch an unsern guten Werken ist etwas, vermöge dessen wir für dieselben Vergebung bedürfen.“ Mag der Katholizismus das Gesetz erniedrigen und dessen Forderungen abstumpfen, um den Menschen zu erheben, wir müssen das Gesetz erheben, mag auch der Mensch erniedrigt und gedemütigt werden, da, was Johannes setzt, nur ideale Wahrheit hat und behält, außer Christo, dem allein wir alle nur nachfolgen sollen.

4. Einheit und Unterschied des Alt- und Neutestamentlichen tritt an einem Punkte, dem Gebot der Bruderliebe, hervor. Dieses gilt in beiden Sphären, stammt in beiden von demselben Gott, hat in beiden denselben Sinn, ist eins in beiden, das alte, das bleibet. Aber durch das Vorbild Christi in Seiner Bruderliebe ist es im neuen Bunde klarer, anziehender, kräftiger, umfassender und reiner. Neu ist's nur durch das, was die Person des Herrn dazu gebracht in Seiner persönlichen Liebe; Er ist das Neue, das zum alten Gebot hinzugekommen ist.

5. Der Fortschritt im Bösen zum Verderben im Guten zum Heil des ewigen Lebens ist ein innerer. Von dem Vorgänger ist das verborgene Leben der Kinder Gottes begonnen, Ihm nachwandelnd stärkt sich's, immer mehr sich vollendend, so daß das Heil infolge göttlicher Anordnung Folge heiligen Lebens in der Zeit ist. Aber Ungehorsam und liebloses Thun übt eine das Innere gestaltende Rückwirkung auf den Lieblosen aus, zu seinem Verderben, das dann auch Resultat seines irdischen Verhaltens ist. Eine der Wirkungen der Sünde ist den Menschen zu blenden über den thatsächlichen Zustand seines Lebens. Er ist zufrieden, zu sein wie er ist, und zu leben wie er lebt, weil das Auge der Seele, das Gewissen, so verwüstet ist, daß es nicht mehr wirkt (Zelf).

6. Wie Christus das Prinzip ethischen Lebens ist (V. 6), und in Ihm, wie in dem λόγος und dem Gesetz, die Liebe das Prinzip, so muß auch Liebe zu Ihm, zu Gott, zu den Brüdern das Prinzip des Gehorsams und ethischen Lebens sein. Alles läuft schließlich zusammen in der Bruderliebe, die das Merkmal ist, während die Gottesliebe Prinzip, die Liebe des leutseligen Gottes Quell alles inneren christlichen gottseligen Lebens ist.

### Homiletische Andeutungen.

Prüfe dich selbst! 1) Was ist zu erforschen? Ob du Gott erkennest; und Gotteserkenntnis ist nicht ohne Gottesgemeinschaft. Es handelt sich nicht um ein Wissen von Gott und um Gott, und um ein Gehört- und Gelernthaben von Ihm, sondern um ein Sein und Bleiben in Ihm (3. 5. 6). Vertraut bist du doch nur mit dem, der mit dir verkehrt und mit dem du wiederum verkehrst; sonst kommt's nur zu einer

entfernteren und oberflächlichen Bekanntschaft, aber nimmer zur genaueren Erkenntnis. — 2) Warum ist das zu erforschen? Ohne Gott bist du in Finsternis, wandelst ohne Ihn in Finsternis, wirst selbst immer mehr Finsternis, verkommst und verdirbst endlich in Finsternis der Verdammnis, gerätst dahin, daß du hassest und selber gehaßt wirst, häßlich und schändlich (9. 11). Aber mit und in Gott bist du im Lichte, wandelst im Lichte, und Licht, Wahrheit und Liebe ist in dir, wirst immer mehr Licht, die Liebe in Wahrheit wird völliger, Ärgernis ganz von dir hinweg gethan (4. 5. 10). — 3) Wie ist's zu erforschen? Sieh nach deinem Gehorsam gegen Gottes Gebote (3. 4), insbesondere nach dem alten und doch neuen Gebote der Liebe gegen den Bruder (7—11), und ob du dem Herrn Jesu nachwandelst (6). Wer Gottes Gebote bewahrt in Gedanken, Worten und Werken, der bewahrt sich selber; wer Gottes Gebote hält, der erhält sich. —

Augustinus: Christus spricht nicht: lernet von mir die Welt schaffen, Wunder thun, Tote auferwecken, sondern das, daß ich bin sanftmütig und demütig. — Luther: Das Gebot der Liebe ist ein kurz Gebot und lang Gebot, ein einig Gebot und viele Gebote, es ist kein Gebot und alle Gebote. Kurz und einig ist es an ihm selbst und des Verstandes halber bald gefasset; aber lang und viel nach der Übung, denn es begreift und meistert alle Gebote. Und ist gar kein Gebot, so man die Werke ansieht, denn es hat kein eigen, sonder Werk mit Namen; aber es ist alle Gebote, darum, daß aller Gebote Werke seine Werke sind und sein sollen. Also hebt der Liebe Gebot alle Gebote auf und setzet doch alle Gebote auf; das alles darum, daß wir wissen und lernen sollen, kein Gebot, kein Werk weiter halten noch achten, denn sofern die Liebe das fordert. — Spener: Die lebendige und die tote Erkenntnis ist weit von einander unterschieden; jene ist aus der Offenbarung Jesu Christi (Joh. 14, 21), von dem Heiligen Geiste, und also eine göttliche Wirkung, diese von der Vernunft und besteht in menschlicher Einbildung; diese weiß nur, was man von Gott zu sagen pfleget, jene wird gewahr, wie Er gesinnet sei; diese ist eine solche Erkenntnis, gleichwie ich einen kenne, von dem ich etwas gehört habe, jene gleichwie ich einen kenne, mit dem ich umgegangen bin; diese ist ein schwaches Licht, das nur einen Strahl in den Verstand gibt, jene ist ein himmlisch Licht, so die ganze Seele erfüllet und in dem wir wandeln sollen. — Es ist ein großer Trost, daß uns Gott eine gewisse Probe setzet, dabei wir unseres Glaubens und also der Teilhaftigkeit an Christi Versöhnung versichert werden können, und zwar eine solche, die wir auch in dem Stande der Anfechtung und da das Gefühl des Glaubens ermangelt, haben können. — Mit dem Sagen, daß man Gott kenne, ist's nicht ausgemacht. Simon der Zauberer sagte und gab vor, er wäre etwas Großes, und war's nicht (Apostelg. 8, 9); einige sagen, sie sind Juden und sind's nicht (Offenb. 3, 9); sondern das Bekenntnis erfordert zuerst den Glauben des Herzens. — Die Nachfolge Christi ist eine allgemeine Schuldigkeit aller, die in Christo Jesu sind, und also liegt sie ob Hohen und Niedrigen, Geistlichen und Weltlichen, Männern und Frauen, in allen Lebensarten und Ständen. — Wer seinen Bruder hasset, weiß nicht, wie übel er an sich selber thut, und in was Elend er sich stürzet; denn da er sich meinet zu lieben, und wegen seines eignen Nutzens, Ehre und Lust den Nächsten hasset, wie denn die ordentliche Eigenliebe die Ursache alles Hasses ist, so hasset er sich am schädlichsten, da er sich zu lieben meinet (Joh. 13, 9). — Starke: Die Münze hält ihre Probe; Blei verrät sich, daß es kein Silber, und Erz, daß es kein Gold sei. Vielleicht am Klange? Nein, am Strich; dieser ist Christi Gebot halten. Nimm deiner wahr, liebe Seele! Des Betrugs Schade ist dein. — Der Glaube ist in der Liebe thätig (Gal. 5, 6); darum der Glaube, daraus keine guten Werke folgen, ist nur ein toter Glaube (Jak. 2, 17. 26). — Die Vollkommenheit der Liebe der Gläubigen zu Gott besteht darin, daß sie redlich, aufrichtig, lauter, ungeteilt, rechtschaffen, treu und ohne Verstellung ist, daß es ihr weder an heiliger Inbrunst, noch an einem recht göttlichen Trieb, noch an wahrer Hochachtung Gottes, und an herzlichem Eifer für und zu Gott mangelt, ob sie gleich noch nicht alle Gedanken der Seelen einnehmen und heiligen, oder alle Kräfte zu einem Liebesopfer Gott darlegen kann. — Gleichwie man von einem Reben, der gute Frucht trägt, gewiß weiß, daß er wahrhaftig am Weinstock ist; denn wie wollte er sonst Frucht bringen? — also kann man von einem Menschen, der wahrhaftig gute Werke thut, gewiß sagen, daß er Christo wahrhaftig eingepflanzt sei. Euer Vorgänger ist Christus. Schaut auf Sein Exempel! Eigne Wahl und Eigenmeisterei bahnt die Straße zur Hölle. — Prüfe dich, o Mensch, wer bist du? Gottes Kind, oder des Teufels? Siehe nur zu, ob du deinen Nächsten liebst oder hassest! — An Ärgernissen in der Welt fehlt es nicht; ein jeder hüte sich, daß er nicht Ärgernisse gebe, auch an andern nicht nehme, sondern vielmehr alles in der Liebe beurteile. — Rieger: Eigentlich begehrt die Welt von den Kindern Gottes nicht geliebt, sondern nur gefürchtet zu werden. Ihr altes Sprüchwort ist: Sie mögen mich hassen, wenn sie mich nur fürchten. Wenn aber die Welt findet, daß man sie nicht fürchte, sondern ihr mit dem Lichte der Wahrheit Jesu entgegentritt, so schreit sie, man hasse sie. — Heubner: Christum kennen heißt: Ihn als seinen Freund und Heiland kennen, erfahren, genießen, Seiner Gnade, Gemeinschaft sich erfreuen. Das Merkmal davon ist das Halten Seiner Gebote, das lebendige, thätige Christentum. Die Werke sind nicht der Grund der Rechtfertigung, wohl aber Merkmal für uns, ob der rechtfertigende Glaube bei uns ist, ob wir der Rechtfertigung teilhaftig geworden sind. — Behauptung des rechtfertigenden Glaubens und Mangel an Heiligung, an Treue und Gewissenhaftigkeit ist ein Widerspruch, macht den Menschen zum Lügner. — An dem, der Christi Wort hält, merkt man es, daß er die vergebende Liebe Gottes recht geschmeckt, und daß sie sein Herz hingenommen und mit Gegenliebe gegen Gott

erfüllt hat. — Haß, Selbstsucht ist Zustand der Finsternis, weil da die liebevolle Erkenntnis der Liebe Gottes, der Liebe Christi noch fehlt, noch gar nicht das Herz erleuchtet hat. — Er weiß nicht, 1) wie weit noch ihn dieser böse lieblose Sinn fortreißen wird, und 2) welchen Ausgang es mit ihm nehmen, was sein Lohn sein wird, die Trennung vom Reiche des Lichts. — Neander: Die Rechtgläubigkeit im johanneischen Sinne ist Sache des Lebens. — Seine Gebote sind eben nur einzelne Züge, in denen sich Sein Leben gestaltendes Wort entfaltet. — Wie die echte Liebe nur in der Beobachtung des Wortes Christi sich beweisen kann, so werden doch Stufen unterschieden in der Art, wie diese Liebe das ganze Leben mehr oder weniger durchdrungen hat. — Er selbst ist in Seinen Geboten und auch sie sind nur einzelne Stücke Seiner Selbstoffenbarung. — Das Leben eines jeden der Gläubigen sollte nur eine eigentümliche Darstellung des Bildes Christi als des Urbildes der neuen verklärten Menschheit sein. — Liebe oder Haß gegen den Bruder; Liebe, die auch zu jedem Opfer bereit ist, oder Selbstsucht, die auch in Haß übergehen kann; gleichwie Christus nur die beiden Grundrichtungen bezeichnet: Gott oder der Welt dienen. — Besser: Will ich merken, ob ich Gott kenne, so habe ich nicht mein Wissen, sondern mein Wandeln zu prüfen; und will ich merken, ob du Gott kennst, so frage ich nicht, was dein Mund von Ihm zu sagen weiß, sondern was dein Leben von Ihm bezeugt. Recht im Sinne Johannis heißt's in dem Briefe an Diognet: Weder gibt's Leben ohne Erkenntnis, noch richtige Erkenntnis ohne wahres Leben. — Des h. Franziskus Wahlspruch war: tantum quisque scit, quantum operatur. — Verflucht sei alle Wissenschaft, welche die Probe nicht aushält an den Geboten Jesu Christi! — Einem Johannes und allen, die Johannis Sinn haben, ist dieses unweigerliche Müssen zugleich ein seliges Dürfen (V. 6). — Als die Heiden verwundert dem Liebeswandel der Christen zuschauten und riefen: „Seht, wie sie einander lieb haben und bereit sind, für einander zu sterben!" als man das Merkmal der Christen in den Worten angab: „Sie lieben einander, noch ehe sie einander kennen!" da strahlte das Licht in hellem Glanze, vor welchem die Finsternis weicht. Möchte doch heute, wo jenes schon eine so viel längere Lichtperiode umfaßt, keine Christgemeinde gefunden werden, in deren neuem Wandel nicht Wahrheit wäre, was Johannes als ein altes Gebot den Christen schreibt! — Biedebantt: Scriver hat Recht, wenn er spricht: Wenn ein Gläubiger sündiget, so ist es wie mit dem Kinde, welches in den Kot gefallen ist und alsbald weinend zur Mutter läuft; die Welt aber ist wie die Sau, welche sich mit Lust und Vergnügen im Kote wälzt. — Nur im Reiche der Kindschaft zu Gott blüht auch das Reich der Bruderschaft. — Recht gläubig im johanneischen Sinne ist, wer recht lieben kann. Daran erweist sich der rechte Glaube.

## 6. Warnung und Trost wider die Weltliebe.

### Kap. 2, 12—17.

Ich schreibe euch, Kindlein, weil euch die Sünden vergeben sind um Seines Namens 12
willen. *Ich schreibe euch, Väter, weil ihr erkannt habt den, der von Anfang ist. Ich 13
schreibe euch, Jünglinge, weil ihr den Bösen überwunden habt. Ich habe euch, Söhnlein,
geschrieben[1]), weil ihr den Vater erkannt habt. *Ich habe euch, Väter, geschrieben, weil 14
ihr erkannt habt Den[2]), der von Anfang ist. Ich habe euch, Jünglinge, geschrieben, weil
ihr stark seid, und das Wort Gottes in euch bleibt, und ihr den Bösen überwunden habt.
*Habet nicht lieb die Welt, aber auch nicht was in der Welt ist. So jemand die Welt lieb 15
hat, so ist die Liebe des Vaters[3]) nicht in ihm. *Weil alles, was in der Welt ist, die 16
Lust des Fleisches und die Lust der Augen und die Hoffahrt des Lebens, nicht von dem
Vater ist, sondern von der Welt ist. *Und die Welt vergeht und ihre Lust; wer aber den 17
Willen Gottes thut, bleibt in Ewigkeit.

### Exegetische Erläuterungen.

1. Der Satzbau. V. 12—14. — Die sechs Glieder teilen sich offenbar in zweimal drei Reihen, da das dreimalige Präsens *γράφω* und der dreimalige Aorist *ἔγραψα* ebenso bestimmt als die Anrede: *τεκνία, πατέρες, νεανίσκοι* bei dem Präsens und *παιδία, πατέρες, νεανίσκοι* bei dem Aorist darauf hinweisen; die mit *ὅτι* angefügten Sätze ent-

[1]) V. 13: *ἔγραψα* ist bei Cod. Sinait. A. B. C. L. P. Die Lesart *γράφω* hat keine kritische Autorität für sich und die Architektonik des Satzgefüges wider sich.

[2]) V. 14: *τὸ ἀπ' ἀρχῆς* in B., was ein Anklang von 1, 1 sein könnte, ist offenbar Schreibfehler, da derselbe Codex *τὸν* im 13. Verse hat.

[3]) V. 15: *τοῦ πατρός* hat Cod. Sinait. B. K. L. P., die besten Versionen, die Kirchenväter. Die Lesart *θεοῦ* bei A. C. muß jenen Zeugen und dem Kontexte V. 16 weichen.

sprechen gleichfalls einander so, daß auch sie diese Ordnung bestätigen. Das hat die Auslegung nachzuweisen.

2. Die Anreden. V. 12—14. — *Τεκνία* wird zu fassen sein, wie an den andern Stellen des Briefs 2, 1. 28; 3, 18; 4, 4; 5, 21. Es geht auf alle Leser, die ganze Gemeinde, ist nicht auf ein besonderes Lebensalter (wie Erasmus, Sozin, J. Lange) zu beziehen, noch auf ein besonderes nahes Verhältnis zum Verfasser. Diminutiv ist um der Innigkeit und Herzlichkeit willen gewählt, und weist auf die väterliche Stellung und das höhere Alter des Apostels. Der Zusatz *μου* 2, 1 mag noch inniger lauten; aber an Innigkeit fehlt's nicht, wenn auch *μου* fehlt, ebensowenig hier als 3, 18; 4, 4; 5, 21. Es ist ganz parallel dem *ἀγαπητοί* 2, 7; 3, 2. 21; 4, 1. 7. 11, oder dem *παιδία* 2, 18; 3, 7 (var. lect.). Wenn auch *παιδία* selten so gebraucht wird, es wird doch gebraucht, und zwar, wenn wir's hier, der Anrede *τεκνία* parallel, nehmen, dreimal. Daher ist gar kein Grund, V. 13 *παιδία* nicht auf die ganze Gemeinde zu beziehen, sondern mit Calvin, Luther, Calov, Sander, Neander, Besser, Ebrard u. a. vom Lebensalter zu fassen, gleich dem *πατέρες* und *νεανίσκοι*, und somit die Harmonie in der Architektonik des Satzgefüges zu zerstören. Zumal nach *πατέρες*, *νεανίσκοι* das zusammenfassende *παιδία* sich am natürlichsten darbot statt *τεκνία*, Söhnlein, statt Kindlein. Beide Wörter *τεκνία* und *παιδία* aufs Lebensalter zu beziehen, läßt schon die Ordnung, in der sie stehen, nicht zu; denn entweder mußten folgen *νεανίσκοι*, *πατέρες*, oder es mußte *πατέρες*, *νεανίσκοι* voranstehen. Demnach muß *τεκνία* und *παιδία* als allgemeine Anrede, *πατέρες* und *νεανίσκοι* als Spezialisierung der Gemeindeglieder gefaßt und unter jenen die im vorgerückteren (*πρεσβύτεροι*, *γέροντες*, die Hausväter, Erfahrneren), unter diesen die im jüngeren Lebensalter Stehenden verstanden werden. So auch die meisten Ausleger. Man kann also nicht mit Augustin immer dieselben verstehen, die unter dem Bilde der drei Stufen des geistlichen Lebens (so auch Jelf) verschieden genannt seien: filioli, quia regenerantur in novam vitam; patres, quia agnoscunt, quod est ab initio; adolescentes, quia fortes sunt. Auch kann man nicht bei den verschiedenen Anreden mit a Lapide an triplicem Christianorum in virtute gradum denken: pueri repraesentant incipientes et neophytos, juvenes proficientes, senes perfectos. Ähnlich die Griechen (Clemens, Oekumen), Grotius (mit Bezug auf 1 Kor. 3, 1. 2; Ebr. 5, 13; Eph. 4, 13. 14) u. a.

3. Die Tempora des an sich klaren Zeitworts, *γράφω* und *ἔγραψα* V. 12—14 haben große Schwierigkeit. Klar ist, daß *ὅτι* nicht den Inhalt des Schreibens jetzt und früher bezeichnet: Johannes schreibt nicht, daß die Sünden vergeben sind, und daß sie den Vater erkannt haben, daß sie den, der von Anfang ist, erkannt haben, daß sie den Bösen überwunden haben, stark sind und das Wort Gottes bei ihnen bleibt, das alles schreibt er seiner Gemeinde nicht oder hat er ihr nicht geschrieben, sondern andres. Deshalb kann *ὅτι* nur als kausative Partikel gefaßt werden; es gibt den Grund und die Ursach des Schreibens an und ist mit weil zu übersetzen. Selbstverständlich ist *ὅτι* wenn einmal, so alle sechsmal mit weil zu übersetzen und kann nicht, wie Luther gethan, das erste, fünfte und sechstemal mit daß, das zweite, dritte und viertemal mit denn (= weil) übersetzt werden. Gegen Sozin, Schott, Sander, Neander, stehen Calvin, Beza, Lücke, de Wette, Huther, Düsterdieck, Haupt, Reuß, Jelf u. a., jene für daß, diese für weil, während Erdmann *ὅτι* in den ersten drei Sätzen deklarativ, objektiv faßt, in den letzten drei aber unentschieden läßt, ob's objektiv oder kausal zu nehmen sei. Ich schreibe — bestimmt nun einfach den Akt des Schreibens: eben jetzt schreibe ich, was ich schreibe, weil —. Das Objekt ist der Brief, der vorliegende. Wenn Johannes nun nach diesem dreimaligen *γράφω*, womit dieser Brief gemeint ist, dreimal sagt: *ἔγραψα*, so kann der Brief nicht verstanden werden, wie Grotius will, der an die vorangehenden Ermahnungen denkt, oder wie Calov, der auf das erste Kapitel es bezieht, oder wie Rickli und Lücke (der aber später das *γράφω* neben dem *ἔγραψα* als zur Rhetorik des Verf. erklärte), die das dreimalige *ἔγραψα* auf 1, 5—7; 1, 8—2, 2; 2, 3—11, wie das dreimalige *γράφω* auf 2, 15—17, 18—27, 28—3, 22 hinweisen lassen, oder wie de Wette, Brückner, Huther, die nur im allgemeinen das Präsens auf das Folgende, den Aorist auf das Vorangegangene beziehen, oder wie Bengel (innuit commonitionem firmissimam), J. Lange, Neander, Sander, Ewald, Heubner, die es auf V. 12. 13 beziehen, als sage der Apostel: Ich schreibe, und ich habe es geschrieben, es bleibt dabei, oder wie Beza und Düsterdieck, die da meinen, das Präsens schreibe er von seinem Standpunkt, dem gegenwärtigen Akt des Schreibens, den Aorist vom Stand-

punkt der Leser nach Empfangnahme des Briefs aus, der nun geschrieben ist oder wie Haupt, der da sagt, in dem Präsens habe er den momentanen Akt des Schreibens im Auge, bei welchem er sich befindet; in dem Aorist habe sich ihm in seinem Geiste der Brief als vollendet dargestellt, er rede historisch von der geistigen Konzeption des Briefes, die der äußeren Handlung des Schreibens voranging, oder wie Reuß, der den Apostel damit ausdrücken läßt, daß er seit dem Anfang des Briefes und nicht erst jetzt die Totalität der Gläubigen vor Augen hat oder wie Jelf, der in ἔγραψα einfach die aoristische Intensität des Verbums versteht ohne Zeitbestimmung, — lauter Versuche, welche die Stellung des auf das Folgende sich beziehenden Präsens vor dem auf das Vorangehende sich beziehenden Aorist ebensowenig wie das erklären, daß der Schreibende das, was er eben geschrieben, von dem, was er eben schreiben will, und was beides als eins eben zusammengehört, durch den Wechsel dieser Tempora auseinanderreißt. Ist an eine andere Schrift zu denken, so wird man nicht an einen früheren Brief mit Michaelis, sondern an das Evangelium mit Sozin, Lange, Schott, Baumgarten-Crusius, Ebrard, Hofmann, zu denken haben, mit welchem dieser Brief in seinem Anfang, wie in seinem ganzen Kerne so nahe verwandt. Vergl. Einleitung § 8, 3. Bei dem Bewußtsein von der Wichtigkeit des von ihm niedergeschriebenen Evangeliums ist die dreimalige Wiederholung des ἔγραψα mit den auf verschiedene Gruppen in der Gemeinde sich beziehenden und diese Wiederholung rechtfertigenden Gründen im Briefe völlig gerechtfertigt, und daß er für das Geschriebenhaben des Evangeliums keine andern Gründe (ὅτι) hat, als für das Schreiben des Briefs, wenigstens nicht auffällig. Anstoß kann auch das nicht geben, daß er zu ἔγραψα ebensowenig als zu γράφω ein Objekt setzt oder eine Bezeichnung der gemeinten Schrift, da Evangelium und Brief in der Gemeinde Händen thatsächlich Erklärung gewährten, Mißverständnis wehrten.

4. Die Gründe des Schreibens. V. 12 bis 14. Erste Reihe V. 12—13b. **Ich schreibe euch, Kindlein, weil euch die Sünden vergeben sind.** Mit dem Perfektum ἀφέωνται (über dessen Form Winer, Gramm. § 14, 3, 7. Aufl. S. 77) weist er auf die 1, 8 ff.; 2, 1. 2 erwähnte Sündenvergebung als eine vollendete Thatsache hin, welche als ein Grund, darauf sie stehen, als eine Sphäre, darin sie sich bewegen, als ein Gut, das sie empfangen haben, für sie und ihr weiteres Leben eine bleibende Wirkung und wirksame Macht hat und haben soll. Vulg., Augustin, Calvin haben falsch das Präsens remittuntur; so auch Luther: vergeben werden. — **Um Seines Namens willen.** Hiermit wird nicht geredet von dem, von welchem die Sünden vergeben werden, das ist Gott der Vater, sondern von dem, um dessen willen der Vater vergibt, das ist Christus; denn διά c. acc. ist nicht per, vermittelnd, sondern propter, begründend. Also ist damit der Grund der Sündenvergebung bezeichnet, und zwar hier, wo die herzliche Anrede: Kindlein, und die lebhafte Beziehung auf die Angeredeten (ich schreibe euch, euch sind die Sünden vergeben) geltend zu machen ist, der subjektiv gewordene objektive Grund: da Sein Name bei euch, in euch und unter euch ist. Sein Name ist Er selbst und was Er ist, aber offenbar und bekannt, geglaubt und bekannt; daher = da ihr an Ihn glaubt, Ihn bekennt und anruft, einsam und gemeinsam, und Er sich als ἱλασμός, παράκλητος an euch erwiesen hat und weiter erweisen kann. Also: um Christi willen in euch. So würde Düsterdiecks, der mit den meisten Auslegern (so auch in eigentümlicher Fassung Haupt: Name = Offenbarung der Person = φῶς ἀληθινόν) den objektiven, und Luthers, der den subjektiven Grund der Sündenvergebung verstanden wissen will, Erklärung mit Neander zusammenzufassen sein. — 13a: **Ich schreibe euch, Väter, weil ihr erkannt habt den, der von Anfang ist.** Mit ὁ ἀπ' ἀρχῆς ist nach 1, 1 und dem Kontext nur Christus zu verstehen und zwar nach Seiner ewigen, göttlichen Natur, denn die ἀρχή reicht über allen Anfang der Zeit und Welt in Gottes ewiges Leben hinein, ist also nicht mit Sozin auf initium novi foederis et evangelii patefacti zu beziehen; Grotius und a Lapide denken nach Dan. 7, 9. 13. 22 an den Senex dierum, ohne ein Recht dafür aus dem Kontext aufbringen zu können. Unter ἐγνώκατε ist demnach nur das tiefere Verständnis des Wesens und der ewigen Herrlichkeit Christi, Geisteserkenntnis zu verstehen, und nicht persönliche Bekanntschaft, auch nicht bloß teilweise (Bengel: vivebant patres eo tempore, quo Christus in terris fuerat conspiciendus, et eorum nonnulli eum et facie et fide 1. Kor. 15, 6, omnes fide cognorant); dagegen ist auch V. 13c ἐγνώκατε τὸν πατέρα, was um keinen Preis auf persönliche Bekanntschaft zu deuten ist. Diese Erinnerung läßt auch nicht daran denken, daß die Väter, die Alten gern von allen Dingen hören und erzählen, ihnen besonders das Wissen zukomme (die Griechen, Augustin,

Erasmus, Luther, Calvin, Neander). Aber die tiefere Erkenntnis überhaupt, und insbesondere Jesu Christi, der Person und des Wirkens des Heilandes eignet dem ruhigern, erfahrenen Alter in eigentümlicher Weise. — **Ich schreibe euch, Jünglinge, weil ihr den Bösen überwunden habt.** Den Jünglingen liegt sowohl die Macht der Versuchungen seitens der Welt in ihnen und um sie, als auch frische Kraft und Mut nahe zum Kampf und Sieg über den Bösen, *τὸν πονηρόν*, den Teufel, nach dem Sprachgebrauch des Neuen Testaments (Matth. 13, 19; cf. 28. 38 f.; Eph. 6, 16) und des Briefes (3, 12; 5, 18 f.). *Πονηρός*, von *πόνος*, ist Gegensatz von *χρηστός*, bezeichnet den Taugenichts, die konkrete Erscheinung eines *κακός*, weist auf widerwärtigen, abstoßenden Charakter. Vergl. zu 3, 8. Viris fortibus et robustis tribuitur supra fortissimum et robustissimum victoria (Carpzov). Aber es ist nicht mit Bengel zu beschränken: insigne quoddam specimen virtutis a juvenibus, quibus scribit, exhibitum, cujusmodi erat constantia confessionis in persecutione Domitiani, itemque reditus juvenis illius, quem apostolus summa mansuetudine a latrocinio ad poenitentiam reduxit, suavissime descriptus a Clemente Al. lib. quis dives salv. c. 42, ab Eusebio l. 3 H. E. c. 23 et a Chrysostomo Paraen. I ad Theodorum lapsum cap. 11. Daran kann man denken, aber es ist im weitesten Umfange zu nehmen. Was nun Johannes allen, den *τεκνίοις*, sagt, daß die Sünden vergeben sind, gilt zwar allen, und es gilt auch nicht ausschließlich den älteren, daß sie den Herrn erkannt, oder ausschließlich den jüngeren, daß sie den Bösen überwunden haben. Es kann sein, daß Väter noch in eben errungenem Siege stehen, und Jünglinge tiefere Erkenntnis gewonnen haben; aber neben jener allgemeinen Wahrheit von der Sündenvergebung sind jene besonderen Aussagen doch treffend an die einzelnen Gruppen verteilt und nur auf jener allgemeinen möglich und wirklich. „Die christliche Lebenswahrheit ist wesentlich eine: nach welcher Seite hin auch ihr Reichtum entfaltet, auf wie mannigfaltige Verhältnisse sie auch bezogen wird, alle diese verschiedenen Mahnungen und Lehren sind doch immer wie aus einem Gusse, auf einem Grunde ruhend, von einem Geiste beseelt" (Düsterdieck). Aber Johannes hat für die ganze Gemeinde, wie für die einzelnen Gruppen und einzelnen ein besonderes Wort, ein treffend Wort. — Die zweite Reihe 13c — 14. **Ich habe euch, Söhnlein, geschrieben, weil ihr den Vater erkannt habt.** Den Vater erkennen, das ist Gott als den Vater erkennen, in die Friedensgedanken Seines Herzens über uns, in die heilige Liebe, die Sein Wesen ist, tiefere Blicke thun; das ist nur im vertrauteren Verkehre mit Ihm, den Er eröffnet mit der Sündenvergebung und Versöhnung, möglich. Das Kind mit seinem kindlichen Wesen und Sinn, der Demut, der Anhänglichkeit, der Strebsamkeit, des sich sagen lassens, der Empfänglichkeit, ist Gott näher als Erwachsene; hier gilt auch: Werdet, wie die Kinder (Matth. 18, 3)! Leicht erkennt sich, daß hier die Parallele zu dem: weil euch die Sünden vergeben sind, gegeben ist: Kindschaftsverhältnis und Gabe der Sündenvergebung sind in und mit einander, mehr als nur korrelat. Ganz dasselbe, was zuvor, schreibt er nun den Vätern: **Ich habe euch, Väter, geschrieben, weil ihr erkannt habt Den, der von Anfang ist.** Es kommt ihm nicht darauf an, nur anderes zu schreiben; er hat ja richtig das Wort geteilt. **Ich habe euch, Jünglinge, geschrieben, weil ihr stark seid und das Wort Gottes in euch bleibt und ihr den Bösen überwunden habt.** Bengel: alii juvenes corpore, vos fide. Matth. 12, 29; Luk. 11, 21 f.; Ebr. 11, 34. Es ist die Stärke des Geistes zum Kampfe und zum Siege, die Stärke am Geist, dem eignen und vom Geiste Gottes, dem heiligen, eine Gabe von oben durch und mit der Kindschaft und der Sündenvergebung. Die *ἀγγελία* (1, 5) mit der *ἀλήθεια* (1, 6. 8; 2, 4) in dem Worte Gottes (1, 10; 2, 5. 7) schafft und bewegt diese Lebenskraft und solchen Lebensmut zum Kampfe. Daher zu dem *ἰσχυροί ἐστε* gleich hinzugefügt ist: *καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει.* Unter *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* ist also nicht Christus zu verstehen, der freilich Kern und Stern dieses Worts ist. Das Gotteswort mit seinen ewigen Kräften muß nicht bloß an sie gebracht, sondern in sie eingedrungen sein und in ihnen bleiben, dann geschieht's: *καὶ νενικήκατε τὸν πονηρόν.* Die Stärke hat ihren Grund im Worte Gottes und in demselben ruht, wenn's bleibt (*μένει*), die Thatsache des Siegs über den Teufel; die entscheidende Schlacht hat natürlich Christus geschlagen, aber die Seinen müssen den Kampf fortsetzen und sollen und können nach Christi Siege auch in ihrem Herzen und Lebenskreise weitere Siege erringen. Vergl. Joh. 16, 33. — Sieht man auf die vorstehenden Sätze, die das Schreiben und Geschriebenhaben begründen, zurück, so ergibt sich zur Charakteristik der Leser, daß sie ein nicht geringes Maß von christlicher Erkenntnis und Tüchtigkeit besitzen, und zur Charakteristik der Schriften, welche gemeint sind, daß sie solchen Grad christlicher

Bildung voraussetzen. Man wird daher recht wohl an diesen Brief und das Evangelium denken, aber nicht mit Ebrard sagen dürfen, die Evangelienschrift sei für die Kleinen (*παιδία*) genießbare und liebliche Speise, der Brief könne nur von den Erwachsenen verstanden werden. — Nun ist eine wichtige und sichere Grundlage für die nachfolgenden Warnungen und Ermahnungen gegeben (Luther, S. Schmid, Episcopius, Bengel, Lücke, de Wette, Düsterdieck, Jelf u. a.): euch ist so viel gegeben, gelungen und zu teil geworden, geht nicht wieder ab und zurück! Ihr steht in der Gemeinschaft des Lebens mit Gott, löst sie nicht auf!

5. Die Warnung. V. 15a: **Habt nicht lieb die Welt, aber auch nicht, was in der Welt ist.** Von dem Verständnis dessen, was mit ὁ *κόσμος* gemeint ist, hängt die richtige Erklärung des Ganzen ab. Das Wort *κόσμος* bezeichnet nach Suidas: *εὐπρέπειαν, τὸ πᾶν, τάξιν, τὸ πλῆθος*, oder nach Hesychius *κάλλος* und dann das schöne Weltgebäude. Quem *κόσμον* Graeci nomine ornamenti appellaverunt, eum nos a perfecta absolutaque elegantia mundum (Plinius H. N. 2, 3). Vom Weltgebäude brauchen die Septuag. das Wort *κόσμος* genau genommen an keiner Stelle. Vergl. Cremer, Bibl. theol. Wörterb. der neutestamentl. Gräzität, 3. Aufl. S. 463—467. Im Neuen Testament kommen alle Bedeutungen vor, 1 Petr. 3, 3 ist's = *εὐπρέπεια, τάξις*, Apostelg. 17, 24; Joh. 21, 25; 17, 5. 24; Matth. 24, 21; Offenb. 13, 8; 17, 8 = *τὸ πᾶν*, namentlich bei Johannes 1, 9; 11, 9; 18, 36; 1 Joh. 2, 2; 4, 1. 3. 9. 14 = die irdische Schöpfung, zumal der Menschenwelt (Düsterdieck), Joh. 12, 19 = *τὸ πλῆθος*. Der Unterschied nun von *οὗτος ὁ κόσμος* = *τὰ κάτω* und von *τὰ ἄνω* (Joh. 8, 23), welcher zugleich ein Gegensatz beider ist, läßt im *κόσμος* das ganze gottwidrige Reich der Sünde und des Todes unter seinem Fürsten, dem Satan, bezeichnen, insbesondere die von Gott abgefallene, Gott entfremdete Menschenwelt (Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11; 1 Joh. 4, 4; 5, 19; 2 Kor. 4, 4; Eph. 6, 11 f.). Dabei ist nicht die geringste Spur von Dualismus. Denn der *κόσμος* ist ursprünglich (Gen. 1, 31) sehr gut geschaffen von Gott (Joh. 1, 3. 10), aber böse geworden, und ist Gegenstand der Erlöserliebe (Joh. 3, 16; 1 Joh. 2, 2; 4, 14), so daß Kinder der Welt zu Gotteskindern werden im Glauben an Christus und Sein Wort (Joh. 1, 12; 12, 45—50); es gibt keinen Menschen, der nicht zuerst Fleisch vom Fleische geboren wäre und doch, Geist vom Geiste geboren, Gotteskind werden könnte und sollte (Joh. 3, 6; 1 Joh. 3, 9. 14). Aber es ist der Inbegriff dieses irdischen Reiches des Bösen bald mehr real von der irdischen Sphäre überhaupt, bald mehr personal von der sündigen, in der Sünde beharrenden Menschenwelt gesagt und beide Auffassungen spielen oft und leicht ineinander hinüber. Die vorliegende Stelle wird dem neutestamentlichen Sprachgebrauch folgen und es muß „als Norm gelten, daß der Ausdruck *κόσμος* in allen drei innig verbundenen Versen eigentlich dasselbe bedeute" (Düsterdieck). Man darf nicht mit a Lapide sagen: omnibus hisce modis (drei verschiedene Auffassungen: homines mundani, orbis sublunaris, ipsa mundana vita vel concupiscentia) mundus hic accipi potest et Johannes nunc ad unum, nunc ad alterum respicit; ludit enim in voce mundus. Anhaltepunkte zur Erklärung, die unsere Stelle gibt, sind: der *κόσμος* ist Gegensatz von Gott, ist ein Ganzes mit mancherlei Teilen und Gliedern, ist leicht Gegenstand der Liebe, hat in sich ein Leben, aber es fehlt das Bleibende, das Bestehen. Es ist daher offenbar die irdische, insbesondere von der Menschenwelt erfüllte, Gott widerstrebende Lebenssphäre, deren reale Seite mit der personalen wechselnd hervortritt oder in eins zusammenläuft; bei den Dingen werden wir nicht an Bäume, Berge, Blumen und Sterne, sondern an alles das zu denken haben, was zur Menschenwelt gehört, wie Stand und Würden, Güter und Gaben des Geistes und Leibes und dergleichen (ähnlich Jelf). Demnach wird der *κόσμος* nicht als Inbegriff der vergänglichen Kreaturen, soweit sie natürliche Dinge sind, gefaßt werden können, wie Lücke (Inbegriff aller sinnlichen, die sinnliche Lust erregenden Erscheinungen), auf dessen Seite de Wette, Brückner zu rechnen sind, oder J. Lange (systema totius mundi), Neander (die Welt und die weltlichen Dinge) u. a. thun. Aber ebensowenig darf man unter *κόσμος* geradezu das Böse von der Welt verstehen, wie die Griechen (*ἡ κοσμικὴ φιληδονία καὶ διάχυσις*), Luther (= die Gottlosigkeit selbst, der menschliche Affekt, nach welchem ein Mensch nicht den wahren Gebrauch der Kreaturen hat), Calvin (omne genus corruptelae et malorum omnium abyssum), Morus (malum morale), Semler (vulgata consuetudo hominum, res corporeas unice appetentium), Erdmann (totus complexus et ambitus mali), Ebrard (die Arten sündlichen Treibens, Sinnens, Gebarens unter *τὰ ἐν τῷ κόσμῳ* verstehend). Endlich wird man den Umfang des *κόσμος* nicht auf „die heidnische

Welt" (Lange), „den Haufen der gewöhnlichen Menschen" (Oekumen: ὁ σύμπας ὄχλος, Calov: homines dediti rebus hujus mundi), „den größeren Teil der Menschen" (Grotius: humanum genus secundum partem majorem, quae in malis actionibus versatur), „auf denjenigen Teil der Welt, welchen die Antichristen ausmachen" (Sozin) beschränken dürfen. Vergl. Huther und Düsterdieck ad h. l. Haupt, dem oft die Schärfe und die Umsicht des Denkens fehlt, sagt: „der κόσμος wird zum κόσμιος durch die sich in ihm manifestierende σκοτία" und fügt hinzu: dem κόσμος gehört also nicht bloß die Menschenwelt an. — Während nun Johannes dem Herrn nach zur Liebe treibt, spricht er trotz 3, 16: οὕτως ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, hier: μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον. Es ist ein Unterschied, ob der über der Welt ist, der Herr, der Erlöser und Heiland, liebt, oder ein Mensch, der zur Welt gehört, erlösungsbedürftig, wenn auch erlösungsfähig. Lieben heißt sich hingeben; Gott gibt sich hin, um zu erlösen, zu überwinden, herrlich zu machen; die Kreatur kann sich der Welt nur hingeben, sich zu verlieren, mit fortgerissen, selbst hingenommen zu werden. Der Kreatur ist verboten, ein inneres Gemeinschaftsleben oder eine tiefere Lebensgemeinschaft mit der von Gott abgefallenen Menschheitssphäre einzugehen. Der Schöpfer thut das, um herauszuretten, wer sich erfassen läßt von Ihm. — Μηδέ = aber auch nicht, oder auch nicht einmal. Der Apostel unterscheidet also scharf τὸν κόσμον und τὰ ἐν τῷ κόσμῳ, das Ganze, Allgemeine und das Einzelne, Besondere. Ihr sollt auch nicht nur ein Einzelnes des κόσμος lieb haben; mag den einen dieses, den andern jenes fesseln, das bleibt sich gleich; da ist Liebe zur Welt, wo Liebe zum Einzelnen, oder auch einem Einzelnen in der Welt ist, sei's Gold der Erde, das seinen Wert hat unter den Menschen, oder Weisheit der Menschen, oder Ehre vor den Leuten, oder Macht und Herrschaft, oder nur Einfluß in geringem Grade und Kreise. — Offenbar ist diese Warnung an alle gerichtet, πατέρες und νεανίσκοι. Omnibus haec generaliter, ecclesiae filiis scribit (Beda). Es ist nicht bloß den Kindern (Oekumenius) gesagt; παιδία und τεκνία meint ja die ganze Gemeinde (siehe oben); aber auch nicht bloß für die Jünglinge (Bengel, Sander, Besser) geschrieben, wenn auch auf diese letzte Anrede es folgt. Gleich der folgende Satz, der ganz allgemein ist, fordert ebenso wie der Sinn dieser Warnung, sie als für alle gegeben anzunehmen.

6. Die Begründung. V. 15b—17. Erster Grund. V. 15b und 16. **So jemand die Welt lieb hat, so ist die Liebe des Vaters nicht in ihm.** Unum cor duos tam sibi adversarios amores non capit (Beda); contraria non sunt simul (Bengel). Da der κόσμος Objekt der Liebe ist, es sich um Liebe zur Welt handelt und um des Menschen Herz, das lieb hat, ist natürlich ἡ ἀγάπη τοῦ πατρός Liebe zum Vater. Liebe Gottes des Vaters schließt ja eben die Liebe zur Welt nicht aus (Joh. 3, 16). Es kann daher ebensowenig mit Bengel amor Patris erga suos et filialis erga Patrem verstanden werden, als mit Luther (Walch IX. S. 1080 ff.), Calov, Rothe, (der allerdings mit Bengel in seinen Abendandachten beides zusammenfaßt, wenn er sagt: Welch ein Zustand! Gott nicht lieben, nicht lieben können — wir können uns nicht von Gott lieben lassen), Haupt, Reuß, Gottes Liebe zu uns, oder mit Sozin die caritas, quam Pater praescribit. Es handelt sich hier um denselben Gegensatz, wie Matth. 6, 24: θεῷ und μαμωνᾷ δουλεύειν, Röm. 8, 5 (σάρξ und πνεῦμα), 7 (φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν). 2 Kor. 6, 15 (Χριστός und Βελίαρ). Jak. 4, 4: ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ, und in diesem Brief, 1, 5: φῶς und σκοτία. So ist die Warnung vor der Weltliebe begründet: mit Liebe zur Welt kann keine Liebe zu Gott als dem Vater bestehen; Gottes Kindschaft wird nicht bewahrt, wo Liebe zur Welt ist. Das erläutert ausführlich V. 16: **Weil alles, was in der Welt ist, die Lust des Fleisches und die Lust der Augen und die Hoffart des Lebens, nicht von dem Vater ist, sondern von der Welt ist.** Die Verbindung dieses Satzes mit dem vorigen durch ὅτι (= weil) nötigt, auf πᾶν den Nachdruck zu legen: denn, weil nichts in der Welt, dem κόσμος, ist, was vom Vater ist, so verträgt sich mit der Liebe zur Welt durchaus nicht die Liebe zum Vater. Offenbar ist πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ nicht gleich dem τὰ ἐν τῷ κόσμῳ (V. 15); der Singular weist von der Vereinzelung auf die Einheit: Was in der Welt ist, wird als ein Ganzes, das Einzelne zusammenfassend gedacht. Es handelt sich also nicht um Gegenstände allein, wie alle die annehmen, welche es gleich τὰ ἐν τ. κ. fassen, (so auch Haupt) obwohl Ebrard in der Auslegung richtig auf das Verhalten und dessen Arten eingeht, und Düsterdieck von einer „Umformung der Vorstellung von den Objekten der Weltlust in der Vorstellung von der subjektiven Lust selbst und ihren wesentlichen Darstellungsweisen" redet. Noch weniger ist an Personen zu denken (Beda: omnes mundi dilectores non habent nisi concupis-

centiam). Sehr gut Huther: „Alles, was den Inhalt, d. i. das Wesen des *κόσμος* bildet, das innere Leben desselben, welches ihn beseelt.“ So auch Jelf. Die Apposition gibt nun an, worin *πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ* besteht, und aus ihr ist wieder zu erkennen, wie dies zu verstehen, um was es sich handelt. Die Apposition weist offenbar auf Lebenserscheinungen in der Menschenwelt: das Ganze, die Summa und Totalität der Lebenserscheinungen in der von Gott abgefallenen Menschenwelt, ist nicht von Gott, ist ohne, wider Gott. Bei der Schwierigkeit der Erklärung der Apposition: *ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου* wird festzuhalten sein, daß die drei als koordinierte Teile der Rede und der Genitiv bei einem wie bei dem andern aufzufassen ist. Das *καί* stellt die drei Begriffe nebeneinander. Deshalb ist nicht mit Düsterdieck *ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός* als Hauptbegriff anzunehmen, dem die *ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν* und die *ἀλαζονεία τοῦ βίου* zu subsumieren seien. Das bestätigt die Erklärung der einzelnen Begriffe. Offenbar ist in *ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν* der Genitiv des Subjekts; es kann nicht sein: Begierde nach den Augen. Man hat daher dreimal den Subjektsgenitiv, gen. originis (so Jelf, Huther). Bei *ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός* ist der Genitiv des Subjekts, analog dem Begriffe: *ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ* (Galat. 5, 17) und dem Sprachgebrauch des Neuen Testaments, wo außer 2 Petr. 2, 10 der Genitiv bei *ἐπιθυμία* stets das Subjekt bezeichnet. Die *ἐπιθυμία* ist die auf etwas gerichtete, an ihr Objekt sich heftende (*ἐπι-*) Begierde; das Wort bekommt bei den Griechen, die es als vox media behandeln, seinen sittlichen Charakter vom Objekt, im Neuen Testament vom Subjekt; hier markiert's einen dem Willen Gottes nicht konformen Willen. S. Cremer, Bibl. theol. Wörterb. 3. Auflage, S. 376. Unter *σάρξ* wird man aber verstehen müssen, was sonst, wie Eph. 2, 3 (*ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός*) und 1 Petr. 2, 11 (*αἱ σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι*) darunter zu verstehen ist, die Begierde, die Lust des Fleisches, wie der Gegensatz von *πνεύματι ἄγεσθαι, ἐν πνεύματι περιπατεῖν* es an die Hand gibt. Beschränkungen, wie bei Augustin (desiderium earum rerum, quae pertinent ad carnem, sicut cibus et concubitus et caetera hujusmodi), mit dem Grotius, Baumgarten-Crusius, Sander, Besser stimmen, oder auf Fleischeslust im engern Sinne (Brückner), oder auf ea, quibus pascuntur sensus, qui appellantur fruitivi: gustus et tactus (Bengel), oder auf jede Art der Genußsucht (Gerlach), oder gar nur auf geschlechtliche Genüsse (Ebrard) — sind nicht kontextgemäß oder mehr oder weniger willkürlich. Nur die durch die koordinierte *ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν* gebotene Beschränkung ist gerechtfertigt. Es ist dies auch eine *ἐπιθυμία* und darin gleich der ersten, aber nicht *τῆς σαρκός*, sondern *τῶν ὀφθαλμῶν*. Es ist diese *ἐπιθυμία* jener nicht unterzuordnen, wie Lücke, de Wette, Düsterdieck thun; sie ist jener koordiniert. Aber es wird der Genitiv auch nicht in subjektiver und objektiver Fassung zugleich zu nehmen sein: „das Gelüste der Augen und zugleich das, woran als dem Sinnlich-Weltlichen die Augen sich ergötzen“ (Brückner). Die Begierde der Augen ist auf das Sehen gerichtet, also die Begierde zu sehen, und zwar, was eben Gegenstand der Begierde ist. Daher hat Spener Recht, wenn er erklärt: „alle die sündliche Lust, wo man die Freude in dem Sehen selbst suchet.“ Auch Huther: „die Begierde, Unziemliches zu sehen, und das sündliche Behagen, welches der Anblick desselben gewährt.“ Es ist daher nicht zu beschränken auf omnis curiositas in spectaculis, in theatris (Augustin, Neander); auch reicht nicht aus, mit Calvin zu sagen: tam libidinosos aspectus comprehendit, quam vanitatem, quae in pompis et inani splendore vagatur. Auch mit Bengel ist's nicht zu beziehen auf ea, quibus tenentur sensus investigativi, oculus sive visus, auditus et olfactus. Man darf auch nichts hinzusetzen, so daß ein durch den Anblick geweckes Verlangen nach Besitz (Rickli), oder geradezu *πλεονεξία* (Luther, Sozin, Grotius, Lorinus, Wolf, Baumgarten-Crusius, Gerlach u. a.) oder gar „die ganze Sphäre der Begierden der Selbstsucht, des Neides und der Habgier, des Hasses und der Rachsucht“ (Ebrard) zu verstehen sei. So wird willkürlich die Fleischeslust und die Augenlust unterschieden, oder vielmehr vermischt, da unter jener Wollust und unter dieser Habsucht, oder umgekehrt verstanden werden. Augen, Sinnenwerkzeuge, sind dem Seelen- und Geistesleben in hervortretender Weise dienende Glieder; hier ist durchsichtig gewordenes Fleisch, dadurch die Dinge und Erscheinungen umher Eindruck machen auf das Seelenleben und die Seele Einsicht gewinnt auf solches. Wie die Schrift das Gras und des Grases Blume unterscheidet und damit das Fleisch und des Fleisches Herrlichkeit meint (1 Petr. 1, 24; *σὰρξ ὡς χόρτος* und *πᾶσα δόξα αὐτῆς ὡς ἄνθος χόρτου*), damit aber über das nächste Gebiet des fleischlichen Lebens auf das Lebensgebiet der Seele hinweist, so wird die *ἐπιθυμία τῆς σαρκός* und die *ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν*

sich so unterscheiden lassen, daß jene die unmittelbare, rein sinnliche, diese die seelisch vermittelte, schon auf das geistige Lebensgebiet weisende Begierde markiert (ähnlich Haupt, Jelf). Man beachte, daß in der petrinischen Stelle sich anschließt: τὸ δὲ ῥῆμα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα, und fast ganz so Johannes hier beifügt, V. 17: ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς αἰῶνα. Demnach umfaßt jene alle Begierden des Besitzes und des Genusses, Habsucht und Wollust, in gemeiner oder feiner Weise, diese aber die Begierde, welche im geselligen Verkehr und den Erscheinungen der geselligen Freuden, in Werken der Kunst, bis herab zu den rohen Ausbrüchen der feiernden Freude Befriedigung verlangt, sucht, findet. Daran schließt sich als drittes καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου. Während mit der ἐπιθυμία zweimal auf den Erwerb gewiesen ist, wird hier auf die Verwendung Bezug genommen. Vergl. auch Frommann S. 270 ff. Das Substantiv findet sich im Neuen Testamente nur Jak. 4, 16: ἐν ταῖς ἀλαζονείαις ὑμῶν, und das Adjektiv Röm. 1, 30 nach, 2 Tim. 3, 2 vor ὑπερήφανος. Bei den Klassikern bezeichnet's Übermut und Prahlerei mit der Nebenbedeutung des Unwahren, Großthuerei über Stand und Vermögen. Bei Jakobus sind offenbar die Ausbrüche des Übermuts zu verstehen, der das Eitle und Nichtige des irdischen Glücks übersieht und prahlend darauf sich verläßt. Der ἀλαζών ist der eitle Prahler, über den und mit dem man wohl lächeln kann, der ὑπερήφανος der hochmütige Mensch, der ärgerlich ist und kränkt; jener im französischen, dieser im englischen Volkscharakter erkennbar. Der Genitiv, τοῦ βίου, des Lebens, und zwar nach seiner Nahrung und Notdurft, wie aus 3, 17; Mark. 12, 44; Luk. 8, 14. 43; 15, 12. 30; 21, 4; 2 Tim. 2, 4 erkennbar ist, da es mitunter geradezu Vermögen bezeichnet, bezeichnet die Seite, an welcher der prahlerische Übermut hervortritt und hervorzutreten pflegt, sowohl wo geringer oder reichlicher Überfluß ist, als wo solcher begehrt und der Mangel verdeckt ist oder wird; gerade mit Leibes Nahrung und Notdurft verbindet sich und wird getrieben prahlender Übermut. Augustin: jactare se vult in honoribus, magnus sibi videtur, sive de divitiis, sive de aliqua potentia. Bengel: ut velit quam plurimus esse in victu, cultu, apparatu, suppellectili, aedificiis, praediis, famulitio, clientibus, jumentis, muneribus etc. Apoc. 18, 12 sequ. Chrysostomus l. c. appellat τὸν τῦφον τὸν βιωτικὸν et τὴν φαντασίαντοῦ βίου. Beispiele sind: 1 Mos. 11, 2—4; 1 Chron. 22, 1 ff.; Predig. 2, 1 ff.; Ezech. 28, 12—19; Dan. 4, 27; Offenb. 17, 4—6; 18, 4—7. So Lücke, Sander, Besser, Huther, Jelf in seiner klarer, Haupt in dialektisch mangelhafter Begriffsbestimmung, auch Neander, Gerlach, Düsterdieck gehören hierher. Daher ist es nicht richtig, hier nur an den Ehrgeiz, superbia, ambitio (Cyrill, Sozin, Rothe u. a.) zu denken, oder nur an Luxus (Ebrard). — Mit Bengel ist festzuhalten: Non coincidunt cum his tribus tria vitia cardinalia, voluptas, avaritia, superbia; sed tamen in his continentur. Die Annahme, in dieser Dreiheit die vollständige Angabe der Erscheinungsformen des Bösen zu haben, ist traditionell geworden und geht soweit, daß nach Augustin Beda sagte: per haec tria tantum cupiditas humana tentatur; per haec tria Adam tentatus est et victus; per haec tentatus est Christus et vicit. Hat doch a Lapide in ihnen den Gegensatz gegen die drei Personen der heiligen Trinität gefunden und als Gegenbild die drei primariae virtutes, continentia, caritas, humilitas angenommen. Dem sind unter verschiedenen Modifikationen die meisten praktischen Ausleger gefolgt. Auch Pascal (Pensées 28, 55): libido sentiendi, sciendi, dominandi. Mit Recht hat Lücke entschieden dagegen gekämpft und behauptet, es sei nicht die Rede von Hauptlastern, sondern von Hauptformen (Brückner: Hauptrichtungen) des weltlichen Sinnes. Diese stehen in einem innern Verhältnis zu einander, wie Bengel bemerkt: etiam ii, qui arrogantiam vitae non amant, tamen concupiscentiam oculorum sectari possunt, et qui hanc superarunt, tamen concupiscentiam carnis persaepe retinent; haec enim profundissima et communissima, apud minores, medioximos et potentes; apud eos etiam, qui abnegationem sui colere videntur; et rursum, nisi vincatur, ab ea facile progreditur homo ad concupiscentiam oculorum, ubi materiam habet, et ab hac ad superbiam vitae, ubi facultatem habet; tertioque includitur secundum, secundo primum. So ist der Ehrgeiz ἐπιθυμία τῆς σαρκός, soweit er nur hervorragen will über andere, und ist ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν, soweit ihm an Anerkennung und Anerkennungszeichen liegt, und ist ἀλαζονεία τοῦ βίου, indem er seiner Stellung und seines Vermögens gewiß sich gehen läßt, und in jeder Form gibt's Grade der Intensivität und der Roheit. So ist's mit dem Geldgeiz auch und mit der Wollust oder Wohllust. Vollständigkeit der Erscheinungsformen oder Richtungen des Bösen ist hier keineswegs gegeben. Die Liebloſigkeit, von der vorher die Rede war

(2—11), und die Lügenhaftigkeit, davon nachher (18—20) die Rede ist, hängen wohl hiermit zusammen, sind aber nicht darin enthalten und bezeichnet. Daher Luther, dem Sander folgt, mit Recht bemerkt: „folgende drei Stücke sind nicht vom Vater: 1) der Haß der Brüder, 2) die drei Götzen der Welt, 3) falsche und verführerische Lehre." — Mit dem *ἐκ πατρός, ἐκ τοῦ κόσμου εἶναι* wird der Ursprung bezeichnet, und damit auf Gleichartigkeit, Zusammengehörigkeit und den Zusammenhang hingewiesen. Das ist ja eben die tiefere Wahrheit, daß vor Gott nichts gilt als Sein eigen Bild; von Ihm muß stammen, was auf Ihn gerichtet sein, zu Ihm gehören, mit Ihm verbunden bleiben soll und kann. 2, 29; 3, 7 ff.; 4, 2 ff. 7 ff.; 5, 1 ff.; Joh. 8, 44. So Düsterdieck, Huther Ebrard, gegen de Wette, der nur die zweite Seite hierbei festhält und nicht den Ursprung. Der Gegensatz, durch das wiederholte *ἐστίν* verstärkt, ist nicht vom Vater, sondern ist von der Welt, hebt mit eigentümlicher Schärfe die Welt als Quelle des gottlosen Wesens hervor. Die Welt kann nichts leiden, was nicht von ihr stammt und zu ihr gehört. So stehen also Gott und Welt gerade hier unversöhnlich wider einander, keiner weicht und kann nachgeben. Aber — der zweite Grund. V. 17: **Und die Welt vergeht und ihre Lust; wer aber den Willen Gottes thut, bleibt in Ewigkeit.** Die Welt kann nur in demselben Sinn wie eben zuvor genommen werden: die von Gott abgefallene, Ihm widerstreitende Menschenwelt, die eine Macht ist und als Macht vielen imponiert, auch Großes leistet und hat. Aber von ihr gilt, was von der *σκοτία* V. 8 galt: *παράγεται*, sie vergeht, sie ist im Vergehen, Verschwinden begriffen (vergl. Jelf). Man hat es nicht bloß von der im künftigen Gerichte zu vernichtenden vergänglichen Welt zu nehmen (Beda: transibit), aber auch nicht als Ausdruck des Bewußtseins der nahen Wiederkunft Christi und des damit verbundenen Gerichts über den *κόσμος* (Luther mit Bezug auf V. 8 und 18: *ἐσχάτη ὥρα*). Es ist wirklich das fort und fort eigentümliche Wesen und Geschick (Oekumen: *τὰ κοσμικὰ ἐπιθυμήματα οὐκ ἔχει τὸ μένον τε καὶ ἑστὸς, ἀλλὰ παράγεται τὰ δὲ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ διαρκῆ καὶ διαιωνίζοντα*, Düsterdieck: wegen ihrer Gottentfremdung dem „Vergehen" verfallen, im Tode) der Welt. Der Gegensatz *μένει* bestätigt und fordert diese Auffassung. Beides ist zusammenzufassen: der Welt geht's nach ihrer Art, und der Welt Art stimmt zu ihrem Vergang. Und wie sie, vergeht auch ihre Lust, die Lust, die ihr innewohnt, von ihr ausgeht, sie beherrscht. Daher ist *αὐτοῦ* Genitiv des Subjekts, wie die meisten Ausleger annehmen (auch Jelf, Haupt, Reuß); es kann nicht sein Lust nach ihr, an ihr, als wäre *αὐτοῦ* gen. objecti (Lücke, Neander, Sander, Besser u. a.). Rothe schwankt. Freilich bezieht sich die Lust der Welt auch auf die Welt und die Dinge und Erscheinungen in ihr und nicht auf Gott und Güter Seines Reiches. Vergeht, als dem Tode gehörig, das Ganze, die Welt, dann auch das einzelne Leben in ihr, die einzelnen Lebenserscheinungen und Lebenserweisungen in den Individuen. Damit wird die Liebe zur Welt, das *ἀγαπᾶν τὸν κόσμον*, einem gründlich verleidet. Wer will das doch Verwesende, dem Tode Verfallende, immer Unterliegende als Gegenstand seiner Liebe fassen und halten? — Mit *ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ* ist nicht bloß ein Gegensatz gegeben, sondern gesagt, daß die *ἐπιθυμία τοῦ κόσμου* Gottes Willen nicht thut, daß die *ἀγάπη τοῦ πατρός* sich beweist und erkennbar macht in dem *ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ*, wie V. 3 ff. auseinandergesetzt ist, das Kind es nicht leicht nimmt mit des Vaters Willen, denn der Vater ist Gott. Von Solchem gilt: *μένει εἰς τὸν αἰῶνα*, Gegensatz von *παράγεται*, er bleibt also in die Ewigkeit hinein des unvergänglichen, seligen Lebens teilhaftig und gewiß; erlöst vom *θάνατος*, der *σκοτία*, gewinnt er *φῶς, ζωὴ αἰώνιος*. Dieser Gegensatz weist darauf hin, daß das *παράγεται* der Welt einmal zum Schluß kommt und diese nicht mehr sein wird. Ganz singulär und willkürlich ist die Meinung Ebrards, der *αἰών* sei der „Aeon, der mit der sichtbaren Aufrichtung des Reiches Christi auf Erden in Herrlichkeit beginnen wird", also: er bleibt bis dahin, „wird den Sieg des Reiches Christi sehen dürfen." — Merkwürdig ist noch ein Zusatz in lateinischen Übersetzungen: quomodo (et) deus manet in aeternum; aber bei Hieronymus nicht.

### Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Die Gabe der Sündenvergebung (V. 12), welche zugleich Gabe der Kindschaft bei Gott ist (V. 13c), schafft ein Verhältnis, das sich bewähren muß im entsprechenden Verhalten, auf dem Wege der Heiligung. Gott hat die Initiative ergriffen, der Mensch muß aber das ergreifen und fest halten und bewahren und bewähren im Streben nach tieferer Erkenntnis und im Ringen nach des Sieges Frieden. Auf der Gabe der Sündenvergebung und der Gabe der Kindschaft bei dem Vater ruht alle tiefere Erkenntnis Jesu Christi und der siegreiche

Kampf wider den Satan und der Genuß der Früchte des Sieges. In der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne ist Leben, Licht, Vergebung, Wahrheit, Weisheit und Verständnis, Sieg über Welt und Teufel gegeben. Christi Sieg (Joh. 16, 33) ist Voraussetzung wahrer Siege und in diesen will jener seine Fortsetzung haben. Auf die hohen Gerechtsame des Christenstandes und dessen Rechte gründet Johannes die Pflichten der Gemeindeglieder: er macht die Dankbarkeit zum Prinzip der Ethik.

2. Die Friedensarbeit des Sichversenkens und Verstehens bei den Männern ist nur nach den Kämpfen und Siegen der Jünglinge zu erwarten und von Erfolg; nicht ohne starke Lauterkeit und Reinheit des Gemüts kommt's zu klarer Einsicht und tieferem Verständnis der Herrlichkeit Christi, Seiner Person, Seines Worts und Seines Werks. Rechte Erkenntnis setzt Leben in Gemeinschaft mit dem Erkannten voraus und ist doch auch etwas Lebendiges, nicht bloß dogmatische Formel (über Christi Person). Nur Bekämpfung des Satans hilft zur Erkenntnis der ewigen Herrlichkeit Christi.

3. Der κόσμος ist Gott geradezu entgegengesetzt, und ein Menschenherz vermag nicht Liebe zur Welt und zum Vater in sich zu vereinen; diese kann vor jener nicht aufkommen, oder jene muß überwunden und verschwindend dieser, im Wachstum begriffenen, weichen. Wo Leben aus Gott ist, mag noch Welt sein, aber als gebrochene, mehr und mehr verschwindende, als ein Rest, der vor der völliger werdenden Erkenntnis und Freude zurückweicht. Das weltliche und das göttliche Leben sind zwei entgegengesetzte, nicht bloß verschiedene, sondern unvereinbare und einander aufhebende Richtungen.

4. Aber nicht räumlich ist die Welt zu fliehen, sondern ethisch zu meiden.

5. Die unendliche Erhabenheit des Göttlichen über dem Weltlichen ist an der Vergänglichkeit der Welt zu erkennen. Hier ist „ein Durchblick durch den ganzen Prozeß der Weltgeschichte, wie der Gottesliebe, eröffnet, bis zum Ende hin" (Düsterdieck), und zugleich ein Einblick in die Einzelbiographie.

6. Wer sich von Gott geschieden, Ihm entfremdet erhält, verfällt dem Tode; die Welt hat in Liebe zu sich selber den Tod in sich. Nur wer den Vater liebt, hat das Leben; aber den Vater liebt nur, wer Sein Wort hat und hält in rechter Treue. Es ist aber kein ewiges Reich des Bösen, keine prinzipiell-dualistische Prädisposition für das Böse, sondern nur ein gewordener Zustand, aus dem erlöst werden kann und soll jeder, der nicht widerstrebt.

### Homiletische Andeutungen.

Die Gabe der Sündenvergebung stellt die Aufgabe zum Kampf wider den Verderber und zur Erkenntnis des Heilandes. — Die Gabe der Sündenvergebung ist die Kindschaft bei Gott und Erkenntnis des Vaters. — Die Heilige Schrift weist zuerst in die Sündenerkenntnis, dann zum Kampf wider und zum Sieg über den Bösen, und endlich zur Erkenntnis des Gottmenschen. — Die Heilige Schrift wendet sich zuerst an Kinder, nämlich Gotteskinder; Gottes Wort ist ja des Vaters Wort an Seine Kinder; Gottes Wort nennt alle, die es anredet, Kinder, weil Er für alle Vater ist. — Jünglinge und Väter kommen nicht über diese Kindschaft hinaus; kein Lebensalter kann oder darf mehr sein, oder haben wollen als Kindschaft vor Gott. — Die Lebenswahrheit des Evangeliums ist nur eine, aus einem Geiste, auf einem Grunde, in einem Geiste, wirkt aber wie die Sonne nach allen Seiten ihre erleuchtenden und belebenden Strahlen; weg mit allem falschen Individualisieren und allem trockenen Moralisieren! — Wer nicht die Welt als Gegenstand der Erlösung in Gott liebt zu ihrem Heil, der liebt sie nur ohne Gott zu seinem eigenen Verderben. — Die Welt, die du lieb hast, wirkt mehr auf dich zurück, als du auf sie wirken kannst; du wirst eher weltlich durch sie, als sie christlich durch dich. — Fliehe die Welt nicht, aber liebe sie nicht; fürchte dich nicht vor ihr, aber vor der Liebe zu ihr. — Bodmer: Zwölf römische Kaiser hat Johannes der Apostel überlebt; auf jeden dieser Herren der Welt hatte man große Hoffnungen gebaut, und diese waren bei den Besten zu Schanden geworden; statt Wunden zu heilen, schlugen sie Wunden; viele nahmen ein elendes Ende. —

Gerson: Amor habet vim uniendi: si terram amas, terrenus es; si deum, divinus. — Spener: Jegliches Alter soll die von Natur habende Gabe (bei den Alten Verstand, bei den Jünglingen Kraft, bei den Kindern Einfalt) anwenden zu dem Wachstum des Lebens. — Das Wort Gottes kommt nicht nur zu uns, sondern bleibet auch in uns, ist also kein toter oder vorbeigehender Schall. — Was nicht ewig bleibet, ist unserer Liebe nicht würdig; denn wir sind von Gott zu ewigen Dingen geschaffen, gesetzt und berufen. — Starke: Ist gleich der Teufel einmal überwunden, er kommt wieder. Ist gleich ein Kampf, ein Streit wohl ausgericht, das macht's noch nicht. — O betrogene Seelen, die da meinen, es stehe in ihrem Stande frei, die Welt nach ihrem Gefallen zu gebrauchen, weltlich und fleischlich zu leben, und dabei doch gute Christen zu sein. — Ihr Christen, wollt ihr den Vater lieben, so müßt ihr euch befleißigen, mit des Leibes Notdurft zufrieden zu sein, eure Augen im Zaum zu halten und euer Leben in Einfalt zu führen. — Die Welt und ihre Lust geht schnell vorbei, wie ein Pfeil vorbeifliegt, ein Rauch verweht, ein Strom dahinfließt, ein Vogel dahinfliegt, ein Schall aufhört. — Den Willen Gottes wissen ist gut, aber nicht genug; thun

müssen wir ihn in Gottes Kraft, mit allem Fleiß, zu aller Zeit, in allen Dingen, wollen wir bleiben in Ewigkeit. — Es ist eine große Gnade Gottes, daß Derselbe unser weniges unvollkommenes Thun, da es mit kindlichem Herzen geschieht, gleichwohl für ein Thun Seines Willens aufnimmt. — Rieger: Die Welt weiß jeden an seiner eignen Lust anzufassen. — Augen, Sinne, Glieder, Nahrung und Notdurft des Lebens sind freilich vom Vater, aber zu ganz etwas anderm gewidmet. Der Dienst der Ungerechtigkeit, in der nun die Welt alles dahinreißt, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt. — Heubner: Väter sind die geistig erwachsenen, die reifen Christen; sie haben Christum, den Sohn Gottes aus eigner Erfahrung erkannt, Seine Kraft an sich erprobt, oder: Er hat in ihnen volle Gestalt gewonnen (Eph. 4, 13; 1 Thess. 2, 7. 11; Ebr. 5, 14). Das Bild Christi fängt im Kindesalter schwach, zart an, es wächst im Jünglingsalter fort, erlangt aber erst im männlichen Alter seine volle Klarheit mit aufgedecktem Angesicht. Höher kann's kein Streiter bringen: Christus und Seine Erkenntnis übersteigt alle Vollkommenheit. Es sind Seelen, die vorlängst Vergebung und Reinigung ihrer Sünden erlangt, den Bösewicht längst überwunden, schwere Proben und Kämpfe bestanden haben, in der Überwindung mit Christo zu gleichem Tode gepflanzt sind, Seiner Auferstehung Kraft erfahren haben. Als Väter stehen sie in den geistlichen Zeugungskräften. Sie sind der alte Wein, der milde ist. Sie heißen τέλειοι, sind die nächsten Freunde des Herrn, Seine Vertrauten, die aber immer in Demut wandeln, ihren kindlichen Sinn nie ablegen. Das Gefühl der Erlösung in Christo, wahre Geistesarmut, freiwillige, beständige Selbstentäußerung, starke Liebe sind ihre Merkzeichen. Sie können aber immer noch Belehrung und Vorsicht brauchen. „Ein Alter hatte im Kampfe 39 Jahre gesiegt, und wurde — im 40. überwunden." Sie haben in senectute contra senectutem zu kämpfen. Sie machen wenig Worte, sind in Werken. Sie stehen in unverrückter Fürbitte für das ganze Volk Gottes, sammeln Schätze für die Kinder (2 Kor. 12, 14). Sie haben sich aber sehr zu hüten, daß sie sich nicht eine Autorität und Gewalt anmaßen, nach der sie prätendieren, daß alle blindlings, unbedingt ihnen folgen und beistimmen sollen; wie sie darauf verfallen, hören sie auf Väter zu sein und werden Zerstörer des Christusgeistes in den Kindern. — Jünglinge sind die, die noch in den Jahren des Kampfes stehen, die meisten Angriffe vom Fleisch, von der Welt und vom Satan zu fürchten haben; sie sollen schon die bessere Lust zu schmecken angefangen haben und den Satan überwinden. Daher sind sie immer zum Streit gerüstet. Wer ein rechtes Kind Gottes geworden, darf nicht fürs Jünglingsalter sorgen: kann jemand seiner Länge eine Elle zusetzen, ob er gleich darum sorget? Wer nur hält, was er hat, dem wird mehr gegeben: das Wachsen geht unvermerkt vor sich (Mark. 4, 28). Es soll in ihnen der Geist der Kraft, der Munterkeit sein; als rüstige Streiter sollen sie immer auf dem Platze sein, zu Felde liegen wider den Feind. Ihre Gefahren sind Übereilung, wildes Feuer, Verwegenheit, Fahrlässigkeit. Man muß ihnen Arbeit geben, sie müssen Babel zerstören, aber sich aller Dinge enthalten und getreu bis in den Tod recht kämpfen. In ihrem Feuereifer soll man sie nicht gleich niederschlagen: der erste Feuereifer kann milde werden. Je verborgener sie ihre Kraft in der Stille wurzeln lassen, desto stärker werden sie; wandelte doch Christus in seiner Jugend still und verborgen, und Johannes war in der Wüste. Sie müssen lernen, in das Geheimnis der Gottgelassenheit eingehen, daß sie von ihrem Thun ablassen, auf daß Gott Sein Werk in ihnen habe, um dem πονηρός, dem Mühemacher, zu widerstehen, der von außen kommt und in das Innere dringt und die jungen Streiter gern fassen will. Darum thun ihnen Vorsicht und Waffen not (Eph. 6). — Kinder sind angehende Christen, die schon Gottes Vaterliebe geschmeckt haben, die von dem Vater Liebkosungen empfangen. Sie müssen aber wahrhaft aus Gott geboren sein, einen neuen Sinn, den Geist der Kindschaft haben, das Abba rufen können. Die allgemeinen Kennzeichen sind: kindlicher Sinn, Niedrigkeit, Gehorsam, Einfalt, Aufrichtigkeit, Freudigkeit. Ihre kindlichen Gebrechen sind: Leichtgläubigkeit, Unvorsichtigkeit, Übereilung, Unbeständigkeit, wohl gar Verrückung von der Einfalt in Christo. Sie hangen sehr an dem süßen Geschmack der Gnade. Sie bedürfen der Aufsicht, Leitung, Pflege, Bewahrung, bedürfen der Milch, bis sie stärkere Speise vertragen und wachsen. Dabei wird hingewiesen auf die Brüdergemeinden mit ihren Chorabteilungen: Kinder, größere Knaben, größere Mädchen, ledige Brüder, ledige Schwestern, Ehechor, Witwer, Witwen, auf die incipientes, proficientes, perfecti der mährischen Brüder und die Analogien im Heidentum bei Plato de legg. II., wo Knabenchor, Jünglingschor bis zum 30., Männerchor bis zum 60. Jahr in Gesängen das Wahre und Gute dem Gemüte des Volks bezaubernd einpflanzten, und bei Plutarch. lacon. instit., nach dem bei den Spartanern die Greise sangen: Wir waren einst blühende Jünglinge! und die Männer: Wir sind's, willst du, versuch's! und die Knaben: Wir werden einst noch viel besser sein! — Das Lieben ist die edelste Kraft im Menschen; diese soll er nicht an Unwürdiges verschwenden; er soll Gott allein lieben. — Die Welt ist den Menschen hingestellt, um sie zu erproben, ob sie danach oder nach dem Himmlischen greifen. — Die Kreaturen sind an sich nicht böse (1 Tim. 4, 4; 1 Kor. 10, 26), aber die leidenschaftliche Begierde danach ist etwas Böses. Die excusatio der Weltmenschen lautet: „es ist natürlich, es ist unschuldig." Das heißt die Sünde auf Gott schieben. — Orientalischer Ausspruch: Die Schätze der Welt sind von der Beschaffenheit, daß sie dir das Leben rauben, wenn du sie sammelst. — Neander: Es gehört zum Wesen der Liebe zu Gott nicht, sich zurückzuziehen von der Welt und den weltlichen Dingen, sondern sie zu gebrauchen nach der Bestimmung, die Gott allen angewiesen hat zu Seiner Verherrlichung. — Besser: Vergebung der Sünden ist das Brot, wovon Große und Kleine,

Apostel und Schächer, Weise und Unmündige, Könige und Bettler (Könige als Bettler, und Bettler als Könige) leben im Reich Gottes, wie denn die vierte und fünfte Bitte im Vaterunser durch ein merkliches Und miteinander verknüpft sind. — Johann Bugenhagen führte den Wahlspruch: Si Jesum bene scis, satis est, si cetera nescis; si Jesum nescis, nil est, si cetera discis. — Zweierlei Liebe gibt's, woraus alle Lust je nach ihrer Art hervorgeht: der Mensch, der ohne Liebe nicht sein kann, ist ein Liebhaber entweder Gottes oder der Welt (Leo d. Gr.). Dies Entweder — Oder steht fest und wird nimmer einem Sowohl — Als auch Platz machen. — Einen Heller zur Gottlosigkeit beitragen ist eben so viel, als ihr das Ganze einräumen. — Die Hoffart nennt der h. Bernhard Erzkünstlerin des Betrugs und rechte Lasterquelle, Zunder der Sünde, Rost der Tugenden, Motte der Heiligkeit, Verblenderin der Herzen, welche aus Arzneimitteln Gifte und aus Herzensstärkung Ohnmachtstrank macht. — Eine Seele hat nichts in der Ewigkeit, als was sie in der Zeit in sich gefaßt hat (Spener). — Nitzsch: Die Hauptfrage des göttlichen Worts an die Väter: Kennt ihr den, der von Anfang ist? Des Alters Vorzug und Ruhm ist die Erfahrung, seine natürliche Bestimmung, sie zu sammeln, gesammelt zu haben, sein vorzüglichstes Bedürfnis, Weisheit zu haben an und in der Erfahrung. Wie viel ist es mehr, etwas gesehen und mitgelitten, als davon gehört zu haben! In der Geschichte Mittelpunkte ist der Erste und Letzte geoffenbart, der, durch den und für den das Ganze besteht; die Zeit ist inne geworden der Ewigkeit. Diese Erkenntnis findet den Kern in allen Erfahrungen, achtet die heilige Grenze des menschlichen Strebens. Wo sie die rechte sein kann, darf sie nicht fehlen; sie macht erst die Väter zu Vätern. Christi Erkenntnis verjüngt Euch gleich Adlern, macht weise, setzt allem Wissen und Erfahren die Krone auf, den Glauben an die ewigen Worte. — Des göttlichen Worts Erinnerung an die Jugend, daß sie den Bösewicht überwunden habe. Betrachtet's 1) als einen Glückwunsch zu ihrem Anteile am Siege Christi, doch zugleich als eine dreifach prüfende Frage nach der Wahrheit ihres Christentums. Nach Christi Sieg liegt die Zeit des bloß streitigen Kampfs zwischen Tod und Leben der Menschheit, die Zeit der unüberwindlichen Sünde, der unermeßlichen Fortschritte des Verderbens weit zurück. Da gilt es der Nachfrage nach dem Glauben an dieses Wort — da die Neigung vorhanden ist, dem nicht mehr zu glauben, was die Väter glaubten. — Nachfrage nach der Erkenntnis dieser Wahrheit, nach der Entscheidung und Bekehrung des Herzens, ob der Wille der obere ist, der da sagt: Wie sollt' ich ein so groß Übel thun und wider meinen Gott sündigen! 2) Als einen Aufruf zum Widerstande und zugleich als eine Zusage des Beistandes. Hier gilt's eure Kampflust, eure Ehre, eure Selbständigkeit, die ihr so Eile habt, Männer zu sein. Es ist sonst gut, wenn ein Mensch sein Joch getragen hat in seiner Jugend, um wie viel mehr, wenndieses Joch! So gewinnt ihr Aussicht in eure Zukunft, die klar und rein ist, so verwendet ihr die Zeit eurer vergänglichen Jugend, um eine ewige, bleibende euch anzueignen; alles ist euer. — — L. in Gesetz und Zeugnis v. J. 1860: Hast du mit der Welt gebrochen? 1) Bist du etwa noch völlig in ihre Lust verstrickt? 2) Bist du darüber im Klaren, daß es unmöglich ist, Gott und die Welt zugleich zu lieben? 3) Bekämpfst du siegreich täglich die dich versuchende Lust der Welt? — Wie steht der Christ zur Welt? 1) Er weiß, daß ihre Lust ohne alle Ausnahme Sünde ist (V. 16), und zwar eine Sünde, bei der es unmöglich ist, ein Christ zu sein (V. 15), und eben darum 2) meidet und flieht er sie (V. 15). — Biedebant: Zwei Dinge sollen uns von dem irdischen Sinn abhalten: 1) daß der irdische Sinn die Liebe Gottes verliert; 2) daß der irdische Sinn sich an das Vergängliche hält.

## 7. Warnung und Trost wider den Antichrist.

Schilderung seiner Vorläufer, deren Auftreten in die letzte Zeit weist (18—23). Ermahnung der Gläubigen zur Beständigkeit, bei der Gewißheit über den Besitz der Wahrheit und ewigen Lebens (24—28).

### Kap. 2, 18—28.

18 Kindlein, letzte Stunde ist's, und wie ihr hörtet, daß[1]) ein[2]) Widerchrist kommt,
so sind auch jetzt viele Widerchristen entstanden, woraus wir erkennen, daß eine letzte
19 Stunde ist. *Von uns gingen sie aus, aber sie waren nicht von uns; denn wenn sie von
uns gewesen wären, so wären sie bei uns geblieben; aber — auf daß sie offenbar wurden,
20 daß nicht alle von uns sind. *Und ihr habt Salböl von dem Heiligen und ihr wisset alle[3]).

[1]) V. 18: ὅτι nach ἠκούσατε hat Cod. Sinait. B. C. K. P.

[2]) V. 18. Der Artikel vor ἀντίχριστος fehlt B. C. und Cod. Sinait., wo er erst später beigeschrieben worden ist. Würde kaum weggelassen worden sein, wenn er dagewesen wäre.

[3]) V. 20. Statt πάντα haben Cod. Sinait. B. P. πάντες, was im Vergleich zu πάντα offenbar lectio difficilior. Auch der Syrer übersetzt omnes.

*Nicht habe ich euch geschrieben, weil ihr die Wahrheit nicht wisset, sondern weil ihr sie 21
wisset, und daß alles, was Lüge ist, nicht aus der Wahrheit ist. *Wer ist der Lügner, 22
wenn nicht der da leugnet, Jesus sei nicht der Christ? Dieser ist der Widerchrist, der da
leugnet den Vater und den Sohn. *Jeder, der den Sohn leugnet, hat auch nicht den 23
Vater; wer den Sohn bekennt, hat auch den Vater[1]). *Ihr, was ihr von Anfang gehört 24
habt, das bleibe in euch. Wenn in euch bleibet, was ihr von Anfang gehört habt, so
werdet auch ihr in dem Sohne und dem Vater bleiben. *Und das ist die Verheißung, 25
welche Er selbst uns[2]) verheißen hat, das ewige Leben. *Das schrieb ich euch von denen, 26
welche euch verführen. *Und ihr — das Salböl, das ihr empfangen von Ihm, bleibt in 27
euch — und ihr habt nicht nötig, daß jemand euch lehre, sondern wie das Salböl von
Ihm[3]) euch lehret über alles, was wahr[4]) ist und nicht Lüge ist, und wie es euch gelehrt
hat, so bleibet[5]) in Ihm! *Und nun, Kindlein, bleibet in Ihm[6]), damit, wenn[7]) Er 28
offenbar wird, wir getrosten Mut haben[8]), und nicht zu schanden werden von Ihm weg
in Seiner Zukunft.

### Exegetische Erläuterungen.

1. Der Zusammenhang. In der individualisierten Anrede (V. 12—14), welche ebenso die Warnung und den Trost wider die Weltliebe (V. 15—17) einleitet, als die folgende Warnung und Trost wider den Antichrist (V. 18—28), liegen die Grundlagen für diesen Abschnitt. Knüpfte der erste an den Schlußsatz insbesondere: *νενικήκατε τὸν πονηρόν*, dessen Reich ὁ *κόσμος* ist, so dieser an *ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς, τὸν πατέρα*, ὁ *λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει*. Zugleich schließt an das ὁ *κόσμος παράγεται* V. 17 das Folgende an mit seinem vorangestellten *ἐσχάτη ὥρα ἐστίν* V. 18. Indem vor der Lüge gewarnt wird, die gegen den Grundpfeiler ewiger Wahrheit, Christi Herrlichkeit, angeht, und auf die dadurch versuchte Vernichtung der Verheißung ewigen Lebens gewiesen, schließt nun der Abschnitt ab, der mit dem Lichtwesen Gottes und dem Lichtwandel der Gläubigen begann (1, 5 ff.).

2. Die Anrede, *παιδία*, V. 18 ist auf alle Leser zu beziehen und fordert, das Folgende als zur ganzen Gemeinde geredet anzusehen (gegen Bengel). Unbegreiflich ist es, wie Ebrard wegen des eigentümlich kindlichen Charakters dieses Abschnittes meint, hier seien nur die Kleinen, die Kinder zu verstehen.

3. Die letzte Stunde. V. 18. Dieser wichtige, schwere, vieldeutige und mannigfach verstandene Begriff ist nur aus dem ganzen neutestamentlichen Sprachgebrauch und dem Komplex der im Neuen Testament klar vorliegenden Anschauungen heraus zu verstehen und zu erklären. Es genügt nicht, auf Lange zu Matth. 24, Moll zu Ebr. 1, 1, Frommüller zu 1 Petr. 1, 5 und 20 zu verweisen. Zu vergleichen ist besonders Riehm: Lehrbegriff des Hebräerbriefs S. 72 ff. und 204 ff. und Düsterdieck, Haupt, Jelf ad h. l. — Die Vorstellung von zwei Weltzeiten wurzelt in dem alttestamentischen Begriffe: בְּאַחֲרִית הַיָּמִים, welcher in prophetischen Stel-

[1]) V. 23. Der Schlußsatz: ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν *καὶ τὸν πατέρα ἔχει* findet sich Cod. Sinait. A. B. C. P. und die Parallele 2 Joh. 9, wie die johanneische Weise, antithetisch zu verfahren, fordern denselben

[2]) V. 25: *ἡμῖν* von Cod. Sinait. A. C. K. L. P., *ὑμῖν* von B. u. a. gegeben; jenes besser bezeugt; der Kontext rechtfertigt den Übergang in die kommunikative Rede.

[3]) V. 27: *τὸ αὐτοῦ χρῖσμα* nach Cod. Sinait. B. C. P., vielen Übersetzungen (Syr.: unctio quae est a deo) und Kirchenvätern, wie Athanasius, Cyrill, Augustin, statt *τὸ αὐτὸ χρῖσμα* nach A. K. L. und Kirchenvätern, wie Theophyl., Oekumen., Hieronymus. — Cod. Sinait. liest eigentlich *πνεῦμα*, später ist *χρῖσμα* korrigiert.

[4]) V. 27: *ἀληθές*. Sinait. hat *ἀληθής*, was auf *αὐτοῦ* zu beziehen sein würde, aber wegen des folgenden *καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος* nicht paßt, da dieses das Neutrum und nicht eine Personbezeichnung fordert.

[5]) V. 27: *μένετε* bei Cod. Sinait. A. B. C. P. und in den Versionen; der Lesart *μενεῖτε* bei K. L., Theophyl., Oekumen vorzuziehen, aus äußern und innern Gründen.

[6]) V. 28: *καὶ νῦν, τεκνία, μένετε ἐν αὐτῷ* fehlt im Sinait., gewiß mit Unrecht.

[7]) V. 28: *ἵνα ἐάν* bei Cod. Sinait. A. B. C. P. und den kopt., sahid. und armen. Übersetzungen statt *ἵνα ὅταν* bei K. L., Theophyl., Oekumen. und den beiden syrischen Versionen.

[8]) V. 28: *σχῶμεν* bei A. B. C. P., Theophyl.; Cod. Sinait. liest ursprünglich *ἔχωμεν*, wozu eine Hand aus dem 7. Jahrh. *σχῶμεν* setzte.

len von dem Segen Jakobs (1 Mos. 49, 1) an, dann Jer. 2, 2, Hosea 3, 5, Dan. 10, 14, Micha 4, 1 u. a. O. immer wiederkehrt, und „die späteste Folgezeit, über welche hinaus das Auge nicht weiter dringt" (Hitzig, zu Mich. 4, 1), bezeichnet, also mit „am Ende der Tage" ganz gut übersetzt wird. Bei den Propheten ist's fast nur Ausdruck zur Bezeichnung der messianischen Zeit. Die Septuag. übersetzen's mit *ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις* (Jes. 2, 2) *ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* (1 Mos. 49, 1), *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν* (4 Mos. 24, 14), *ἐπ' ἐσχάτῳ τῶν ἡμερῶν* (5 Mos. 4, 30), *ἔσχατον τῶν ἡμερῶν* (5 Mos. 31, 29). Daher stammt nun zunächst die talmudische und rabbinische Vorstellung von dem עוֹלָם הַזֶּה und dem עוֹלָם הַבָּא, innerhalb dieser zwei Weltzeiten sind die יְמוֹת הַמָּשִׁיחַ, die Tage des Messias, die eigentlich messianische Zeit, welche bald zu jener, bald zu dieser Weltzeit gerechnet wird, also nach dem Ende der Tage, oder vor demselben, oder das Ende der Tage selbst sein kann. Der Herr selbst unterscheidet *ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι* und *ἐν τῷ μέλλοντι* (Matth. 12, 32), *ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ* und *ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ* (Mark. 10, 30; Luk. 18, 30); aus Luk. 20, 34 f. (*οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τοῦτου γαμοῦσιν — οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν*) geht mit dieser Unterscheidung zugleich auf das bestimmteste hervor, daß die der zweiten Erscheinung Christi in der Herrlichkeit vorangehende, von der ersten Erscheinung Christi im Fleisch beginnende irdische Entwickelungsperiode des Gottesreiches zur ersten Weltzeit gehört und die zukünftige Zeit die Zeit des vollendeten Gottesreiches ist. Demgemäß ist *ἡ ἐσχάτη ἡμέρα* (Joh. 6, 39. 40. 44. 54; 11, 24; 12, 48) der Tag der Totenauferstehung und des Gerichts, der letzte Tag der ersten Weltzeit und der Übergang zur zweiten. Der Wendepunkt zwischen beiden Weltzeiten ist die Zeit der Wiederkunft Christi zum Gericht, *ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος* (Matth. 13, 39 f. 49; 24, 3; 28, 20). — So stellt auch Paulus zunächst *ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ* dem *ἐν τῷ μέλλοντι* gegenüber und die Leiden *τοῦ νῦν καιροῦ* in Gegensatz der *μέλλουσα δόξα* (Röm. 8, 18) und läßt (Tit. 2, 12 f.) die Christen *ἐν τῷ νῦν αἰῶνι* leben in Erwartung der seligen Hoffnung und Erscheinung der Herrlichkeit des großen Gottes und unsers Heilandes Jesu Christi. Die *ἔσχαται ἡμέραι*, in denen *καιροὶ χαλεποί* sein werden (2 Tim. 3, 1) und die *ὕστεροι καιροί* (1 Tim. 4, 1) bezeichnen die der Parusie unmittelbar voraufgehende Zeit, wie *οἱ αἰῶνες οἱ ἐπερχόμενοι* Eph. 2, 7. Während nach Paulus die Christen noch in der ersten Weltzeit leben, äußerlich, sind sie doch ethisch über sie hinaus, und es wird dieser Weltzeit Charakter als ein mit Unsittlichkeit und Gottentfremdung behafteter hervorgehoben Röm. 12, 2; 1 Kor. 2, 6. 8; 3, 18; 2 Kor. 4, 4; Gal. 1, 4; Eph. 2, 2; 2 Tim. 4, 10. Er sah auch die erste Weltzeit als eine seit der ersten Erscheinung Christi zu Ende gehende an; daher *τὰ τέλη τῶν αἰώνων* (1 Kor. 10, 11) eingetreten seien. Ob er die zweite Erscheinung in Kürze erwartete, ist hier nicht Gegenstand der Untersuchung. — — Petrus sieht seine Zeit als die *ἔσχαται ἡμέραι* an (Apostelg. 2, 17) und setzt die erste Erscheinung Christi *ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων* (1 Petr. 1, 20; vergl. V. 5: *ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ*) oder *ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* (2 Petr. 3, 3; vergl. Jud. 18). Ebenso Jakobus: (5, 3: *ἐν ἐσχάταις ἡμέραις*). Der Hebräerbrief läßt ebenfalls mit der ersten Erscheinung Christi den Schluß der ersten Weltzeit beginnen (1. 1). Aber mit der *συντέλεια τῶν αἰώνων* bezeichnet er den Wendepunkt der zwei Weltzeiten 9, 26; diesen findet er nun in dem Opfertode Christi um der bedeutenden Folgen desselben willen (10, 14; 11, 39. 40), indem, was ewig ist, nun vorhanden ist (*Χριστὸς — ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν* 9, 11; vergl V. 14; 10, 1. 18; 6, 5; 12, 22). Der Anfang der neuen Zeit ist eingetreten, aber erst der ideale, objektive; da der *αἰὼν μέλλων* der *δύναμις* nach schon jetzt in den Erlösten vorhanden ist, aber erst mit der Wiederkunft Christi in die *ἐνέργεια* treten wird (13, 14), so daß äußerlich doch die erste Weltzeit noch fortdauert, unsere Zeit also nur Übergangszeit ist; hier ist für die ethische Auffassung dieser Begriffe der Berührungspunkt dieses Briefs mit den Anschauungen des Paulus. — Innerhalb dieser Anschauungen ist nun des Johannes: *ἐσχάτη ὥρα ἐστίν* zu verstehen. Daß da *ὥρα* steht und nicht *ἡμέρα*, der Tag, dem vor Gott tausend Jahr gleich sind (Psalm 90, 4; 2 Petr. 3, 8), ist nach dem klassischen Sprachgebrauch zu erklären, wonach *ὥρα* Zeitraum, Jahreszeit, Lebensalter bezeichnet (z. B. Plato legg. 10.), und daß der Artikel fehlt, zeigt, daß dem Ausdruck für die Leser keine Zweideutigkeit anhaftet (Winer, 7. Auflage, S. 113 ff.). *ἐσχάτη ὥρα* ist letzte, äußerste, höchste Zeit, daß der Herr seine Macht beweise. Die Widerchristen regen sich und falsche Propheten, Irrlehrer kommen zur Versuchung und Prüfung; es vollzieht sich die Scheidung der wahrhaft Gläubigen von den falsch Gläubigen. (Vergl. Matth. 24, 24 ff.; 1 Tim. 4, 1 ff.; 2 Tim. 3, 1 ff.)

Aber wie der Herr seine Macht beweist, ob durch seine Wiederoffenbarung, so daß ἐσχάτη ὥρα nun ἡ ἐσχάτη ὥρα wird, das bleibt dahingestellt. — Demnach ist weder ὥρα = Jahreszeit, so daß an winterliche Weltjahreszeit zu denken sei (Scholiast. II), noch ist ἐσχάτη=χειρίστη (Oekumen., Schöttgen: tempora periculosa, pessima et abjectissima, Carpzov u. a.), was ja auch 2 Tim. 3, 1 nicht zuläßt. Mit Bengel die letzte Stunde des Greisenalters Johannis zu verstehen (ultima, non respectu omnium mundi temporum, sed in antitheto puerulorum, ad patres et ad juvenes), ist ein singulärer Notbehelf, um den Johannes vor dem Irrtum zu bewahren, als sei seine Weissagung von der letzten Stunde unerfüllt geblieben. Auch kann ἐσχάτη ὥρα nicht die unmittelbar der Zerstörung Jerusalems vorangehende Zeit sein (Sozin, Grotius); so chronologisch ist ja die letzte Zeit gar nicht zu fassen. Es ist auch nicht einmal gerechtfertigt, um V. 8, wo von der σκοτία, und V. 17 willen, wo vom κόσμος prädiziert wird: παράγεται, womit nur der beiden inhärierende Charakter der Vergänglichkeit markiert wird, die Behauptung aufzustellen, daß Johannes im Vorgefühle der Parusie schreibe (Huther), da er nur unter den Eindrücken und im Gefühle der Vergänglichkeit der Mächte dieses ersten Weltalters schreibt, und daß er die Nähe der Parusie hiermit markiere (Lücke, Neander, Baumgarten-Crusius, Gerlach, Ebrard, Huther), da mit Düsterdieck zu sagen sein wird (vergl. auch Sander, der sehr richtig darauf hinweist, daß die Jünger von Zeiten der Entwickelung reden): Johannes habe „gar keine chronologische, sondern nur eine reale Bestimmung geben wollen," wie das ἐὰν φανερώθῃ (V. 28) bestimmt andeutet, da ὅταν kaum die richtige Lesart ist. Die neutestamentliche Zeit ist eben die vom Heiland in der Knechtsgestalt eingeleitete und von Ihm beherrschte, die erste Weltzeit abschließende Übergangszeit, in welcher aus den besonderen Nöten, Gefahren und Kämpfen und durch sie hin in die verheißene Zukunft der zweiten Weltzeit der Herrlichkeit geführt wird. In dieser Übergangszeit wiederholen sich Entwickelungszeiten, wie man auch mit gutem Recht gesagt hat (Lehmann, Bibliothek für innere Mission III. 1875 S. 5) die Kirche wird erstehen nach jedem Golgatha, das ihre Feinde ihr bereiten. Es ist schon manches Abenddunkel über die Kirche hereingebrochen und immer kam ein neuer Morgen, und mancher Winter kam und immer folgte ein neuer Glaubensfrühling. So hat der Ausdruck ἐσχάτη ὥρα keine chronologische Beziehung auf den Zeitpunkt des Eintritts der Parusie Christi, sondern einen reichsgeschichtlichen Wert. Sehr zu beachten ist Calvins Erklärung: ultimum tempus, in quo sic complentur omnia, ut nihil supersit praeter ultimam Christi revelationem, und im Hinblick auf den fehlenden Artikel Bessers Ansicht: die Zeit vor einer besondern Offenbarung der richterlichen Herrlichkeit Christi, in welcher sich die letzte Stunde vor dem allgemeinen Endgerichte vorbildet.

4. Der und die Antichristen. V. 18. — 1) Das Wort ἀντίχριστος kommt nur hier, V. 22; 4, 3; 2 Joh. 7 vor, und ist seine Bedeutung zunächst auf philologischem und dann auf exegetischem Wege zu suchen. 2) Es kann das ἀντί ebensowohl Feindschaft, Gegensatz, als Stellvertretung, Ersatz, bezeichnen. Im ersten Falle ist es der Widersacher Christi, der Widerchrist, im zweiten Falle der After- oder Pseudochrist. So ist ἀντίτυπος ein τύπος, der einem andern τύπος entgegengesetzt ist, und ἀντίλυτρον ein λύτρον, das für etwas gezahlt oder geleistet wird. Vergl. ἀντιφιλόσοφος, ein Philosoph, der andern entgegensteht, ἀντίβιος, der Gewalt gegen Gewalt setzt, nicht bloß der Gewalt widerstrebt. S. Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch, 3. Auflage, S. 792. So ist ἀντίθεος bei Homer göttergleich, wird aber von andern an einigen Stellen auch gottwidrig erklärt; ein Wort kann also in beiderlei Weise gebraucht werden. Aber kein Wort kann an einer Stelle zugleich beide Bedeutungen haben; deshalb darf man nicht die Bedeutung von Wider- und Afterchrist kombinieren, wie Huther will. Offenbar sind aber ἀντίχριστοι mit diesem Doppelsinn nicht aufzufassen, (wie auch Sander thut) sondern man muß es unterscheiden von ψευδόχριστος (Matth. 24, 24; Mark. 13, 22). So Haupt, welcher geltend macht, daß die Vielen nie Christo gleiche Verehrung beansprucht haben. Weiter kommt man auf rein sprachlichem Wege nicht, als daß man diese Möglichkeit hat, entweder den ersten oder den andern Sinn hier anzunehmen. 3) Festzuhalten ist, daß mit dem Worte Personen zu verstehen sind. Bei dem Plural, ἀντίχριστοι, fordert solches V. 19: ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν, οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, μεμενήκεισαν μεθ' ἡμῶν. Sind aber die ἀντίχριστοι Personen, ist's ἀντίχριστος auch; das fordert schon ἔρχεται. Demnach ist Bengels Erklärung unrichtig: sive id vocabulum phrasis apostolica, sive sermo fidelium introduxit, Johannes errores, qui oriri possent, praecisurus, non modo antichristum, sed etiam antichristos

vult dici: et ubi antichristum vel spiritum antichristi vel deceptorem et antichristum dicit, sub singulari numero omnes mendaces et veritatis inimicos innuit. Quemadmodumque Christus interdum pro Christianismo (wo?), sic antichristus pro antichristianismo sive doctrina et multitudine hominum Christo contraria dicitur. Antichristum jam tum venire, ita assentitur Johannes, ut non unum, sed multos, id quod amplius quiddam et tristius esse censet, antichristos factos esse doceat. Saepe totum genus eorum, qui bonam aliquam aut malam indolem habent, singulari numero cum articulo exprimitur (Matth. 12, 35; 18, 17 etc. Igitur antichristus sive antichristianismus ab extrema Johannis aetate (s. oben: die letzte Stunde = Greisenalter!) per omnem seculorum tractum se propagavit et permanet, donec magnus ille adversarius exoritur. Ihm folgen Lange, Baumgarten-Crusius, Besser, Jelf. Letzterer sagt: ὁ ἀντίχριστος ist der Geist des Bösen, die Häresie, ἀντίχριστοι πολλοί sind die Häretiker. Haupt, ad h. l. S. 97 schwankt. Aus τὸ τοῦ ἀντιχρίστου (4, 3) ist nicht zu entnehmen, daß es sich nicht sowohl um die Person, als um eine Methode handle; Joh. 5, 43: ἐὰν ἄλλος ἔλθῃ ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ fordert, eine Persönlichkeit zu denken. 4) Ein Gesetz geschichtlicher Entwickelung, eine feste reichsgeschichtliche Ordnung liegt hier vor. Es handelt sich um ἐσχάτη ὥρα, woran sie zu erkennen ist; es ist die Rede vom ἀντίχριστος ἔρχεται und dem ἀντίχριστοι γεγόνασιν, von dem, was νῦν geschehen ist, und von dem, was noch zu erwarten steht, und was angekündigt ist (ἠκούσατε): **Und wie ihr** (durch apostolische Verkündigung) **hörtet, daß ein Antichrist komme, so sind auch jetzt viele Antichristen entstanden** (καὶ νῦν — γεγόνασι). Da ist keineswegs mit Bengel ein ita est vor καθὼς ἠκούσατε einzuschieben; auch ist das Präsens ἔρχεται mit γεγόνασι nicht in eine Linie zu stellen, so daß der Antichrist nun kommt und da ist, wie jene auch aufgetreten sind. Auch darf man ἔρχεται und γεγόνασι, der Zeit nach gleichgestellt, nicht nur so unterscheiden, daß jener aliunde kommt, diese aber ex nobis gekommen sind. Mit γεγόνασι, sie sind geworden, entstanden, werden die Widerchristen als geschichtliches Produkt bezeichnet, auf welche die in der Zeit wirksamen Mächte um sie her gewirkt haben. Es ist also nicht gleich coeperunt esse (Erasmus), sondern: sie sind geworden, da. — Unrichtig übersetzt Ebrard ἔρχεται mit: ist zukünftig, obwohl er richtig erklärt: wird einst erscheinen. Das Zukünftige wird durch den Begriff des Kommens markiert, und das Präsens macht das gewisse Eintreten bemerklich. Demnach sind die ἀντίχριστοι früher da, als ἀντίχριστος; dieser kommt aber sicher nun nach, und was in jenen als den προδρόμοις vereinzelt, unentwickelt, schwächlich erscheint, wird von diesem als Einzelpersönlichkeit zusammengefaßt und entwickelt in kräftiger Gestalt. Sie sind also nicht bloß πρόδρομοι des Antichrists, sondern vielmehr als Versuche seines Kommens anzusehen. Es vertieft sich die Bosheit, und der Gegensatz gegen Gott und Christus entwickelt sich gleichfalls im Laufe der Zeit, so gewiß, daß an dem Dasein vieler Widerchristen auf eine Zusammenfassung und Gestaltung dieses Wesens in einer Persönlichkeit bestimmt hingewiesen werden kann, welche ein Moment ist in der letzten Stunde. — 5) Die ἀντίχριστοι gehen aus der christlichen Gemeinde hervor, sind erst selbst Christen gewesen (ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν. V. 19). Aus der Reihe der Christen geht dann natürlich auch der ἀντίχριστος hervor, auch ein Mensch. Es ist also darunter nicht Satan selbst zu verstehen, wie Pseudohippolytos und Theodoret thun; der Gedanke, daß Satan Mensch werde, ist unvollziehbar, da nur das ewige Wort, das Ebenbild des Vaters, zu dem der Mensch geschaffen worden ist, Mensch werden kann. — 6) Die Antichristen leugnen, daß Jesus der Christ sei (22; 4, 3; 2 Joh. 7); Er sei nicht im Fleisch gekommen, sei nicht Gottes Sohn, von Gott (4, 14 f.; 5, 5 ff. 20 f.). Die Lehre ist Leugnen der Wahrheit, Lüge, sie selbst sind Lügner und nach Joh. 8, 44 Kinder des Teufels, des Vaters der Lüge (3, 8—10). Treffend bemerken die Griechen: ὁ ψεύστης, ἐναντίος ὢν τῇ ἀληθείᾳ, ἤτοι τῷ χριστῷ, ἀντίχριστός ἐστιν (Theophylakt) und: ὁ ψεύστης τὸ τοῦ διαβόλου ὄνομα (Scholiast II). Die und der Antichrist sind „in einem ausdrücklichen Zusammenhang mit dem Satan" (Düsterdieck) aufzufassen und deshalb in diesem Wort hier nicht die Stellvertretung, sondern der feindliche Gegensatz hervorzuheben, aber freilich in eminenter Weise und Kraft; der Antichrist ist ein Rüstzeug Satans in höchster Potenz. Auszuschließen ist daher die Erklärung bei Irenäus, Hippolytus, Cyrill u. a., der Antichrist sei tentans semet ipsum Christum ostendere, der Christum nachäffe. — 7) Der Vergleich mit 2 Thess. 2, 1 ff. (vergl. Hofmann, Heilige Schrift II. 2. S. 670 ff.) fordert die Erklärung. Dem Namen bei Johannes ἀντίχριστος entspricht der Paulinische ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν

ἢ σέβασμα zur Markierung der Feindschaft unter Hinweisung auf seine Prätension, Gott ersetzen zu können (ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι, ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἐστὶν θεός). Johannes stellt das πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου dem πνεῦμα τοῦ θεοῦ entgegen, Paulus nennt ihn ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, ὁ ἄνομος, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας. Seinem Erscheinen geht ebenfalls eine ἀποστασία und er selber der παρουσία τοῦ κυρίου ἡμῶν vorher, wie bei Johannes. Bei dieser Übereinstimmung ist aber ein Unterschied nicht zu übersehen: Johannes redet viel allgemeiner, unbestimmter, Paulus hebt die Persönlichkeit des Gefürchteten und Fürchterlichen schärfer und sein Nahen viel bestimmter hervor. Doch weist er auch durch τὸ κατέχον und ὁ κατέχων auf eine Macht hin, welche von einer lebendigen Person geübt wird, und erinnert daran, daß zum Heile der Gemeinde jener aufgehalten, sein Hervortreten verschoben wird; damit ist aber wieder, wie bei Johannes, auf geschichtliche Entwickelung hingewiesen. — Hält man das alles fest, so sind zuerst alle Erklärungen abzuweisen, welche sich auf ein einzelnes historisches Faktum oder eine einzelne Persönlichkeit beschränken und dieses Apostelwort als Prophetie einer kirchengeschichtlichen Thatsache fassen. So beziehen's namentlich die Griechen und nach ihrem Vorgange viele andere auf Häretiker u. Häresiarchen: Augustin auf Donatisten, Joh. Ferus bei Calov auf Simon Magus, Cerinth, Ebion, Nikolaiten (Offenb. 2, 6), Diotrephes (3 Joh. 9), Hymenäus und Philetos (2 Tim. 2, 17), andre auf die Gnostiker, Menander, Basilides, Saturnin, Grotius auf Theudas u. Konsorten, Luther art. schm. tract. de pot. et prim. papae § 39 (vergl. Melanchth. Apol. art. VII. und VII. § 23. XV., § 18) auf den Papst, Römische auf Luther. Das ist alles willkürlich und ungerechtfertigt und beschränkt nicht bloß das prophetische Wort in seinem Wert, es nimmt ihm sogar das Prophetische, als ob's nicht noch gälte. Sodann aber wird die moderne Erklärung abzuweisen sein, als ob (nach rationalistischen Dogmatikern, auch Lücke, de Wette, Neander) die Idee, „daß mit der Entwickelung des Christentums zugleich das Böse sich in seinem Kampfe wider Christus allmählich immer mehr steigern werde, bis es zuletzt, wenn es zu seinem höchsten Gipfelpunkte gelangt ist, durch die Macht Christi vollkommen besiegt wird", aus der hier gegebenen Form müsse herausgeschält, und diese als Hülle könne fallen gelassen werden. Es ist vielmehr Idee und Form festzuhalten und ein immer wieder in historischen Erscheinungen hervortretendes Gesetz aus der reichsgeschichtlichen Entwickelung auf das Ende und bis zu dem Ende der messianischen, kirchlichen Zeit hin hier ausgesprochen, und zwar so bestimmt, daß Johannes nachdrücklich schließen kann: **Woraus wir erkennen, daß eine letzte Stunde ist.** An dem Erscheinen der vielen ἀντίχριστοι wird erkannt, daraus (ὅθεν) als bestimmter Prämisse geschlossen, daß es vorwärts geht auf die Parusie hin, der die Zusammenfassung des widerchristlichen Wesens vorangeht, das natürlich vorher treibt und wuchert in Verschiedenen nach seinen verschiedenen Seiten. —

5. Verhältnis der Antichristen zu der Gemeinde. V. 19. Voran steht die Thatsache: **Von uns gingen sie aus.** Mit ἡμῶν ist am nächsten und natürlichsten der Apostel und die Leser, also die Gemeinde gemeint; sie ist mit παιδία angeredet, bei ἠκούσατε zu verstehen. Man hat nicht an Juden (Grotius, Rickli), noch bloß an die Apostel (Spener, Besser) zu denken, aber auch nicht die Gemeinde mit Ausschluß der Kinder (Ebrard) zu verstehen. Abgesehen von der Form ἐξῆλθαν, welche gerade bei diesem Verbum gar nicht selten ist im Neuen Testamente (Winer, 7. Aufl. S. 71), ist der Sinn mannigfach: prodire, exire, egredi, secedere. Zwei Begriffe spielen ineinander: der Ursprung und die Trennung, das Hervor- und das Weggehen. Das Wesen der ἀντίχριστοι, die in der ἀποστασία begriffen, nicht μεμενήκεισαν μεθ' ἡμῶν, fordert, das Wort mit secesserunt, evaserunt zu übersetzen (Augustin, Beda, Erasmus, Lücke, Düsterdieck, Ebrard, Huther). Prodierunt (Vulgata u. a.) faßt nicht richtig den Ursprung der Antichristen auf und markiert nur den Ursprung. Mit ἐξῆλθαν ist nicht auf ihre Entwickelung und Entstehung, nur auf ihre Trennung, ihren Abfall gewiesen, der nach ἐξ ἡμῶν eben als Abfall von der Gemeinde anzusehen ist; freilich γεγόνασιν sind sie innerhalb der Gemeinde, aus der sie nun ausgeschieden sind. Das wird „durch die nachdrucksvolle Voranstellung des ἐξ ἡμῶν" (Huther) bezeichnet; denn hier bei dem Verbum ἐξέρχεσθαι bezeichnet ἐξ ἡμῶν nur den Kreis, die Gemeinschaft, aus der sie heraus getreten sind. „Wie weit diese Ausscheidung sich förmlich vollzogen habe, sagt Johannes nicht; doch liegt in ἐξῆλθαν, daß sie nicht bloß der apostolischen Lehre (Beza: ad mutationem non loci, sed doctrinae pertinet), sondern denen, welche sich durch die treue Bewahrung des ungefälschten Evangeliums als die Kinder Gottes bewiesen, gegenüber getreten waren" (Huther). — **Aber sie**

**waren nicht von uns.** Mit *εἶναι ἐξ ἡμῶν* ist das innere Verhältniß bezeichnet. Da verbindet sich mit dem Begriff des Ursprungs der der Zugehörigkeit, Verwandtschaft. Durch *ἀλλά* (Winer, 7. Aufl. S. 411) wird der scharfe Gegensatz von *ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν* und *ἐξ ἡμῶν ἦσαν* hervorgehoben. In jenem tritt nur das äußere Her- und Hervorkommen, in diesem die innere Verwandtschaft hervor; jenes ist gerade hier ohne diese; durch jene Thatsache wird gerade dieses innere Verhältnis geleugnet. Beides, Ursprung, Herkommen und Verwandtschaft, Zugehörigkeit liegt in *εἶναι ἐκ τοῦ πατρός, ἐκ τοῦ κόσμου* (V. 16) und in *ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ θεοῦ* (Joh. 8, 42; 16, 28, während Joh. 13, 3: *ἀπὸ θεοῦ*, 16, 27: *παρὰ τοῦ πατρός* das Erste bezeichnet). Hier aber stellt Johannes eben beides scharf gegenüber und schließt eins durch das andere aus, so daß er noch hinzufügt: **Denn wenn sie von uns gewesen wären, so wären sie bei uns geblieben.** Sie sind also *μεθ' ἡμῶν* gewesen, gehörten also den Christen an, lebten unter den Christen und mit ihnen, waren äußerlich Christen und als Christen anzusehen. Obwohl sie *μεθ' ἡμῶν* waren, waren sie doch nicht *ἐξ ἡμῶν*, denn in diesem Falle wären sie *μεθ' ἡμῶν* geblieben. Über das sehr häufige Fehlen des Augments beim Plusquamperfekt siehe Winer, 7. Aufl. S. 70, 9. Über den dogmatischen und ethischen Gehalt dieser Stelle vergl. die dogmatischen und ethischen Grundgedanken, namentlich sub 4. und 5. — **Aber — auf daß sie offenbar wurden, daß nicht alle von uns sind.** Hier ist eine unvollständige und verschlungene Satzbildung. Nach *ἀλλά* ist natürlich aus dem unmittelbar Vorhergehenden hinzuzudenken: sie sind nicht bei uns geblieben, auf daß — (Huther, Winer Gramm., 7. Aufl. S. 297. 557 II, wo die entsprechenden Beispiele Joh. 13, 18: *ἐξελεξάμην, ἀλλ' [ἐξελεξάμην] ἵνα* —, 15, 25: *μεμισήκασιν* —, *ἀλλ' [μεμισήκασιν] ἵνα* —). Im allgemeinen hätte man *γέγονε τοῦτο* zu supplieren; dieses aber würde ja seine eigentliche Bestimmung eben dem Kontext zu entnehmen haben, wie Joh. 1, 8: *ἀλλ' (ἦλθεν) ἵνα* — 9, 3: *ἀλλ'* (er wurde blind geboren) *ἵνα* —. Sodann hat de Wette ganz richtig darauf hingewiesen, daß zwei Sätze miteinander verschlungen sind, und Huther dieselben in die rechte Ordnung gebracht, nämlich diese: 1) *ἵνα φανερωθῶσιν, ὅτι οὐκ εἰσὶν ἐξ ἡμῶν*, 2) *ἵνα φανερωθῇ, ὅτι οὐκ εἰσὶ πάντες ἐξ ἡμῶν*. Der Austritt der Antichristen ist geschehen, eine Thatsache, die nicht ohne providentielle Absicht sich vollzieht, bei welcher Gott der Herr als Regent und Richter zugleich wirksam ist; daher *ἵνα*, auf daß, damit. Es soll ein Zweck, nicht eine Folge, wie Lange und Paulus grundlos wollen, markiert werden. Da sollen auch zuerst sie selbst offenbar werden als solche, die nicht in einem inneren ethischen Verhältnis der Verwandtschaft und Zugehörigkeit mit uns stehen, und sodann, daß überhaupt offenbar werde, daß nicht alle, die in der Gemeinde sind und äußerlich zu ihr gehören (*μεθ' ἡμῶν*, in ecclesia), auch innerlich zu ihr gehören (*ἐξ ἡμῶν*, de ecclesia). Es ist *οὐ πάντες* zu verbinden und nonnulli zu erklären; denn sonst, wenn *οὐκ εἰσίν* zu verbinden wäre, die Negation also zum Prädikat gehörte, würde Johannes *οὐκ εἰσὶν ἐξ ἡμῶν πάντες* geschrieben haben, so daß zu erklären wäre: Alle sind nicht von uns, oder: Keiner ist von uns. In diesem Falle würde etwas von den Antichristen ausgesagt, sie wären in *πάντες* das Subjekt. Das geht aber nicht wegen der Wortstellung. Es muß erklärt werden: nicht alle sind von uns, einige nur sind von uns, wenn auch die meisten. Das kann aber nicht von den Antichristen gesagt werden; denn diese sind alle nicht wahrhafte lebendige Glieder der Gemeinde, von ihnen ist keiner wirklich zur Gemeinde gehörig. Sie sind aber eben mit ihrem Ausscheiden ein thatsächlicher Beweis, daß nicht alle Christen (baptizati, vocati) auch wirkliche Christen (electi, fideles) sind und bleiben. „Während in *φανερωθῶσιν* allein die Ausgeschiedenen als Subjekt gedacht werden, erweitert sich in dem Nebensatze *ὅτι — ἡμῶν* die Vorstellung, und der Apostel sagt, eben im Hinblick auf jene, daß überhaupt nicht alle, die äußerlich der Gemeinde der Christen angehören, auch wirklich Glieder derselben sind" (Düsterdieck). Unstatthaft ist es, mit Sozin *οὐ πάντες* im Sinne von nulli zu nehmen; die Verbindung ist an sich möglich, aber die Erklärung falsch.

6. Zeugnis von der Gabe der Gläubigen. V. 20. 21. **Und ihr habt Salböl von dem Heiligen und ihr wißt alle.** Die Anrede *ὑμεῖς* faßt die Leser an, die Gemeinde, aus welcher die Antichristen ausgetreten sind. Sie werden auf eine Gabe gewiesen: *ἔχετε*. Diese Gabe ist *χρῖσμα*, unguentum, nicht unctio, wie Vulgata, Augustin, Luther, de Wette, Sander, Jelf erklären. Also Salböl. Alludit appellatio chrismatis ad antichristi nomen (Bengel). So ist Johannes auf dieses Wort gekommen, das nur hier und V. 27 vorkommt. Gesalbt wurden auf Gottes Befehl die Könige (1 Sam. 10, 1; 16, 13; Ps. 45, 8), die Priester (2 Mos. 29, 7; 30, 31), die Propheten (Jes. 61, 1), und sowohl in bildlicher Rede, als im

geordneten Akt ist das Salböl Symbol des Heiligen Geistes. So ist Christus gesalbet (Apostelg. 4, 27), und zwar mit dem Heiligen Geiste (Apostelg. 10, 38), so auch die Christen (2 Kor. 1, 21 f.). Unter dem Salböl wird der Heilige Geist zu verstehen sein und mit dem: ὑμεῖς ἔχετε χρῖσμα sind die Leser an die große Gabe erinnert, die sie zu Priestern, Königen und Propheten, dem γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον (1 Petr. 2, 9; vergl. 2 Mos. 19, 6; Jes. 43, 20. 21) macht (Sander, Neander, vergl. Haupt). Man darf diese Gabe des Heiligen Geistes nicht zu einem divinum beneficium cognoscendi ipsas res divinas, quatenus homini est opus (Sozin), oder zur auditio evangelii, institutio christiana (Episcopius, Rosenmüller), oder zur legitima docendi auctoritas (Semler), oder zur lebendig fortgepflanzten, von den Aposteln herstammenden, wahren Tradition über Christus, deren Vorzug ist, das Uranfängliche zu sein (Köstlin, Lehrbegr. S. 243), oder zur caritas, quae diffunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum (Didymus), machen. Und dieses Haben ist eine Gabe ἀπὸ τοῦ ἁγίου; was sie haben, haben sie erst empfangen; daher V. 27: τὸ χρῖσμα — ἔλαβετε. Ἁγνός wird Christus 3, 3 genannt, wie er 2, 1 δίκαιος genannt ist; Joh. 6, 69 ist er ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, Apostelg. 3, 14: ὁ ἅγιος καὶ δίκαιος, Offenb. 3, 7: ὁ ἅγιος ὁ ἀληθινός. An Christus, der den Geist ohne Maß empfangen (Joh. 3, 34), und mit dem Heiligen Geiste tauft (Joh. 1, 33) und ihn sendet vom Vater (Joh. 15, 26; Apostelg. 2, 33), ist daher zunächst zu denken (mit Haupt, Huther und den meisten): der χριστός macht χριστούς. Unter ἀπὸ τοῦ ἁγίου ist also nicht Gott der Vater (Sozin, Episcopius, Rickli, Neander, Besser u. a.), noch der Heilige Geist (Didymus, Grotius) zu verstehen. — Festzuhalten ist, daß über den Zeitpunkt des Empfangs und den Weg der Mitteilung dieses Besitzes durchaus nichts gesagt ist; es heißt nur ἔχετε. Man hat daher kein Recht, hier eine Anspielung auf die Taufe zu finden (Hieronymus, Augustin, Beda, Ewald), vollends ist der Schluß auf die Unechtheit des Briefs von der Supposition der Anspielung auf einen erst später eingeführten Gebrauch bei der Taufe unberechtigt (Baur), oder unter χρῖσμα den Unterricht zu verstehen, den die kleinasiatischen Gemeinden über den Antichrist in der Apokalypse erhalten hätten (Heß, Flatts u. Süßkinds Magazin, Heft 14). Eher ist es zulässig, an das ἠκούσατε V. 24. vergl. 18 anzuknüpfen und auf die Predigt des Wortes Gottes hinzuweisen (Düsterdieck). Es heißt einfach; Ihr habt —! Somit erinnert Johannes die Leser an eine bedeutende und verantwortungsvolle Gabe, der sie den Antichristen gegenüber sich getrösten und erfreuen können, die sie aber auch gegen diese Widrigen bewahren, gebrauchen und bewähren müssen. Daher ist der Gedanke nach johanneischer Gewohnheit mit καί angefügt, ohne einen Gegensatz zu markieren, der in der Sache gegeben ist; er will nur tröstend und warnend fortschreiten. Man hat gar keinen Grund, hier mit Semler eine captatio benevolentiae oder mit a Lapide Entschuldigung wegen der Kürze des Briefs zu finden; noch weniger ist mit Lange „eine gewisse ängstliche Besorgtheit unverkennlich, die sogar Redekünste aufbietet"; auch hat Calvin nicht Recht: modeste excusat apostolus, quod eos tam sollicite admonet, ne putent oblique se perstringi, quasi rudes ignarosque eorum, quae probe tenere debuerant. — Wenn nun hinzugefügt wird: **und ihr wisset alle,** so ist der nächste Gewinn (οἴδατε) bezeichnet, den sie und zwar ohne Ausnahme (πάντες) von dieser Gabe haben. Bengel bemerkt richtig: et inde. Es handelt sich um einen Gegensatz zu denen, welche wohl in, aber nicht de ecclesia sind. Von diesen gilt: οἴδατε πάντες, ihr seid alle Wissende. Das Objekt konnte fehlen, da dieser Satz anschließt an: χρῖσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου. Denn somit ist das Gebiet des Wissens angedeutet, wie es dann V. 21 (οἴδατε τὴν ἀλήθειαν) bestimmt ausspricht. Daher irrt Augustin mit seiner Erklärung: ut ipsi vobis manifesti sitis. Vielmehr ist neben der Allgemeinheit (πάντες) der Subjekte die Intensivität des Wissens (οἴδατε), abgesehen vom Objekte, markiert. Das fühlt Estius, der bei der Lesart πάντα nur darin irrt, daß er meint, die Kirche wisse alles, die Einzelnen, die Christen wissen nur implizite, wie sie zur Kirche halten. Von denen, die πάντα lesen, wird es auf loci circumstantiam von Calvin, auf ea, quae vos scire opus est von Bengel, auf πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν nach Joh. 16, 13 (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ), 14, 26 von Luther und den meisten beschränkt. — V. 21: **Nicht habe ich euch geschrieben, weil ihr die Wahrheit nicht wisset, sondern weil ihr sie wisset.** Mit ἔγραψα ist nicht an das Evangelium zu denken (Ebrard), auch nicht an die innere Konzeption des Briefes, von welcher der Apostel als einer historischen, dem äußeren Akte des Schreibens vorangehenden Thatsache redet (Haupt). ἔγραψα bezeichnet den Akt des Schreibens ohne Beziehung auf die Zeit (Jelf). Nicht

die Unwissenheit und der Mangel an Erkenntnis der Gemeinde ist Motiv zu diesem Brief, gerade im Gegenteil die Erkenntnis und das Vermögen, richtig zu beurteilen, was geschieht bei ihnen, drängt den Apostel zum Schreiben des Briefs, der da hegen und pflegen will, was seine Gemeinde hat. Lorinus: non ut vos haec doceam, sed ut doctos confirmem. Die *ἀλήθεια* ist „die von den Aposteln verkündete, den ganzen Lichtwandel der Gläubigen (1, 8; 2, 4) bestimmende, alle Liebe erzeugende, das Leben gewährende, auf Christum gegründete (V. 23 ff.). Was nur in den Umfang dieser Wahrheit gehört, das alles ist Gegenstand christlicher Erkenntnis, das wissen die Gläubigen alles" (Düsterdieck). **Und daß alles, was Lüge ist, nicht aus der Wahrheit ist.** Mit *καὶ ὅτι* wird nicht an *ἔγραψα* angeknüpft: und weil —; das gibt kein Motiv zum Brief. Der Satz hängt von dem zweiten *οἴδατε* ab und ist dem *αὐτήν* koordinierter Objektivsatz: Ihr wißt sie (die Wahrheit) — und daß —. So fast sämtliche Ausleger. Daher folgt ja V. 22 die Frage: *τίς ἐστιν ὁ ψεύστης*. Johannes nimmt an, sie wissen, wer Lügner sei, was und woher Lüge sei. Hier ist *εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας* nicht bloß der Ursprung, sondern zugleich die durch den Ursprung bedingte und bestimmte Zugehörigkeit. Natürlich ist auch hier *πᾶν — οὐκ* nicht als Hebraismus zu erklären (Grotius, Rothe u. a.) = *οὐδέν*, da *οὐκ* offenbar zum Prädikat gehört, sondern: jede Lüge ist nicht aus der Wahrheit. Winer (7. Aufl. S. 162) findet es gut griechisch. Die Beziehung auf die Antichristen ist klar und der Sinn offenbar: Alles, was Lüge ist, stammt weder aus der Wahrheit, noch kann's bei der Wahrheit bleiben; es ist nicht zu beklagen, noch hat man sich zu verwundern, daß Widerchristen mit ihren Lügen und Leugnen ausscheiden. Unter *ψεῦδος* ist also nicht bloß Irrtum, sondern der bestimmte Gegensatz der Wahrheit, auch nicht das Konkretum: der Irrlehrer (Lange) zu denken. Woher die Lüge kommt, ist Joh. 8, 44 gesagt: vom Teufel. Die Wahrheit ist von Gott und gottvoll, daher unverträglich mit aller und mit jeder Lüge. — Alle Erkenntnis und Fähigkeit zur Beurteilung der Erscheinungen ruht auf dem *χρῖσμα*, dem Heiligen Geist, also auf einer Gabe, und zwar der Gabe, die zuerst den Willen heiligt, das Herz erneuert. Aus der Heiligung kommt's zur Erleuchtung. Das weist auf die starke Mahnung, die bei dem Troste liegt.

7. Der Gehalt der widerchristlichen Lüge. V. 22. 23. **Wer ist der Lügner, wenn nicht der da leugnet, Jesus sei nicht der Christ.** Mit Lebendigkeit geht Johannes in der Fragform von dem aufs Allgemeine bezogenen Abstraktum (*πᾶν ψεῦδος*) (so auch Haupt) zu dem bestimmten Konkretum (*ὁ ψεύστης*) wie 5, 4. 5 weiter. Mit einer auf Kinder berechneten katechetischen Frage hat man's hier sicher nicht zu thun (Ebrard). Daher Bengel richtig: *ὁ* vim relativam habet ad abstractum, mendacium, v. 21. i. e. quis est illius mendacii imposturaeque reus? Der Artikel ist festzuhalten (Luther falsch: wer ist ein Lügner?) und „in scharfer Bestimmtheit der Lügner *κατ' ἐξοχήν*, d. i. der, in welchem die Lüge sich in konkreter Persönlichkeit darstellt" (Huther) zu verstehen, = *ὁ ἀντίχριστος*. Aber es ist nicht auf ein einzelnes Individuum, außer dem kein anderer diesem gleich wäre, zu beziehen, sondern ganz wie 5, 5: *ὁ νικῶν* generisch oder kollektivisch mit Bezug auf die Gattung der Antichristen zu fassen (Düsterdieck); natürlich faßt sich *πᾶν ψεῦδος* in solchem zusammen, wenn man von den Lügen auf anderen Gebieten, der Naturwissenschaften, Geschichte, Jurisprudenz absieht; hier handelt sich's um das Gebiet der Religion, des kirchlichen Lebens. Alle komparativischen Erklärungen (Calvin: nisi hoc censeatur mendacium, aliud nullum haberi posse; Sozin: mendacium, quo nihil possit esse majus; Grotius: quis potest esse major impostor? Episcopius: enormitas mendacii; J. Lange: mendax praecipuus et periculosior; de Wette: wer verdient mehr den Namen Lügner?) sind nur Abschwächungen der Vorstellung des Apostels. Ganz verfehlt nennt Huther mit Recht die Erklärung des Bmg.-Crusius: Was ist eine Irrlehre anders, als ꝛc. — In dem Satz *εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος* ist *εἰ μή* nisi, außer: *εἰ οὐ*, si non, wäre unanwendbar (Winer, 7. Aufl. S. 444 f.); vergl. 5, 5; Luk. 17, 18; Röm. 11, 15 ꝛc. Die Negation *οὐκ* in dem Satze: *ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἐστιν ὁ χριστός* hätte fehlen können, da *ἀρνούμενος* vorangeht; es wird aber die Aussage des Lügners, trotzdem daß sie als Ableugnung markiert wird, vollständig notiert, ganz entsprechend dem griechischen Genius. Ähnlich ist Luk. 20, 27; Gal. 5, 7; Ebr. 12, 19. vergl. Buttmann § 148, 13. Winer, 7. Aufl. S. 561 *β*. Das Wesentliche, die Spitze der Lüge des Widerchristen, ist: Jesus ist nicht der Christ, der vom Vater verheißene und gekommene Heiland, der *λόγος σὰρξ γενόμενος*: das ist die gnostische Irrlehre, welche Jesus und Christus nicht unterscheidet, sondern auseinanderreißt und somit den schärfsten Gegensatz gegen das Evangelium von Jesu Christo bildet. Es ist also weder an den jüdischen Unglauben,

Christus sei nicht omnium hominum patronus (Semler), noch an die zwei Arten der Häresie zu denken, von welchen die eine das Wort vom Anfang aus diesem Jesus, die andere das Fleisch von dem ewigen Wort wegleugnet (Besser nach Tertullian). Es ist nur von einer Lüge die Rede. — **Dieser ist der Widerchrist, der da leugnet den Vater und den Sohn.** Offenbar ist hier ὁ ἀντίχριστος genannt, der vorher ὁ ψεύστης hieß, und zwar weil der Lügner eben Christum wegleugnet. Diesem Namen fügt Johannes in dem folgenden Satze: ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν „ein neues, die volle unselige Konsequenz jener antichristlichen Lüge darlegendes Moment hinzu" (Düsterdieck); da stößt, wie Luther sagt, Johannes dem Faß den Boden aus. Der Antichrist leugnet auch den Vater weg. Erst leugnet er Christum und von da steigt er zur Leugnung des Sohnes vom Vater und bei dem Vater, und geht nun fort bis zur Leugnung des Vaters selber. Der χριστός gehört doch der Geschichte, der Heilsökonomie an. Tiefer greift der Begriff υἱός bis in das innerste Wesen Gottes; die Leugnung des Sohnes vergreift sich am Wesen Gottes selber, also auch am Vater, und bis dahin muß fortschreiten, wer Christum leugnet. In Jesus ist als Christus, als Heiland der Welt, der Sohn vom Vater voller Gnade und Wahrheit erschienen, das ewige Wort, das von Anfang ist, und im Sohn manifestiert sich des Vaters Wesen, Sein Geist und Seine Liebe, so daß des Vaters Erkenntnis nicht möglich ist ohne die Erkenntnis des Sohnes. Wer daher Christum leugnet, kommt dahin, daß er ein Gedankenbild von Gott hat, das er sich selbst gemacht, ein εἴδωλον, wie Huther sagt, aber nicht den wahren Gott. — **Jeder, der den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht.** Hier ist der Fortschritt: vom Leugnen (ἀρνεῖσθαι) zum Haben (ἔχειν) und vom Einzelnen (ὁ ψεύστης) zum Allgemeinen (πᾶς). Offenbar kann ἀρνούμενος nicht ohne Objekt sein, so daß πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱόν zu verbinden ist, aber nicht: Jeder, der da leugnet, hat den Sohn und auch den Vater nicht; ὁ ἀρνούμενος kann ebensowenig als gleich darnach ὁ ὁμολογῶν selbständiges Subjekt sein und πατέρα mit υἱόν verbunden von ἔχειν abhängen, wie 2 Joh. 9. Ἀρνεῖσθαι τὸν υἱόν heißt ja das ewige Wort vom Vater, den λόγος nicht bloß in Jesus, der ohne denselben eben der Christ nicht ist, noch sein kann, sondern überhaupt nicht anerkennen, und da das nicht bloße Unwissenheit oder Beschränktheit des Verstandes, sondern auch Schwäche und Unreinigkeit des Herzens und Willens ist, weist es auf eine Scheidung des Menschen von dem Gottessohne, so daß es zu einem οὐκ ἔχειν wird, ein οὐκ ἔχειν in sich hat und wirkt, 2 Joh. 9. Es ist also habere in agnitione et communione (Bengel), ein Besitz in lebendiger Gemeinschaft (Düsterdieck); a Lapide: habere in mente et fide, in ore et confessione; de Wette: im Glauben und in der Liebe; Lücke: in der Erkenntnis, im Glauben und im Bekenntnis. Falsch Sozin (non habere opinionem, quod deus sit), Grotius: (non cognoscere deum seu quae sit ejus voluntas erga humanum genus), Episcopius u. a. Mit οὐδέ wird nachdrücklich als ein weiterer Verlust markiert, daß man nicht vom Sohn sich scheiden kann, ohne den Vater aufzugeben. Nun schließt der Apostel mit der Affirmative: **Wer den Sohn bekennt, hat auch den Vater.** Über ὁμολογεῖν siehe oben zu 1, 9. Es ist ein Akt inneren Lebens und einer tieferen Gemeinschaft. Vergl. Matth. 10, 32; Röm. 10, 10.

8. Väterliche auf Zusagen gegründete Ermahnung. V. 24. 25. **Ihr, was ihr von Anfang gehört habt, das bleibe in euch.** Der Satz ist anakolutisch. Sehr gut erklärt's Theophylakt: ἐκεῖνοι μὲν οὖν οὕτως· ὑμεῖς δὲ ἅπερ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς — φυλάττετε παρ' ἑαυτοῖς. Es ist also nicht ὑμεῖς zu ἠκούσατε zu ziehen, als sei hier nur eine Umstellung, Trajektion; ohne allen Grund würde es so vorangestellt, ohne Not und Grund betont sein. Ebenso V. 27 und öfter. S. Winer, 7. Aufl. S. 513 f. Buttmann S. 325 f. Daher irren Bengel (antitheton est in pronomine, ideo adhibetur trajectio), de Wette (eigentlich ist ὑμεῖς wohl das vorangestellte Subjekt des Relativsatzes) u. a. Auch kann ὑμεῖς nicht der reine Vokativ sein (Ebrard). — Das unechte οὖν nach ὑμεῖς ist an sich nicht unpassend (Düsterdieck gegen de Wette, dem Huther beistimmt); denn es ist kein Gegensatz zu dem Vorigen, wie auch Theophylakt annimmt, da das Vorige in der Affirmative schließt: ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν, καὶ τὸν πατέρα ἔχει; darauf gründet ja diese Ermahnung. — Zu ὃ ἠκούσατε vergl. V. 7. Johannes weist auf die apostolische Verkündigung. Dadurch wird ἀπ' ἀρχῆς näher bestimmt (ex quo institui coepistis in primis christianae religionis rudimentis, Beza, so auch Lücke u. a.). Man hat nicht an prima ecclesiae nascentis tempora (Beda) zu denken. Der mit ὅ bezeichnete Inhalt wird, da es nicht ἅ heißt, ein einfacher sein. Aber es reicht nicht aus, im allgemeinen evangelium Christi (Calvin), oder die Wahrheit, daß Jesus der Christ sei (Luther, Lücke, Haupt, Huther, Rothe),

oder θεολογούμενον τὸν χριστόν (Theophylakt) zu verstehen, sondern mit Bengel (de patre et filio) wird neben jener Grundwahrheit das Theologumenon vom Sohn und Vater zu verstehen sein (Düsterdieck), wie's eben angedeutet ist im Vorhergehenden. — Mit dem ἐν ὑμῖν μενέτω wird das ἔχειν als ein zu bewahrender Besitz notiert. Die Präposition muß in ihrer Bedeutung festgehalten werden: das Gehörte soll „als etwas das Leben Bestimmendes dem Innern einwohnen" (Neander). Darauf drängt auch die Parallele Joh. 15, 1—10, wo μένειν als ein Lieblingswort des Herrn erscheint. In dem gleich folgenden Satze ist's ja geradezu unmöglich, ἐν bei, unter zu übersetzen. So auch hier. Daher ist Theophylakts παρά, wie Luthers bei falsch. Es soll ja die von den Aposteln verkündigte Wahrheit und Lehre „wirklich in ihnen, in ihren Herzen als lebendige Kraft wohnen" (Düsterdieck), und wenn dies geschieht, ἐὰν ἐν ὑμῖν μείνῃ ὃ ἀπ' ἀρχῆς ἠκούσατε, **wenn in euch** — was nachdrücklich voransteht — **bleibt, was ihr von Anfang gehört habt, so werdet auch ihr in dem Sohne und dem Vater bleiben.** Ganz gut Bengel: καὶ, vicissim. Treffend Düsterdieck: „Mit dem καὶ vor ὑμεῖς markiert Johannes die verheißene Folge, welche der angegebenen Bestimmung entsprechen wird, indem er zugleich die feine Wendung, welche in dem sinnvollen Wechsel von ἐν ὑμῖν μείνῃ und ὑμεῖς ἐν τῷ υἱῷ μενεῖτε liegt, hervorhebt." Haupt sagt mit Recht: „Der Gemeinde Thätigkeit tritt ganz in den Hintergrund: sie besteht nur darin, daß sie des Wortes Kraft nicht hindere." — Die Wechselwirkung vom Bleiben des Worts in euch und dem Bleiben der Gemeinde in Christo weist nicht auf Entstehung des Verhältnisses der Gemeinde und ihres Verhaltens, sondern nur auf die Weiterentwickelung desselben. Aber doch deutet der Ausdruck und dessen Ordnung an, daß erst das Wort gebracht, gepredigt, ausgelegt, und dann gehört, aufgenommen, bewahrt werden, und in den Einzelnen ein Element, darin es lebendig wirkt, wie es lebensvoll ist, gefunden haben müsse, um sie selbst in Christo haben und leben lassen zu können, als in ihrem Elemente. Namentlich steht ἐν τῷ υἱῷ vor καὶ τῷ πατρί, weil der Sohn der Mittler dieser Lebensgemeinschaft ist. Daher reicht offenbar Theophylakts Erklärung auf Grund von Joh. 17, 2. 21 κοινωνοὶ αὐτοῦ ἔσεσθε nicht aus. Es muß das Leben der Gläubigen wirklich und wesentlich in Gott wurzeln, aus Ihm sich nähren, wachsen und sich vollenden. Der Glaube hat nicht bloß Kunde, Nachricht gebracht, Bekanntschaft gemacht mit Gott, sondern ist in persönlichen Verkehr mit Ihm hineingezogen und bringt die einzelnen Gaben und Güter und Kräfte von Ihm. Der Besitz dieses Lebens ist nicht erst zukünftig, wenn auch das Leben ein ewiges ist, sondern Gegenstand christlicher Hoffnung, die Vollendung angesehen, und zugleich etwas Gegenwärtiges und Erfahrungsmäßiges, das der Entwickelung und Entfaltung in künftige Herrlichkeit fähig und bedürftig ist; mit Calvin zu reden: deum se totum nobis in Christo fruendum dedit, nicht dabit (Düsterdieck). Ganz ähnlich ist außer der Hauptstelle Joh. 15, 1 ff.; 6, 56; 17, 23; Gal. 2, 20; 1 Kor. 3, 16; Eph. 3, 17. Demnach ist ebenso die verflüchtigende und verwässernde Auffassung des Grotius (conjunctissimi Patri et filio eritis), Semlers (sitis certi, nobis patere omnem hanc felicitatem unice veram) u. a., als die schulmäßige orthodoxe Fassung Schmids (gratiosa filii et Patris inhabitatio), J. Langes (unio cum deo mystica) unzureichend, um des Johannes Sinn und Gedanken in seinem lebendigen Reichtum hervorzuheben. — **Und das ist die Verheißung, welche Er uns verheißen hat, das ewige Leben.** Αὕτη ἐστίν ist zu erklären wie 3, 23; 5, 11. 14, wo ganz dieselben Worte und Stellung, oder wie 1, 5: καὶ ἔστιν αὕτη; es weist auf das Folgende — τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον. Hier ist der Inhalt oder Gegenstand der ἐπαγγελία durch näher bestimmtes Substantiv, wie dort der ἀγγελία oder ἐντολή, oder μαρτυρία, oder παῤῥησία in einem mit ὅτι, oder ἵνα dem Kontext entsprechend verbundenen Satze bezeichnet. Statt des Akkusativs hätte als Apposition zu ἐπαγγελία der Nominativ ζωή stehen sollen. Aber es ist zugleich als Apposition zu dem Relativsatze ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο ἡμῖν attrahiert und mit ἥν in gleichem Kasus zugefügt worden, s. Winer, 7. Aufl. S. 493. Es ist also nicht das manere in filio et patre die ἐπαγγελία und ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος pure Apposition, so daß das Bleiben selbst als ewiges Leben bezeichnet wird (Sander, Besser, Weiß, Haupt); sondern: das ewige Leben ist die Verheißung (Huther und die meisten). Ἐπαγγελία ist promissio, also nicht res promissa (J. Lange, Estius), als wäre es gegen den griechischen Sprachgenius und Gebrauch, dann ἣν — ἐπηγγείλατο zuzufügen. Unter αὐτός ist der zu denken, „der in diesem ganzen Abschnitt das Centrum bildet" (Huther), also Christus, und nicht an den Vater (Hunnius), auch nicht den Vater durch den Sohn (Sozin) zu denken. Aber ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος ist als In-

halt und Gegenstand der ἐπαγγελία des Sohnes nicht als dieser Zusage ferne, erst später folgende Gabe in Aussicht genommen, sondern gegenwärtig und erfahren, erlangt und genossen, wo nur die Vorbedingung der Zusage erfüllt ist, nämlich das Bleiben des Worts in euch. Wo die Verheißung gilt, erfüllt sie sich sofort. Deshalb ist nicht gesagt, daß wir das ewige Leben erlangen sollen, sondern einfach genannt und durch Attraktion mit ἐπηγγείλατο verbunden, worauf diese Verheißung gerichtet ist. Demgemäß ist nun καί ganz einfach hinzufügende, erläuternde Partikel, die diesen Satz mit dem vorherigen verbindet und aus diesem heraushebt, was in ihm enthalten ist, aber noch nicht besonders genannt war. Es handelt sich eben um etwas mit dem Bleiben in Gott unmittelbar Verbundenes. Das καί ist daher nicht αἰτιολογικῶς, wie Oekumen thut, noch mit Lücke zur Bezeichnung der weiteren Folge des Festhaltens am Evangelio zu nehmen. Treffend bemerkt Düsterdieck: „Die gegenwärtige Realität des ewigen Lebens in den Gläubigen wird dadurch, daß dieses in ihnen noch nicht vollendet ist, ebensowenig aufgehoben, als umgekehrt durch den wirklichen Besitz desselben das beständige Zunehmen, die heilige, fruchtreiche Entfaltung und die endliche herrliche Vollendung ausgeschlossen wird."

9. Abschluß mit wiederholter Warnung und Mahnung. V. 26—28. **Das schrieb ich euch von denen, welche euch verführen.** Hier hat ταῦτα, welches mit seinem Plural die verschiedenen Beziehungen auf die letzte Stunde, die Widerchristen und den Widerchrist, Vater und Sohn und die Gemeinde markiert, mit ἔγραψα verbunden Bezug auf das Vorhergehende und der Gegenstand περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς weist bis auf V. 18 zurück. Die πλανῶντες ὑμᾶς sind die Antichristen, deren Gefährlichkeit an sich, und zwar wirksame, keineswegs erfolglose Gefährlichkeit, wie V. 19 zu erkennen ist, markiert wird. Darauf weist auch der Akkusativ ὑμᾶς, sowie 3, 7; Matth. 24, 5. 11. 24. Das Wort selbst bezeichnet einen Akt, eine fortgehende Thätigkeit. Es ist ebensowenig richtig den wirklichen Erfolg dieses Aktes zu behaupten, als nur die Absicht auf Erfolg in den Verführenden anzunehmen (gegen Bengel, Huther, Rothe). Daher die Wiederholung zur Treue V. 27: **Und ihr — das Salböl, das ihr empfangen von Ihm, bleibt in euch und ihr habt nicht nötig, daß jemand euch lehre.** Gedanke und Ausdruck und Gestaltung wie V. 20. 21: καὶ ὑμεῖς τὸ χρῖσμα — ἔχετε = μένει ἐν ὑμῖν. Aus dem ὑμᾶς V. 26 entnimmt und im Gegensatz zu οἱ πλανῶντες stellt der Apostel mit Nachdruck voran: καὶ ὑμεῖς, das zu stark betont wäre, wenn man's zu dem Relativsatz setzen wollte. Vergl. V. 24. Hier ist τὸ χρῖσμα, wie V. 20 χρῖσμα Akkusativ, aber nicht per trajectionem zum Relativsatz zu ziehen. Der Artikel notiert das Bekannte, schon Besprochene. Bestimmt ist mit ἐλάβετε der Empfang hervorgehoben und damit eine Verpflichtung noch stärker als durch Hinweis auf den Besitz (ἔχετε V. 20) betont. Gabe ist nicht ohne Aufgabe, hier unter dem Trieb der Dankbarkeit. Natürlich ist bei ἀπ' αὐτοῦ der zu verstehen, um den sich des Apostels Gedanken als um ihr Zentrum bewegen, und derselbe, der mit ἀπὸ τοῦ ἁγίου gemeint war, Christus, wie V. 25. Dieser Vers nötigt, τὸν ἅγιον V. 20 von Christus zu verstehen (Huther). Während V. 24 das Futurum gesetzt war (μενεῖτε), steht hier das Präsens, μένει, die gewisse Zuversicht des Apostels (Huther) auszudrücken und zugleich zu dem zu ermahnen, was er erwartet. Bengel: habet hic indicativus perquam subtilem adhortationem (conferendam ad 2 Tim. 3, 14), qua fideles a deceptatoribus sollicitatos ita iis respondere facit: unctio in nobis manet, non egemus doctore; illa nos verum docet, in ea doctrina permanebimus. Vide quam amoena sit transitio ab hac sermocinatione ad sermonem directum versu sequenti. Manet in vobis: manebitis in Illo, correlata. — Καί, und weil der Heilige Geist in euch ist und bleibt (Bengel: et ideo), οὐ χρείαν ἔχετε, habt ihr gar kein Bedürfnis; so wird die αὐτάρκεια θεοδιδάκτων hervorgehoben; hierin ist ein weiteres Moment markiert, das V. 20 nicht ausgesprochen war. Die Konstruktion mit ἵνα auch Joh. 2, 25; 16, 30; τοῦ διδάσκειν Hebr. 5, 12; mit bloßem Infinitiv Matth. 3, 14; 14, 16; 1 Thess. 1, 8; 4, 9. Das Lehren wird hier nicht als einfache Folge, sondern als Ziel und Zweck um des Standes der zu Belehrenden willen aufgefaßt. Dazu treibt ja die Liebe, der es als Aufgabe erscheint, und die Absicht entsteht, zu lehren. Daher: Ihr seid gar nicht in der Lage, daß euch jemand belehren sollte, müßte (Düsterdieck nach Lücke; gegen Huther, der das ἵνα als mit abgeschwächter Bedeutung faßt und nur zur Bezeichnung des Objekts gebraucht ansieht). Demnach wird auch an apostolischen Unterricht, brüderliche Zusprache und nach V. 21 bei τις an freundliche Belehrung, wie des Johannes selber, zu denken sein (Bengel, de Wette, Lücke, Düsterdieck). An einen πλανῶν zu denken, ist hier keine Veranlassung; so Semler,

Spener (der eine neue Offenbarung vorgebe), Sander, Gerlach, Besser. Aber nach dem *πάντα* V. 20 und dem *περὶ πάντων* wird man das unbestimmte *ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς* nicht mit Lücke auf den Unterricht über die Irrlehrer beschränken dürfen, obwohl dieses mit eingeschlossen ist (Huther). Dabei ist zu beachten, daß aus dieser Stelle für Schwarmgeister keine Förderung und Berechtigung zu entnehmen ist, da der Geist an das gehörte und gegebene Wort anknüpft und nicht Neues mitteilt, sondern nur zu klarerem Bewußtsein bringt, was sie bereits haben. — **Sondern wie das Salböl von Ihm euch lehret über alles, und wahr ist und nicht Lüge ist, und wie es euch gelehrt hat, so bleibet in Ihm.** Da wir *τὸ αὐτοῦ χρῖσμα*, nicht *τὸ αὐτὸ χρῖσμα* lesen, so ist nur zu bemerken, daß Bengel (idem semper, non aliud atque aliud, sed sibi constans, et idem apud sanctos omnes) das unveränderliche Wesen, Düsterdieck u. a. die Identität des die Gläubigen fortwährend lehrenden Chrisma mit dem, welches sie von Ihm, dem Christ, empfangen haben, notiert finden; unsere Lesart markiert diese Identität zugleich mit der Wiederholung des Ursprungs. — Der Satzbau hat besondere Schwierigkeiten. Der mit *ἀλλά* eingeleitete Gegensatz ist *μένετε ἐν αὐτῷ*. Dem, daß sie nicht nötig haben, von jemand belehrt zu werden, weil sie den Geist haben, der sie erinnert an des Herrn Wort und in alle Wahrheit leitet, wird entgegengestellt, daß sie aber nötig haben, bei Ihm treu zu bleiben. Demnach ist, was zwischen eingeschoben worden ist, unter das erste *ὡς* zu bringen (freilich ist bei der Lebhaftigkeit, welche nicht wiederholt, ohne eine noch nicht hervorgehobene Seite anzudeuten, mancherlei Modifikation veranlaßt worden). Die Ermahnung: *μένετε ἐν αὐτῷ* fordert Treue gegen, Beständigkeit bei Christo, wie der Kontext und V. 28 unzweideutig erkennen lassen. Falsch denkt Erasmus, indem er *ἐν τῷ χρίσματι* erklärt, an den Heiligen Geist, Baumgarten-Crusius an die Lehre des Geistes. Treffend dagegen Schöttgen: in Christo, quem Johannes semper in mente habet. Das Motiv zum Bleiben bei Christo ist: *τὸ αὐτοῦ χρῖσμα διδάσκει περὶ πάντων*. Daher wird das von den Autoritäten gestützte *αὐτοῦ* auch vom Kontext empfohlen; es ist eben das Salböl des Heiligen Geistes von Ihm, Christo, bei dem sie bleiben sollen, und dieses lehrt sie über alles, wie V. 20 sagt: *οἴδατε πάντα* (Varianten). Aber nicht bloß der Umfang dessen, darüber sie vom Geist belehrt werden, motiviert die Ermahnung zum Bleiben bei Ihm. Hauptsache ist die Eigentümlichkeit: *καὶ ἀληθές ἐστιν*. Das *χρῖσμα* wird schlechthin *ἀληθές* genannt, woraus allerdings folgt, daß auch, was er lehrt, wahr sei; der Heilige Geist ist Geist der Wahrheit (Joh. 14, 17), deshalb leitet er auch in alle Wahrheit (Joh. 16, 13). So Düsterdieck, auch Lücke, de Wette, Brückner, Ebrard. Es ist kein Grund, hier nur an das zu denken, was gelehrt wird, wie Oekumenius, Theophylakt, Luther, Neander, Besser, Huther; oder an den Akt der Belehrung, wie Haupt (*ἐστι* = *ἔνεστι*), Jelf. Die Wichtigkeit des wahrhaften Wesens und Gehaltes des *χρῖσμα* veranlaßt noch den alle Lüge negierenden Zusatz: *καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος*, und Lüge nicht da ist. Offenbar hat der Gedanke V. 21: *πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν*, dem Johannes hier vorgeschwebt, und daß keine Lüge ist, wo der Geist lehret. Nun nimmt der Apostel das mit *ἀλλ' ὡς* Begonnene mit der volleren Form *καθώς* und mit Erinnerung daran, daß der Heilige Geist schon längere Zeit sie gelehrt hat, wieder auf: *καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς*. An diesem Aorist ist nun nach dem Präsens vorher kein Anstoß zu nehmen; auch das *καί* vor *καθώς* statt dem *ἀλλά* vor *ὡς* erklärt sich leicht aus dem unmittelbar Vorangehenden: der wiederaufgenommene Satz schließt an das Zeugnis von der Wahrheit des Geistes und seiner Belehrung an; demgemäß hat er gelehrt und lehrt er die Gläubigen. Daher ist nicht mit Luther, Calvin, Baumgarten-Crusius, Sander, Brückner, Besser, Huther, Haupt u. a. diese zweite Vershälfte in zwei Glieder zu teilen, so daß *ἀλλ' ὡς τὸ αὐτοῦ χρῖσμα διδάσκει ὑμᾶς* der erste Vordersatz und *καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ οὐκ ἐστιν ψεῦδος* der Nachsatz dazu, und dann wieder *καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς* der Vordersatz, zu dem *μένετε ἐν αὐτῷ* als Nachsatz gehöre. Vielmehr stimmen für die gegebene Erklärung Oekumenius, Theophylakt, Lücke, de Wette, Neander, Düsterdieck, Ewald, Jelf u. a. — Der Schluß des ganzen Abschnitts V. 28: **Und nun, Kindlein, bleibet bei Ihm.** Mit *καὶ νῦν* wird die um der Wichtigkeit willen eindringlich wiederholte Ermahnung, die als Hoffnung und in Zuversicht bereits V. 27 ausgesprochen, an das Vorhergehende angeschlossen. Sehr häufig ist *καὶ νῦν* (Joh. 17, 5; Apostelg. 3, 17; 4, 29; 7, 34; 10, 5; 22, 16; 2 Thess. 2, 6), oder *καὶ νῦν ἰδού* (Apostelg. 13, 11; 20, 22. 25), oder *νῦν οὖν* (Apostelg. 16, 36; 23, 15), dagegen *ἀλλὰ νῦν* (Luk. 22, 36), *νῦν δέ* (Joh. 8, 40; 9, 41; 15, 22. 24; 18, 36), immer aber so, daß aus der ursprünglich sinn-

lichen Bezeichnung der Gegenwart eine gewisse logische Bedeutung sich entwickelt hat, um aus der gegenwärtigen Sachlage die Folgen zu markieren, eine Folgerung, einen Schluß zu ziehen, die aus den vorliegenden Verhältnissen sich ergebenden Momente anzufügen, oder ein gegensätzliches Verhältnis zu notieren (Düsterdieck). Darum verkehrt Paulus: Auch schon jetzt — als gegen die parthisch-magische Lehre, daß die Verbindung mit Gott erst im künftigen Lichtreiche möglich sei. Durch den zärtlichen Ausdruck *τεκνία* wird der andringende Ernst von aller Schärfe befreit und die Mahnung durch die Erinnerung an die Liebesgemeinschaft infolge apostolischer Pflichterfüllung als väterliches Recht verstärkt. Repetitio est praecepti cum blanda appellatione, qua paternum erga eos amorem declaret (Estius). Unbegreiflich ist, wie Sozin nicht auf Christum das *ἐν αὐτῷ* deutet, sondern auf deus per Christum, und wie Semler auf die Lehre kommt. Rickli, der V. 27 auf das Bleiben im Bekenntnis, daß Jesus der Christ sei, bezog, nimmt's hier vom Bleiben in der Gerechtigkeit. — Nun noch Hinweisung auf das Gericht: **Damit, wenn Er offenbar wird, wir getrosten Mut haben und nicht zu schanden werden von Ihm weg in Seiner Zukunft.** Da statt *ὅταν* (wann) *ἐάν* zu lesen ist, wird nicht die Zeit oder die zeitliche Nähe, sondern nur die Wirklichkeit des Offenbarwerdens Christi markiert (Huther, Düsterdieck). Zwar ist dasselbe Wort zur Bezeichnung der Erscheinung im Fleisch, in der Knechtsgestalt 3, 5. 8 (*ἐφανερώθη*) gebraucht, aber ebensogut kann es der Bezeichnung der Offenbarung der Herrlichkeit in der Zukunft dienen, wie auch Kol. 3, 4 (gegen Haupt). Es wird eben offenbar, was noch verborgen ist; aber nicht ohne wunderbares Eingreifen Gottes (gegen Haupts Ansicht über den Unterschied von *ἀποκαλύπτειν* u. *φανεροῦσθαι*). Nun geht der Apostel in die kommunikative Rede über: *παῤῥησίαν σχῶμεν*. Er stellt sich stets unter die für alle geltenden Gesetze (1, 6 ff.; 2, 2 f.; 3, 16. 18 ff.) und Verheißungen (3, 1 ff. 21; 4, 17; 5, 11. 20) und kann sich doch nicht von der vorgehaltenen Hoffnung ausschließen (de Wette, Düsterdieck). Es ist daher nicht Bescheidenheit (S. Schmidt), daß Johannes sich mit einschließt oder als müßte er sich schämen, wenn an jenem Tage seine Kinder, die er gezeugt durchs Evangelium, fehlen würden (Sander). Die *παῤῥησία* ist eigentlich Freimut, der alles frisch sagt (Apostelg. 4, 13. 29. 31; 26, 26; 28, 31; 1 Thess. 2, 2), dann der getroste Mut allem Dräuen und Schrecken des Gerichts gegenüber. Die Vulgata übersetzt mit fiducia, Luther eigentlich mit freydig (vreidic), Freydigkeit (vreidicheit), was nur Unverstand in freudig und Freudigkeit umgewandelt hat. Vergl. Vilmar, pastoraltheolog. Blätter 1861, Heft 1 und 2 S. 110 ff. (Jütting, Bibl. Wörterbuch, 1864 s. v.). Zwar hat eine Ausgabe von 1537 aus Straßburg bereits Freudigkeit, aber ursprünglich ist Freydigkeit (Nürnberger Ausg. 1524), Freydigkeyt (Wittenberger Ausg. 1525), Freidigkeit (1530), und in der Predigt über Joh. 4, 16—21 redet er von dem Trotz am jüngsten Tage. Die griechischen Scholiasten und Lexikographen erklären's mit *ἄδεια, ἐξουσία, ἡ ἐπὶ τοῖς κακίστοις εὔτολμος ἀπολογία.* Der gewöhnliche Gegensatz ist *αἰσχύνεσθαι* (Spr. 13, 5; Phil. 1, 20), beschämt, zu schanden werden, oder sich schämen, so daß man von Ihm, dem Richter, wegkommt. Die Präposition *ἀπό* ist also nicht gleich *ὑπό* (Sozin), auch nicht = coram (Luther, Ewald), auch nicht beides zugleich (S. Schmidt, Sander, Jelf mit Berufung auf Sir. 21, 22), sondern = von — weg (Calvin, Beza, Lücke, de Wette, Düsterdieck, Huther); nur wird der passive Sinn festzuhalten sein, und nicht der mediale, da wir uns nicht zurückziehen und weichen, sondern verworfen und hinweg gewiesen werden. Vergl. Matth. 25, 41. Unmöglich ist der Sinn: ut illum non pudeat nostri (Erasmus). Die *παρουσία*, nur hier bei Johannes, sonst oft erwähnt (Matth. 24, 3. 27. 37. 39; 1 Kor. 15, 23; 1 Thess. 2, 19 u. a. St.), entspricht dem *φανερωθῇ*, und wie diesem der Ausdruck *παῤῥησίαν ἔχειν*, so wieder dem *παρουσία* das *αἰσχύνεσθαι*. Das alles ist, mit dem *ἵνα* zusammengefaßt, Motiv für das Bleiben bei Ihm, den Wandel im Licht, in der Gemeinschaft mit Ihm.

### Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Theologisch im engsten Sinne ist hier die unverkennbare Beziehung auf die immanente Trinität. Nach dem Schlußsatz von V. 22 und V. 23 wird auf ein Vaterverhältnis hingewiesen dem Sohne gegenüber, und auf ein Sohnesverhältnis dem Vater gegenüber, das über der Welt und vor ihr innerhalb der Gottheit statt hat. Der Sohn ist nicht bloß Potenz und Prinzip, bis Er in dem Christ persönlich geworden; Er ist Seinem Wesen nach persönlich, des Vaters, der Person ist, Sohn, der als Ebenbild auch Person ist. Aber er ist erst als Jesus in die Geschichte der Menschheit eingetreten.

2. Gotteserkenntnis ohne Erkenntnis Christi ist nicht möglich, weil Gotteserkenntnis nicht möglich ist ohne Gottesgemeinschaft, welche nur durch den Glauben an Jesum den Christ zu stande kommt.

3. Gemeinschaft mit Gott ist nicht der Menschen, sondern Gottes That durch Christum. Sie hat ihren Anfang in dem Wort, das verkündigt und gehört wird, ihren Fortgang in der Mitteilung und dem Empfange des Chrisma, des Heiligen Geistes, den Bestand aber hat sie in der Wahrheit und Beständigkeit des Glaubens und Bekennens. Erst muß Christi Wort und der von Ihm gegebene Geist zu uns kommen und an wie in uns sein Werk thun, dann haben wir Vermögen bei Ihm zu bleiben aus Seiner Kraft.

4. Hier kommt der Unterschied von esse in ecclesia und esse de ecclesia in Frage. So bestimmt beides zu unterscheiden ist, so gewiß ist es, daß beides faktisch bei und neben einander ist, wie auch C. A. art. 8: quid sit ecclesia? es heißt: in hac vita multi hypocritae et mali admixti —; Apol. IV. de ecclesia § 11: malos nomine tantum in ecclesia esse, non re, bonos vero re et nomine. Hieronymus enim ait: qui ergo peccator est aliqua sorde maculatus, de ecclesia Christi non potest appellari nec Christo subjectus dici. Augustin und Beda, mit welchen Luther in seiner zweiten Auslegung übereinstimmt, vergleichen die Antichristen auch mit den bösen Säften im Körper. Auch der Leib Christi, so lange er noch in der Kur, noch nicht zur völligen Gesundheit durch die Auferstehung gelangt ist, hat solche schädlichen Säfte in sich.

5. Für den Prädestinatianismus ist unser Abschnitt nicht zu gebrauchen. Zwar hat Augustin mit Bezug auf diese Stelle (de bon. persev. [II.] 8) gesagt: non erant ex nobis, quia non erant secundum propositum vocati, non erant in Christo electi ante constitutionem mundi — non erant praedestinati secundum propositum ejus, qui universa operatur. Ebenso Calvin inst. III. 24, 7. Aber wenn auch nicht der Dogmatiker Calvin vom Interpreten Calvin berichtet werden kann, so doch der Dogmatiker Augustin vom Interpreten Augustin in s. Tractat. ad h. l., wo es heißt: de voluntate sua unusquisque aut antichristus, aut in Christo est; qui se in melius commutat, in corpore membrum est, qui autem in malitia permanet, humor malus est. Der Apostel unterscheidet die innere, wahre und die bloß äußere, scheinbare Christengemeinschaft und meint, wer zu jener gehört, wird in seinem Gemüte, dem gläubigen, aus Gott gebornen, so gefesselt, daß er sie nimmer wieder verlassen kann, wie Lücke meint. Es ist das eine voluntaria necessitas, wie das treffende Oxymoron des Didymus lautet, aber keine contrarietas naturarum, wenn auch im Verlaufe der sittlichen Entwickelung eine diversitas substantiae entsteht. Der Apostel markiert nur mit dem *οὐκ ἐξ ἡμῶν εἶναι* und dem *ἐξ ἡμῶν εἶναι* das sich entgegenstehende Resultat ethischen Lebensprozesses, dessen Folge in jenem Falle das *ἐξελθεῖν*, in diesem das *μένειν μεθ' ἡμῶν* ist. Aber, wie Augustin sagt, nach Johannes kann aus jedem Christen ein Antichristus werden, je nachdem sich sein Wille nicht bestimmen läßt zum *μένειν ἐν χριστῷ*, das vom Hören Seines Wortes bis zur *πίστις εἰς αὐτόν*, zur festen Anhänglichkeit an Ihm, zum kindlich zuversichtlichen und strebsamen Anschmiegen an Ihn seine den Willen fort und fort bestimmende, leitende, kräftigende, reinigende und befestigende Entwickelung hat, eine Geschichte des Wortes, das ins Ohr fällt und aufs Herz und dieses erfüllt und überwindet, bis es ganz gläubig geworden ist, aber auf jedem Punkte widerstreben kann und widerstrebt, so daß es oft längere Zeit widerstrebt und zu nichte macht, was bereits gewonnen war, und unvergebene Sünden birgt, die es wieder herabziehen, oder wenigstens aufhalten, ja wieder dahin bringen können, daß es, wenn es nicht sich wieder reinigen lassen will, abfällt, und aus einem Christen ein Antichrist werden kann, was freilich nur selten und schwerlich geschieht, da die Ewigkeitskräfte des Wortes Christi und Seines Geistes gar stark und gewaltig und das Menschenherz gerade für und auf sie geschaffen ist. Daher die allgemeine Erfahrung, daß man schwer zu Christus kommt durch selbst- und weltverleugnende Buße, aber noch schwerer von Christus wieder weg, durch Verleugnung des Gewissens, des Glaubens, des im Gewissen durch den Glauben lebendig gewordenen Wortes, eine Erfahrung, aus der der Apostel redet. Bei alle dem ist nichts Prädestinatianisches oder Deterministisches, zumal alle damit verbundene Ermahnung, zu bleiben, die Möglichkeit des Abfalls setzt, welche die Zuversicht des Apostels nicht fürchtet als eine Wirklichkeit bei denen, die lebendige Christen sind. Auch ist nicht zu übersehen, daß Johannes nicht von der Unterscheidung der electi und vocati, noch von dem donum perseverantiae nur im entferntesten eine Andeutung gibt. Die Stelle Hebr. 6, 4—6 setzt den Fall wirklich Wiedergeborner, wie die Beschreibung derselben beweist, als möglich,

nur solcher Abgefallnen Wiederbekehrung als Unmöglichkeit, daß wir uns fürchten müssen.

6. Ein doppeltes Gesetz geschichtlicher Entwickelung spricht der Apostel hier in der bestimmten Anwendung desselben auf den Entwickelungsgang des Gottesreiches aus. „Das Böse gelangt in allmählicher Entwickelung zu seinem Gipfelpunkt, und dann entwickelt sich im Kampfe mit demselben das Reich Christi, und durch ein neues mächtiges Kommen Christi wird endlich das Reich des Bösen wieder besiegt" (Neander). Das ist das eine, und das andere spricht derselbe Neander so aus: „Wir werden ja auch in dieser Beziehung dasselbe Gesetz in dem Entwickelungsgang des Reiches Gottes sich immer offenbaren sehen, daß im Bösen und Guten es einzelne Persönlichkeiten gibt, welche den Mittelpunkt bilden, welche besonders als Repräsentanten der streitenden Prinzipien erscheinen, in welchen das, was im Einzelnen zerstreut ist, im Ganzen und Großen zusammen kommt." „Als in den Zeiten, welche der Reformation vorangingen, die verweltlichte Kirche unter dem verweltlichten Papsttum besonders dazu diente, unter dem Scheine des Christentums das echte Christentum zu verdunkeln und zu bekämpfen, da konnte man hier schon den zur Erscheinung gekommenen Antichrist wahrzunehmen glauben, und der böhmische Reformator vor Huß, Matthias von Janow, konnte die Wirkung der List des Satans zur Täuschung der Gläubigen darin wahrzunehmen meinen, wenn man, statt den Antichrist in der Gegenwart zu erkennen, in der Herrschaft der verweltlichten Kirche und des bis zur Vergötterung des Menschlichen gesteigerten Aberglaubens, den Antichrist nur in der Ferne suchte." Es läuft also die sich steigernde Offenbarung der Tiefen der Bosheit, die in der Welt ist, neben der Entwickelung des Reiches Gottes zu seiner Vollendung her und beides geht durch Persönlichkeiten hindurch, in denen das Frühere sich zusammen faßt. So auch Düsterdieck.

7. Wenn auch Johannes, indem er den Kern und lebenschaffenden Mittelpunkt des Christentums, den Glauben, daß Jesus der Christ und Gottes Sohn ist, hervorhebt, keinen Grund gibt, das artikulierte Glaubensbekenntnis in seinem ganzen Umfange oder in Einzelnheiten, die ja doch nur Entfaltungen des treibenden Keims sind, geringe irgendwie anzusehen, so legt er doch, und gerade eben deshalb auf die Treue des Bleibens, die fides qua creditur, dem Zentrum gegenüber das allerstärkste Gewicht. —

8. Mit dem, was er vom χρῖσμα und dessen Gaben sagt, weist er in seiner Weise nachdrücklich auf das allgemeine Priestertum, dessen Ursprung und Herrlichkeit er hervorhebt.

9. Die „kritische Tüchtigkeit" (Düsterdieck) der Christen, welche auf der vollen Erkenntnis der Wahrheit basiert, geht, wie die zunehmende Erkenntnis der Wahrheit selbst, mit der fortschreitenden Heiligung Hand in Hand. Und es handelt sich um das Tiefste, Innerste des Menschen selbst, was eben nicht Verstand oder Vernunft, sondern der Wille ist, so daß nicht das Wissen, sondern das Gewissen es ist, worum es sich handelt.

10. Nur auf dem Wege des Gehorsams gegen Gottes Wort und Willen vermag der Mensch die Gemeinschaft mit Ihm zu bewahren und zu steigern, um des göttlichen Wesens, göttlicher Natur teilhaftig zu werden. Wider Gottes Willen, kommt der Mensch von Gottes Wesen ab, bis er gänzlich verworfen wird.

11. Die Entscheidung und Scheidung tritt freilich erst am Ende ein, im letzten Gerichte; das bedenke! —

### Homiletische Andeutungen.

Vergiß bei allen Scheidungen in der Gemeinde ja nicht die Entscheidung! — Bei jeder Ausscheidung ist der Schmerz der Täuschung bisher mit der Freude der Klärung von nun an verbunden. — Laß dich bei der Ungewißheit darüber, wer ein lebendiger Christ ist, nicht um die Zuversicht bringen, daß der lebendige Christ beständig bleibt. — Halte es mit dem edlen Gideon, der sein Heer von 32 000 Mann gegenüber von 135 000 Midianitern erst um 22 000 Mann auf des Herrn Befehl mindert, und aus den übrigen 10 000 Mann eine Auswahl von 300 Mann trifft nach des Herrn Anordnung, mit denen er den herrlichsten Sieg erkämpft (Richt. 7). — Der Salbung Quelle ist der Heilige Geist, ihre Voraussetzung die Wiedergeburt, ihre Macht das sichere Gefühl von der Wichtigkeit der Wahrheit, ihr Trieb der sehnliche Wunsch, diese andern fühlbar zur machen; sie schützte gegen Hierarchismus und Episkopalismus im 2. und 3. Jahrhundert. — Gib um betrübender Erfahrungen in der Gemeinde willen nicht die Freude an der Herrlichkeit der Gemeinde auf. — Vergleich des Salböls als des Bildes oder Symbols und des Heiligen Geistes: 1) der Wert; 2) der Gebrauch zur Salbung der Könige, Priester, Propheten; 3) die Kraft, den Lebensgeist zu ermuntern und zu stärken; 4) der Einfluß auf wohlgefällige Gestaltung; 5) der weithin dringende liebliche Geruch. — Grundlehre des Heils ist: Jesus ist der Christ. 1) An und in ihr lebt man sich in Gottes reiches Herz und Gott in sein armes Herz; 2) wider sie lebt man sich ewiges Verderben ins Herz und sich selbst in ewiges Verderben. Oder: 1) An ihr erkennst du die verderblichen Irrlehrer; 2) in ihr bewährt sich der lebendige Christ; 3) aus ihr gelangst du zur Erbschaft bei Gott. — Vertreib nicht Christum und Sein Wort aus deinem Herzen, sonst ver-

treibt dich Christus aus Seinem Reiche. — V. 28: Konfirmationsrede. Gregor: Nisi Spiritus Sanctus intus sit, qui doceat, doctoris lingua extus in vanum laborat. — Augustin: Cathedram in coelo habet, qui corda docet. — Luther: Es ist gefährlich und schrecklich, etwas glauben wider das einträchtige Zeugnis, Glauben und Lehre der ganzen heiligen christlichen Kirche, so von Anfang her nun über 1500 Jahre in aller Welt einträchtiglich gehalten hat. — Mancher hat ein Paternoster am Halse und einen Schalk im Herzen. — Starke: Wie der Verräter Christi einer von seinen vertrautesten Aposteln war, so auch der Widerchrist ist nicht aus den Juden oder den Türken, sondern mitten aus der Christenheit aufgestanden. — Die Beständigkeit im Guten ist ein gewisses Kennzeichen eines wahren Christen, gleichwie die Zeitgläubigkeit und Veränderlichkeit den falschen Grund des Herzens verrät. — Christen sind Gesalbte und soll ihnen auch ihr Name eine tägliche Erinnerung sein, was sie als geistliche Könige, Priester und Propheten Gott und dem Nächsten schuldig sind. — Auch derjenige leugnet Christum, den Seligmacher, der nicht in der That erweiset, daß Er sein Seligmacher sei, der ihn von Schuld und Strafe der Sünde in der That befreiet. — Das Wort Gottes muß in dem ganzen Menschen bleiben, und nicht nur in seinen Verstand kommen. — Was ein König ohne Land, ein Beherrscher ohne Unterthanen, ein Feldherr ohne Soldaten, das ist ein Christ ohne die Salbung. — Uhlhorn: Es hat Gott nur, wer Ihn als den Dreieinigen hat. Wer den Sohn nicht hat, hat auch den Vater nicht; von dem Sohn kann man nur wissen durch den Heiligen Geist: Der Heilige Geist kommt vom Vater und vom Sohne. — Rieger: Das Allergemeinste, die Gebote Gottes und den Glauben an Jesum bewahren (Offenb. 14, 12), wird selbst gegen die letzte große Verführung des Erdkreises die beste und hinlänglichste Bewahrung sein. — Am Ekel, den man gegen das faßt, was man von Anfang gehört hat, fängt aller Verfall an. Die teure Beilage der evangelischen Wahrheit von der Rechtfertigung eines armen Sünders vor Gott und von dem damit im Menschen angelegten Grund zum Leben und Wandel im Geist, die will jetzt vielen alt und ekelhaft werden. — Lavater: Jeder, der nicht evangelischer Christ ist, nicht an Jesum Christum glaubt, ist Atheist. — Heubner: Eine feindliche Macht, eine Opposition hat sich von Anfang gegen das Christentum geregt. Und das ist eine Empfehlung des Christentums. Je mehr das Gute sich hebt, desto stärker regt sich das Böse. Wo Gott einen Tempel baut, baut der Satan eine Kapelle daneben. — Wer bei dem Wachstum des Antichrists das Christentum gefährdet glaubte, verriete große Verstandes- und Herzensschwäche, Mangel an Vertrauen. Der Christ hat sich zu freuen, wenn alles immer mehr hervortritt; es kommt dem Ende näher: die Katastrophe im Reiche Christi ist der Punkt, worauf sehnsuchtsvoll die Blicke der Christen sich richten. — Die Feinde des Christentums ziehen Nahrung aus der Kirche: es ist ihr Interesse, sich durchaus den Namen „Christen" nicht nehmen zu lassen; sie würden dann weniger ausrichten, weniger gefährlich sein. — Die Offenbarung von Allen, den Guten und Bösen, ist Zweck des Reiches Gottes. Das Böse kann sich nicht lange verhüllen, verstellen und zurückhalten: es wartet nur auf die Zeit des Hervortretens. Gott will's. Die Erscheinung des Bösen dient zur Bewährung und Reinigung der Kirche. Für den Christen ist's eine erquickende Erleichterung, die Unlauteren ausgeschieden zu sehen. — Der Christ ist gesichert, verwahrt vor Irrlehrern. Er hat den Heiligen Geist; 1) der alles durchdringt, wie ein kostbarer Geruch in alles sich zieht, allem gleichsam Wohlgeruch, Lebensatem gibt — dem Denken, Urteilen, Fühlen, Wollen. Der Christ bekommt dadurch eine königliche, priesterliche Würde im Reiche Gottes (Offenb. 1, 6). Die Salbung ist die Signatur des Christen. 2) Durch diesen Geist hat er die Gabe zu prüfen, den Irrgeist zu entdecken, zu richten; einem solchen Christen wird kein falscher Lehrer gefährlich. — Der Christ hat einen feinen Prüfesinn (sagax odoratus): er merkt schnell den inneren Gehalt und die Tendenz einer jeden Lehre; daher seine christliche Schärfe im Urteil, sein Widerwille gegen Synkretismus. — Die Neologen mögen wollen oder nicht, so müssen sie behaupten, daß bis auf sie das wahre Christentum unbekannt gewesen sei; denn was sie jetzt Christentum nennen, ist dem ganzen Altertum unbekannt. — Der rechte christliche Glaube (fides, quae creditur) ist unwandelbar, bedarf keiner Perfektion. — Dieser Glaube ist Sache der größten Wichtigkeit; es hängt davon unser ewiges Heil ab; es ist nicht etwa unnütze spitzfindige Streitfrage der Schule, sondern es gilt die Verheißung des ewigen Lebens und die Kraft dieser Verheißung hängt ab von der Person Jesu: nur wenn Er wahrer Sohn Gottes ist, kann Er ewiges Leben verheißen und geben. Das Bleiben bei Christo und in Ihm in beharrlichem Glauben und treuer Nachfolge ist desto ehrenvoller, je mehrere abfallen, und es ist notwendig, weil davon unsere Annahme abhängt. Wird man Christo untreu: Wie kann man vor Ihm mit Freudigkeit erscheinen? Der Gedanke hat eine ergreifende Gewalt über das Herz des Christen. Wie werden da die Ungläubigen erscheinen, die aus Weltgefälligkeit von Christo abweichen? die Weltlehre höher achteten als Christi Gnade? Wie gut wäre es, wenn alle bei ihrem Urteilen und Thun sich prüften: könntest du das vor Jesu Augen thun? getrautest du dir, das vor Jesu Augen zu sagen? dieses Urteil vor Ihm zu behaupten? Verfährst du bei deiner Interpretation gewissenhaft und ehrlich, daß Er dich nicht einmal strafen kann: warum hast du meine Worte nach deinem Belieben verdreht? — Neander: Wie die Apostel das letzte Gericht als nahe bevorstehend dachten, so erging es ihnen wie dem Wanderer, der von fern das Ziel seiner Wanderschaft erblickt, das Auge schaut das durch den Raum Getrennte mit einem Blicke; es kann die Krümmungen des Weges bis zu jenem Ziele nicht erkennen. — Besser: Es ist die letzte Stunde. Wer freilich die Geschichte der Kirche verkehrt an-

sieht, nämlich so, als läge die Zeit ihrer höchsten innerlichen Schöne und offenbarlichen Macht über die Welt noch in einer irdischen Zukunft: der wird geneigt sein, die heiligen Apostel in Verdacht des Irrtums zu nehmen, indem sie den Anbruch der letzten Stunde erlebt zu haben versichern; wer dagegen erkennt, daß die Sonne des Evangelii die Welt mit hellstem Glanze bestrahlte, als sie in der Predigt der Apostel herausging wie ein Bräutigam aus seiner Kammer und sich freute wie ein Held zu laufen den Weg von einem Ende des Himmels bis wieder an dasselbe Ende, und daß die ganze Geschichte der Kirche seitdem durchtönt ist von dem Seufzer der Frommen: ach, bleib bei uns, Herr Jesu Christ, weil es nun Abend worden ist! — ja, daß auch ihre herrlichsten Siege, wie ihr Reformationssieg, doch nur dem Leuchten des Abendrots am schwarzen Wolkenhimmel gleich sind; wer das erkennt, den befremdet die apostolische Rede von der letzten Stunde nicht mehr, sondern er liest die barmherzige Ursache der nunmehr 1800jährigen Währung der letzten Stunde in dem apostolischen Worte: der Herr hat Geduld mit uns (2 Petr. 3, 9). — Nicht bloß vor einem einzelnen großen Widersacher und Verführer hat man sich vorzusehen und zu waffnen, sondern vor einer Menge aus dem antichristischen Samen entsprossenen Gesindels. — Da der selige Oettinger nahe vor seinem Ende von jemand glücklich gepriesen wurde um seiner hohen Weisheit willen, entgegnete er lächelnd: „Ja, ich habe mancherlei gelernt; aber das Köstlichste habe ich doch als Kind gelernt im kleinen Katechismus Luther's; da ist alles zusammengefaßt, was ich zu behalten und mitzunehmen wünsche ins Schauen von Angesicht." — Weder der Jesus der Rationalisten, noch der Christus der Philosophen thun des Teufels Reiche Abbruch. — Die Antichristen haben sich als Antitheisten ausgewiesen. — Jede wahrhaftige Lehre, die auszusprechen der Kirche in der Zeit ihres Wachstums gegeben wird, ist schon beschlossen in dem Reichtum Heiliger Schrift. — Johann Tauler hatte schon manche gelehrte Predigt gehalten, als der Waldenser Nicolaus von Basel zu ihm kam und ihm entdeckte: „Ihr seid ein gutherziger Mann und ein großer Pfaff, aber ihr habt in Wahrheit des Heiligen Geistes Süßigkeit noch nicht geschmeckt." Von da an suchte Tauler in der Schrift und im Kreuz den rechten Lehrmeister, welcher uns in einer Stunde mehr lehrt, denn alle Lehrer, die von der Zeit sind, bis an den jüngsten Tag immer thun mögen. — Wiedebantt: Es gibt ein großes Endgericht über die Welt und es gibt einzelne Gerichte und jede Zeit vor solchem Gerichte ist eine letzte Stunde. — Das Ziel der Erlösung ist, den Vater haben, oder Kind Gottes sein; aber der Weg dazu ist der Glaube an Christum

## III. Der zweite Hauptteil.

2, 29—5, 12.

Der aus dem Wesen Gottes des Gerechten Wiedergeborene (2, 29), ein Wunder Seiner Liebe hier und einst (3, 1—3), ist an Seinen Willen gebunden (3, 4—10a), insbesondere an die Bruderliebe (3, 10b—18) und selig vor und in Ihm (3, 19—24), wie dieser prüfend die Irrgeister (4, 1—6), genießt er Gottes Liebe und beweist Bruderliebe (4, 7—21), siegreich über die Welt, ewigen Lebens gewiß (5, 1—12).

### 1. Grundgedanke: Der aus Gott, der gerecht ist, Wiedergeborene thut die Gerechtigkeit

2, 29.

Wenn ihr wisset, daß Er gerecht ist, so erkennet, daß auch[1]) jeder, der die Gerech- 29
tigkeit thut, aus Ihm ist geboren worden.

#### Exegetische Erläuterungen.

1. Das Subjekt zu δίκαιος ist nicht genannt. Entweder ist's aus dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden, oder aus dem Verse selber zu entnehmen. Dazu stellt Sander sehr richtig den Kanon auf: „Muß δίκαιος auf Christus bezogen werden, so auch ἐξ αὐτοῦ. Kann aber durchaus das Letztere nicht stattfinden, kann ἐξ αὐτοῦ nur auf Gott bezogen werden, so muß auch δίκαιος sich auf Gott beziehen." Formell hängt dieser Vers mit dem Vorhergehenden, wo von Christus die Rede ist, gar nicht zusammen; er bildet den Anfang eines neuen Abschnitts. Daher ist dieser Vers, als in sich selbst abgeschlossen, auch aus sich selbst zunächst zu erklären und die Frage nach dem Subjekt nur aus ihm zu entscheiden. Eine äußere Veranlassung an Christus zu denken, ist daher nicht berechtigt, zumal dem Johannes das Einssein des

[1]) καὶ nach ὅτι vor πᾶς bei A. C. P., Cod. Sinait. und vielen Minuskeln und Übersetzungen.

Vaters und des Sohnes, Gottes und Christi, immer so nahe ist, daß er sehr oft und leicht von dem einen auf den andern übergeht, ohne es besonders zu markieren. Aus dem Worte *δίκαιος* ist auch nicht zu entnehmen, ob an Christus, oder an Gott zu denken sei; es ist 1, 9 von Gott, 2, 1 von Christo gesagt. Entscheidend ist *ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται*. Nirgends kommt der Begriff *γεννᾶσθαι ἐκ Χριστοῦ* vor, oder *τέκνα Χριστοῦ*, trotz Jes. 9, 6; 53, 10; Ps. 22, 31; 110, 3; Matth. 9, 2; Joh. 13, 33; Ebr. 2, 17, worauf Spener sich beruft. Aber *γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ* steht 3, 9; 5, 18 vergl. 1. 4; 4, 7 und *τέκνα θεοῦ* gleich im folgenden Vers (3, 1). Also: er ist aus Gott geboren. Justus justum gignit (Bengel). So liegt hier ein stringenter Schluß vor: Gott ist gerecht, wer aus Gott geboren ist, thut Gerechtigkeit. — Demnach ist weder Christus Subjekt zu *δίκαιος* und *ἐξ αὐτοῦ*, wie a Lapide, Bengel, Rickli, Frommann u. a., noch weniger aber Christus bei *δίκαιος*, Gott aber bei *ἐξ αὐτοῦ* zu verstehen, wie Storr, Lücke, Heubner, Jelf u. a. wollen. Sondern mit Neander, Köstlin, Düsterdieck, Ebrard, Huther, Haupt u. a. ist Gott beidemale zu verstehen. Reuß meint, daß im Gedanken des Schriftstellers beide Personen verbunden sind.

2. **Wenn ihr wisset, daß Er gerecht ist.** Über *δίκαιος* ist nach dem zu 1, 9 und 2, 1 Bemerkten hier hinzuzufügen: Wenn Gott nach Seinem Wesen, Natur *ἅγιος* ist, so ist Er nach Seinem Charakter, Thun *δίκαιος* und eben weil Er *ἀγάπη* ist (4, 16), ist Sein energisches Wollen darauf gerichtet, Seine Heiligkeit in Gesetzen, die ebenso Seinem heiligen Wesen als der Natur und Bestimmung Seiner Geschöpfe, für welche sie bestimmt sind, entsprechen, nun auch zu offenbaren, wie Seine Zusagen zu halten und Seine Verheißungen zu erfüllen, und ebenso, die Ihm sich fügen, zu belohnen, wie die Widrigen zu strafen. Gesetzgebung, Drohung und Verheißung, Bestrafung und Belohnung, Erlösung und Sündenvergebung sind die Akte, Erweisungen Seiner *δικαιοσύνη*, welche die nach außen gerichtete Energie Seiner heiligen Liebe oder mit der Liebe zusammengefaßten Heiligkeit ist. Demgemäß gibt es gar keine Gerechtigkeit außer Gott und ohne Gott und Seine Wirksamkeit, so daß Er nicht bloß Vorbild und Urbild, sondern zugleich auch Urquell aller menschlichen Gerechtigkeit ist. Das ist ein bedeutender Gegenstand christlicher Erkenntnis, die wohl als unzweifelhaft bei allen Christen vorausgesetzt werden darf, die aber nicht allemal und nicht leicht in der erwünschten und nötigen Stärke und Lauterkeit bei dem Christen sich findet. Daher: *ἐὰν εἰδῆτε*. Der Apostel wendet sich an das eigene Bewußtsein der Gemeinde, will gar nichts Neues lehren, aber das Wissen lebendig und fruchtbar machen.

3. **So erkennet.** Da der Grammatik gemäß (Kühner II, 550) auf solche Annahme ebensowohl der Imperativ als der Indikativ eines Haupttempus, besonders des Futurums folgen kann (vergl. Reuß), so liegt zwar in dem hervortretenden Gebrauch des Indikativs Futuri, der dem Imperativ sehr nahe verwandt ist, die Präsumtion nahe, daß hier *γινώσκετε* der Imperativ sein möchte. Wenn nun 5, 15, worauf de Wette und Düsterdieck hinweisen, *ἐὰν οἴδαμεν — οἴδαμεν* sich findet, aber im nächsten Verse 3, 1: *ἴδετε* worauf Huther, aufmerksam macht, so wird dieses weiter und viel stärker, als jener Vers (5, 15) auf die Annahme des Imperativs drängen. Dazu kommt nun der Sinn des Zeitwortes und des Satzes noch. Das Verbum *γινώσκειν* bezeichnet eine Thätigkeit, die sich immer mehr vertieft, belebt, erweitert; das Wissen (*εἰδέναι*) wächst so im Erkennen (*γινώσκειν*). Der Gegenstand des Erkennens ist die Wahrheit; und in alle Wahrheit soll der Christ geleitet werden, d. i. er soll so ganz erkennen, von einem Moment, das er weiß, erkannt hat, zum andern fortschreiten unter dem Beistande des Heiligen Geistes. Es ist daher hier nicht der Indikativ (Beza, Bengel, Düsterdieck, Ewald, Neander, Haupt u. a.), sondern der Imperativ (Vulgata, Grotius, de Wette, Lücke, Ebrard, Huther, Jelf u. a.) anzunehmen. —

4. **Daß auch jeder, der die Gerechtigkeit thut, aus Ihm ist geboren worden.** Die Partikel *καί* weist auf das Verhältnis der Zusammengehörigkeit, der Kongruenz des zweiten zum ersten Gedanken. Es ist kein Interpretament, welches ein logisches Verhältnis markiert (gegen Düsterdieck): wenn ihr wisset — so erkennet ihr auch. Sondern es steht bei dem Subjekte *πᾶς ὁ ποιῶν* und gibt das Verhältnis der zwei Wahrheiten: Gott ist gerecht, und jeder, der die Gerechtigkeit thut, ist aus Gott geboren. Hier handelt sich's um ein reales Verhältnis. — *Ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην* ist, der die *δικαιοσύνη* in sich hat und in seinem Wandel, in Werken und Worten, im Verhalten und Gesinnung, in Urteil und Stellung und Haltung und Erscheinung wirksam sein, aus sich selbst heraustreten, an sich selbst bemerkbar werden läßt. Das Thun ist hier nicht eine bloß äußerliche, vereinzelte That, sondern eine fortlaufende, zusammenhängende, nach innen wie nach außen gerich-

tete Thätigkeit, die Energie eines Inwendigen, einer empfangenen Gabe, eines mitgeteilten Wesens und Lebens. Auf dem *ποιῶν* liegt ein Nachdruck: Gethan, nicht bloß gerühmt, bekannt, gepredigt, gewußt, gefühlt, geliebt und geglaubt soll die Gerechtigkeit werden. Noch mag es unvollkommen, in Schwäche, mit Unterbrechungen geschehen, aber gethan werden muß und gethan wird von dem Christen die Gerechtigkeit, und zwar von jedem, *πᾶς* omnis et solus (Bengel). Auch ist nicht genug, einzelne Stücke der Gerechtigkeit thun; es muß auf das Ganze, *τὴν δικαιοσύνην*, abgesehen sein. — Unter *δικαιοσύνη* ist an Gerechtigkeit, die von Gott herkommt, vor Ihm gilt, Sein ist und Sein Werk, zu denken. Es ist also eine Gerechtigkeit, die göttlicher Art ist, ein Ausfluß aus Gottes Urgerechtigkeit, aus Gott selber. Das zeigt sich im Halten der göttlichen Gebote, im Fliehen der Sünde, in dem Ringen nach Heiligung, in der Liebe zu den Brüdern, im Leben und Wachsen des Glaubens; und wenn an ihrer vollen Darstellung noch sehr viel fehlt, von der Vollendung man noch sehr weit entfernt ist, um solche *δικαιοσύνη* handelt sich's doch. Zu vergleichen ist *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* 1, 6 und עָשָׂה צְדָקָה 1 Mos. 18, 19; Jes. 56, 1; 58, 2; פָּעַל צֶדֶק Ps. 15, 2. — Das weist auf eine besondere, gewaltige Ursach' und Bedingung, ohne welches *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* nicht möglich noch denkbar ist: *ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται*. Durch das Präsens: *ποιῶν* und das Perfekt: *γεγέννηται* wird die Aufeinanderfolge markiert: das erste, was vorher geschehen sein muß, ist: aus Gott geboren sein, das andere, dadurch Bewirkte, daraus Hervorgehende, ist: die Gerechtigkeit thun. Ganz dieselbe Ordnung deutete schon die Auslegung des Gehaltes von *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* als Notwendigkeit. — Wie in Bezug auf *δίκαιος* die *δικαιοσύνη* und *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* voll und lebendig zu fassen ist, so auch *ἐξ αὐτοῦ γεννᾶσθαι*. Es handelt sich also um ein beginnendes Leben, eine Geburt, ein Werden dessen, das noch nicht ist oder war; es ist nicht bloß eine Wandlung, oder eine Besserung, sondern ein Neues — und zwar aus Gott. Man hat gewiß auch die Präposition *ἐξ* in ihrem Sinn festzuhalten; aus Ihm, das ist aus Gottes eigenem heiligen Wesen. Nasci ex deo est naturam dei acquirere (Luther) oder constituitur in quadam participatione supernaturali esse divini (de Lyra), aus Gott ein ander Wesen oder andere Natur empfangen haben (Spener), ganz entsprechend dem *γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως* (2 Petr. 1, 4). Vergl. Joh. 3, 3. 5. 6; 1, 12. 13; Tit. 3, 7; Eph. 4, 23. 24; Röm. 12, 2; 1 Petr. 1, 3. 23. Es ist ein göttlicher Same (3, 9) in den aus Gott Gebornen; sie sind nicht Gott geworden, vergottet, in Gott verloren, oder Gott in ihnen, sondern nur teilhaftig göttlicher Natur, keimartig, Neugebornen gleich, so daß ein Anfang gemacht ist, aber nur ein Anfang, wenn auch der Anfang eines göttlichen, von Gott stammenden, zu Gott führenden Lebens, dessen Vollendung nicht magisch oder zauberisch gewirkt wird mit einem Schlage, sondern unter dem Gesetz des von Gott geordneten Wachstums steht. Die Geburt aus Gott ist Versetzung des Menschen aus dem Tode in das Leben (3, 14); sie bringt an das Licht der Welt, sie gewährt ewiges Leben (5, 11. 20) und schafft, daß Gott in uns ist, wir in Ihm sind (4, 15) als Gottes Kinder (3, 1. 2. 9. 10), aus Gott (3, 10). Das geschieht aber durch einen ethischen Lebensprozeß (3, 9; 5, 1): Wir werden Gottes Kinder. Doch ist darüber, wie über die Vermittelung durch Christus und den Glauben an Ihn hier nichts ausgesagt. Abzuweisen sind daher alle Erklärungen, welche die Begriffe abschwächen: dei similem esse (Sozin), amari a deo und beneficiis ab eo ornari (Rosenmüller), oder etwas Fremdes eintragen, wie eine in gnostisch-dualistischer Weise vorgestellte Naturbestimmung und Naturnotwendigkeit (Hilgenfeld); ferner die die rechte Ordnung verkennenden und verkehrenden Auffassungen, nach denen das Thun der Gerechtigkeit als Bedingung der Kindschaft bei Gott angesehen wird (Sozin, Episcopius, Semler u. a.); auch ist die falsche Beziehung des Thuns der Gerechtigkeit auf das Bestehen im Gerichte (a Lapide, Emser, Estius) fernzuhalten als hierher nicht gehörig. — Wenn Lücke (2. Aufl.) sagt: „Man hätte eigentlich *ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐξ αὐτοῦ ποιεῖ τὴν δικαιοσύνην* erwarten sollen" — so ist das nicht richtig, wenn auch der Gedanke an sich richtig ist (vergl. Huther). Johannes stellt eben an dem erkennbaren *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* ein sicheres Merkmal auf für das mit der Geburt aus Gott begonnene verborgene Leben des inwendigen Menschen, für die Kindschaft bei Gott, für das Leben, das kein Tod töten und das sich wider das Gericht rühmen kann. Es findet eben dasselbe Verhältnis zwischen *γεγεννῆσθαι ἐκ θεοῦ* und *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* statt, wie 1, 6 zwischen *κοινωνίαν ἔχειν μετὰ θεοῦ* und *περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί*.

5. Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Entfaltung im Folgenden. — Der reiche und selbständige Gedanke ist „Einleitung", oder „Text" zu dem folgen-

den Abschnitt. Der Grundzug ist δίκαιός ἐστι, parallel dem φῶς ἐστι, wodurch weitere Bestätigung der Annahme gegeben wird, daß Gott Subjekt sei. Der Begriff δίκαιος ist hier neben der daher gezogenen Folge, ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην unmöglich auf justitia judicialis zu beschränken. Deshalb ist in dem Gerichte, worauf V. 28 hinweisen soll, wovon aber keine Rede ist, da es sich nur um Christi Wiederkunft handelt, und der Gerechtigkeit keine innere Aufeinanderbeziehung zu suchen und zu finden; man hat nicht an die richterliche Funktion göttlicher Gerechtigkeit, noch daran zu denken, daß wir nur durch Thun der Gerechtigkeit vor dem gerechten Richter bestehen werden. Aber indem Johannes den ersten Abschnitt mit der kräftigen Paraklese schließt, welche auf Grund des Lichtwandels auf das selige Ziel in hoffnungsvoller Verheißung hinweist, kommt ihm mit der παῤῥησία in der Parusie der Gedanke an die Kindschaft und Kindeshoffnung und Kindesherrlichkeit und das Kindeserbe. Darin liegt der Zusammenhang mit Vorangehendem. — In der Entfaltung dieses Begriffs der herrlichen Geburt aus dem gerechten Gott, also auf analytischem Wege, wird nun der folgende Hauptteil gegliedert.

**Dogmatische und ethische Grundgedanken.**

1. Gottes Eigenschaft der Gerechtigkeit ist eine nicht bloß energisch aktive, sondern auch eine sich mitteilende.

2. Die Bedeutung der Wiedergeburt ist an ihrer unerläßlichen Folge, ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην, zu erfassen, und sogar deren Wesen als ein Beginnen eines neuen, göttlichen Lebens zu bestimmen.

3. Die Lebenskraft und Lebenswurzel wirklich gültiger Gerechtigkeit im Wandel und Wesen ist nicht in dem Menschen, wie er ist, sondern nur in Gott und aus Gott erst im Menschen, wie er Christ geworden ist.

**Homiletische Andeutungen.**

Erkenne, was du weißt! — Nicht bloß alle Gabe von Gott ist gut und vollkommen, sondern alles Gute selber und alle Vollkommenheit ist Gabe von Ihm, dem Gerechten. — Gott gibt, und der Mensch — hat nicht bloß, sondern wird. — Über dir waltet Gott und in dir hat Er Sein Werk, daß du Sein Kind werdest und bleibest. — Alles Göttliche dringt und drängt zum Ethischen und daran ist jenes zu erkennen. — Der Wiedergeburt Ursach' ist der gerechte Gott, und ihr Merkmal das sittliche Wesen.

Lange: Das Evangelium ist sorgfältig mit dem Gesetz, die Gerechtigkeit des Glaubens mit der Gerechtigkeit des Lebens zu verbinden, und liegt darin ein wahres Kennzeichen eines rechtschaffenen evangelischen Lehrers und Zuhörers. — Rieger: Kraftworte, wie Gerechtigkeit thun, muß man niemals mit dem vermengen, was in der Schrift hin und wieder den übeln Namen hat: mit Werken umgehen.

## 2. Die Herrlichkeit der Kindschaft.

Kap. 3, 1—3.

1 Sehet, was für eine Liebe hat uns[1]) der Vater gegeben[2]), daß wir Kinder Gottes
heißen sollen! Und wir sind's[3])! Darum erkennet die Welt uns[4]) nicht, weil sie Ihn
2 nicht erkannte. *Geliebte, jetzt sind wir Kinder Gottes, und noch nicht ward offenbar,
was wir sein werden. Wir wissen[5]), daß, wenn es offenbar sein wird, wir Ihm ähnlich
3 sein werden, weil wir Ihn sehen werden, so wie Er ist. *Und jeder, der diese Hoffnung
auf Ihm hat, heiligt sich selbst, sowie jener heilig ist.

**Exegetische Erläuterungen.**

1. Der Ursprung der Kindschaft. V. 1a. **Sehet,** ἴδετε. Johannes will die Aufmerksamkeit der Leser auf die Kindschaft richten (Mark. 13, 1; Joh. 1, 29), und zwar nicht ohne eigene Verwunderung über deren Herrlichkeit, die er, selber ein Gotteskind, erfahren,

[1]) V. 1: ἡμῖν bei Sinait. A. C. K. L. P.; bei anderen z. B. B.: ὑμῖν.
[2]) V. 1: δέδωκεν bei Cod. Sinait. B. C. K. P.; bei A. L.: ἔδωκεν.
[3]) V. 1: καὶ ἐσμέν haben A. B. C. P. Cod. Sinait., viele Minuskeln und Übersetzungen. Vulg.: et simus, andere: et sumus. Augustin, Beda, Oekumen., Theophyl. kennen die Worte. Erasmus hielt's für einen Zusatz; die Rezepta ließ diese Worte weg. Um der falschen Übersetzung der Vulgata willen nahmen viele Anstoß, auch Luther, und ließen sie weg.
[4]) V. 1: ἡμᾶς hat A. B. C. und ist im Cod. Sinait. bei ὑμᾶς einkorrigiert, und findet sich bei Augustin und Beda; ὑμᾶς haben K. L. P., Theophyl. und Oekumen.
[5]) V. 2: Nach οἴδαμεν fügen K. L. δέ hinzu.

weshalb er im Folgenden nicht ὑμῖν, sondern ἡμῖν sagt. Man hat die Verwunderung über die Größe der Liebesgabe Gottes, welche allein Augustin, Sander, Huther notieren, mit der Absicht, den Lesern dieselbe zu Gemüte zu führen, worauf Lyra, Grotius aufmerksam machen, zu verbinden, nicht also das Richtige in der Mitte beider Gedanken zu finden (Düsterdieck), sondern in deren Verbindung. — **Was für eine Liebe hat uns der Vater gegeben.** Das im Neuen Testament öfter vorkommende Wort ποταπός, das wahrscheinlich nach Buttmann (Lexilog. 125. 302) aus ποῦ, πόθεν, und ἀπὸ (πο-απός) mit eingeschobenem δ (pro-d-ire, pro-d-esse) entstanden ist und wie früher ποδαπός zu schreiben wäre, heißt eigentlich von wo? von wannen? cujas? Es wird nach Abstammung, nach dem Geschlecht gefragt; Abkunft und Art will man wissen. So Luk. 1, 29: ποταπὸς εἴη ὁ ἀσπασμός. Matth. 8, 27: ποταπός ἐστιν οὗτος. Ab- und Herkunft tritt ganz zurück und es bleibt nur Art und Beschaffenheit notiert. Luk. 7, 39; 2 Petr. 3, 11; Mark. 13, 1. In der letzteren Stelle ist ein Anstreifen der Bedeutung an quantus. Es ist daher nicht richtig übersetzt: qualem et quantum amorem (Sozin, Episcopius, Estius), wie große Liebe (Lücke, de Wette, Sander, Ewald), wenn auch zugegeben werden kann, daß die Bedeutung qualis in die quantus hinüberspiele (S. Schmidt, Düsterdieck, Huther). Luther ganz gut: Was für herrliche, hohe Liebe! Beachtenswert Haupt: nicht eine besondere Art von Liebe gegenüber anderen Arten der Liebe, sondern das Wunderbare ihrer inneren Beschaffenheit soll aufgezeigt werden. Also die Art und Beschaffenheit wird jedenfalls festzubehalten sein. Doch liegt, daß sie unverdient ist, nicht in ποταπήν (Calvin), sondern vielmehr in ἡμῖν, indignis, inimicis, peccatoribus (a Lapide), sowie es in der ἀγάπη und deren Art liegt, daß an ihre Größe mitgedacht werden muß, wie ja Stärke, Intensität der Liebe und Extensität, Größe zusammenfällt. Joh. 3, 16: οὕτως ἠγάπησεν ὁ θεός. — Treffend Luther in den Scholien: «usus est Johannes singulari verborum pondere: non dicit, dedisse nobis deum aliquod, sed ipsam caritatem et fontem omnium bonorum, cor ipsum, idque non pro operibus aut studiis nostris, sed gratuito.» Unter ἀγάπη ist nicht an caritatis munus (Beza), effectus, documentum, beneficium, Liebeszeichen, Liebesbeweis (Sozin, Episcopius, Grotius, Spener, Neander u. a.) zu denken; dazu veranlaßt δέδωκεν. Bengel: non modo destinavit et contulit, sed etiam exhibuit. Gott hat nicht bloß in Liebe, sondern Liebe selber gegeben, zu eigen gemacht, geradezu geschenkt, daß Seine Liebe nun unser ist (Zelf). Weil der Apostel aus dem Gefühle und Bewußtsein der Kindschaft herausschreibt, hat er ὁ πατὴρ gesagt und auf das Folgende gewiesen. — **Daß wir sollen Kinder Gottes heißen.** Da nicht ὅτι steht, wie Matth. 8, 27, haben wir nicht einfach den Inhalt, eine fertige Thatsache, daß wir Gottes Kinder heißen: es müßte auch καλούμεθα stehen, und nicht κληθῶμεν. Gegen Episcopius, S. Schmidt, Luther, II. (darinnen, daß) u. a. Da nicht ὅπως steht, wie Joh. 11, 57, ist nicht reine Zweckvorstellung anzunehmen; gegen J. Lange, Lücke, de Wette, Brückner, Neander, die doch etwas im Text nicht Gegebenes als die Liebesgabe bezeichnen müssen, wie die der Sendung des Sohnes, damit der Zweck in unserer Kindschaft angegeben werden könne. Aber Kinder Gottes sein ist nicht eine kürzlich mitzuteilende Gabe, nicht ein einfaches vorliegendes Faktum, sondern eine Aufgabe, eine werdende, erst allmählich sich vollziehende Thatsache, nicht eine augenblicklich eintretende Schöpfung, oder ein sofort abschließender Schöpfungsakt, sondern eine durch verschiedene Stadien hindurchgehende That Gottes und Menschengeschichte, ein von Gott im Menschen gewirktes Leben von einem Anfang zu einem hohen Ziele hin, wie die Sündenvergebung (gegen den hier oberflächlich aburteilenden Huther). Daher hier, wie dort 1, 9 ἵνα = daß wir heißen sollen. Inhalt und Ziel der Liebe des Vaters ist unsere Kindschaft bei Ihm. Mit καλεῖσθαι (Jak. 2, 23: φίλος θεοῦ ἐκλήθη) wird nicht ein Prädikat ohne Substanz, ein Name ohne Sinn, ein Titel ohne Gehalt bezeichnet; denn der uns Kinder nennt, ist Gott. Dann erst werden wir von Menschen, den Brüdern im Ernste, von der Welt im Spotte so genannt. „Wo Gott Namen gibt, da gibt er allezeit das Wesen selber mit“ (Besser). Den Kindesnamen haben wir nicht ohne die Kindschaft, wie wir Gott nicht bloß Vater nennen; Er ist es auch. Aber die Anerkennung der von Gott gegebenen und sich im Leben offenbarenden Kindschaft wird markiert. Hat Augustin auch nicht Recht (hic non est discrimen inter dici et esse), so hat doch Calvin Recht (inanis titulus esse non potest). Daher die Griechen erklärten: εἰδέτε γὰρ ὅτι ἔδωκεν ἡμῖν τέκνα αὐτοῦ γενέσθαι τε καὶ κληθῆναι (Oekumen) oder καὶ λογισθῆναι (Theophylakt). Wenn Baumgarten-Crusius mit Bezug auf Joh. 1, 12 καλεῖσθαι mit ἐξουσίαν ἔχειν γε-

νέσθαι erklärt und Neander ihm beistimmt, so ist das nur die Voraussetzung des καλεῖσθαι, und nicht von uns ist die Rede, daß wir uns Kinder nennen dürfen. — Durch die Stellung τέκνα θεοῦ wird der Begriff der Kindschaft, durch die Wahl des Wortes τέκνα statt υἱοί wird der Anfang, die Geburt, die Unselbständigkeit, und durch den Genitiv θεοῦ statt αὐτοῦ die Herrlichkeit und Hoheit dieser Kindschaft markiert (ähnlich Haupt). Bengel: quid majus, quam deus? quae propior necessitudo, quam filialis? — **Und wir sind's!** Dieser Zusatz, der äußerlich bezeugt ist und innerlich gefordert wird, ist kein Glossem (gegen Haupt), aber auch nicht von ἵνα abhängig (Vulg.: et simus; unter den Neueren Jelf), sondern selbständiger Satz, die Wirklichkeit der Kindschaft, das Wesen des Namens noch besonders hervorzuheben und zu bezeugen; es ist fröhlicher Ausdruck der Gewißheit und des auf Erfahrung gegründeten Bewußtseins um diese Gabe, wenn auch nicht gerade triumphierender Ausruf der feindseligen Welt gegenüber. Grundlos ist Ebrards Annahme, daß in κληθῶμεν das Verhältnis Gottes zu uns, in ἐσμέν unser Verhältnis zu Gott, in jenem das Moment des Verfühntseins, in diesem das der Wesensumwandlung und Erneuerung indiziert sei. Beides ist wohl da, aber nicht so getrennt und verteilt. —

2. Gegensatz der Kindschaft. V. 1b. — **Darum erkennet die Welt uns nicht.** Mit διὰ τοῦτο wird auf das Vorige hingewiesen: Weil wir Kinder Gottes sind, erkennt uns die Welt nicht. Es wird eine ganz notwendige Folge davon, daß wir Kinder Gottes sind, aufgestellt und diese ist: Die Welt kennt uns nicht. Es soll weder einem Einwande der Gläubigen begegnet (S. Schmidt), noch ein Trostgrund für sie ausgesprochen (Luther, Grotius, Lücke u. a.), sondern ein immer wieder gegebener Erfahrungssatz angefügt werden. In dem ἡμᾶς ist das Verhältnis und Verhalten, das Wesen und Wandeln der Gotteskinder, nicht äußere Persönlichkeit oder Verhältnisse gemeint. — Über ὁ κόσμος vergl. zu 2, 15 und über γινώσκειν zu 2, 3. „Das Wesentliche in dem Begriffe ὁ κόσμος ist nach Johannes die Gottwidrigkeit" (Düsterdieck). Unter γινώσκειν ist ein Erkennen gemeint, das den ganzen Menschen bewegt, auf eigener Erfahrung, willigem Eingehen, lebhaftem Interesse beruht und mit der Gesinnung und Lebensrichtung zusammenstimmt. Die Welt versteht die Christen nicht, macht sich mit ihnen nichts zu schaffen, hält nicht zu ihnen, mit ihnen, und mag sie auch gar nicht; das alles liegt in dem οὐ γινώσκειν und heißt: erkennt sie nicht. Vergl. V. 13; Joh. 16, 33; 15, 20. 21. Unrecht daher Grotius: non agnoscit pro suis; Semler: nos rejicit, reprobat; Baumgarten-Crusius u. a. = μισεῖ. Dieses bestehende Verhältnis zwischen der gottwidrigen Welt und den Kindern Gottes erklärt der Apostel durch den folgenden Satz: **Weil sie Ihn nicht erkannte.** Von διὰ τοῦτο hängt ὅτι nicht ab; es soll nur erklärt werden, wie es kommt, daß die Welt die Christen nicht versteht, um deswillen, weil diese Gottes Kinder sind; und nun bemerkt der Apostel, das liegt nicht an den Kindern Gottes, ist nicht deren Schuld, sondern ist Schuld der Welt selber, weil sie Gott nicht erkannt hat. Natürlich muß γινώσκειν hier in demselben Sinne genommen werden, und nicht = credere in deum (S. Schmidt), noch = nosse doctrinam, curare divinam legem, jussa dei observare (Episcopius), aber „der ganze Gegensatz der Gesinnung und Richtung, auch der Haß und die Verfolgung" (de Wette) ist eingeschlossen, sowohl den Kindern Gottes, als Gott gegenüber. Der Schluß ist stringent: οὐκ ἔγνω τὸν υἱοθετήσαντα (Oekumen), also οὐ γινώσκει τὰ τέκνα αὐτοῦ. Deshalb muß unter αὐτόν Gott, nicht aber kann Christus verstanden werden. Weil wir aus Gott geboren, göttlicher Natur teilhaft geworden sind, kennt uns die Welt nicht, welche Gott nicht erkannte. — Der Wechsel der Tempora, γινώσκει und ἔγνω, ist nicht zu übersehen. Daß die Welt die Kinder Gottes nicht erkennt, ist dadurch bedingt, daß sie Gott nicht erkannt hat. Dieses ist das erste; davon hängt erst das zweite ab. Gotteserkenntnis ist Grund für Menschenerkenntnis und Erkenntnis der Welt, welche den Gotteskindern nicht fehlt; auch Selbsterkenntnis ist davon abhängig. Das alles fehlt, wo Gotteserkenntnis fehlt; da fehlt Erkenntnis und Verständnis der Gläubigen und die eigene Erkenntnis im Großen und Ganzen, dem man angehört, wie im Einzelnen, bis in das eigene Herz und Wesen. Sie wissen nichts, auch nicht, was sie thun (Luk. 23, 34).

3. Die Hoffnung der Kindschaft. V. 2. — **Geliebte.** Diese Anrede, ἀγαπητοί, markiert ein Verhältnis, in dem Liebe erfahren wird, und zwar hier von Gott, dessen Kinder sie sind, und von denen, mit welchen sie zusammenstehen, und bildet daher einen Gegensatz zu dem Vorhergehenden. Wir sind Kinder Gottes und darum erkennt uns die Welt nicht. **Jetzt sind wir Kinder Gottes.** Das: Wir sind's! wird voll mit τέκνα θεοῦ und der voranstehenden Zeitpartikel νῦν (Jelf) wie-

derholt nach dem eingeschobenen Gegensatz, der darauf, daß gegenwärtig die Welt die Kinder Gottes nicht erkennt, und dann auf die Zukunft hinweist. Es muß νῦν nach dem Kontext und seiner Stellung als Zeitpartikel genommen werden (gegen de Wette: nun, infolge jenes Ratschlusses der Liebe). So wird nachdrücklich, trotz des Gegensatzes der Welt, hervorgehoben, daß dennoch jetzt schon wir Kinder Gottes sind, wenn auch deren Herrlichkeit noch verborgen und unvollendet ist. So mit Lücke und Düsterdieck, gegen Huther. — **Und noch nicht ward offenbar, was wir sein werden.** Gegensätze zu dem Vorigen sind νῦν und οὔπω, ἐσμέν und ἐσόμεθα, τέκνα θεοῦ und τί, was weiter als ὅμοιοι αὐτῷ beantwortet wird, wie das οὔπω ἐφανερώθη in dem ἐὰν φανερωθῇ und das οἴδαμεν zu dem ὀψόμεθα fortgeführt wird. Diese Gegensätze sind aber nicht contraria, sondern Entfaltungen des gegenwärtigen τέκνα θεοῦ ἐσμέν, die Entwickelung der Kindschaft zur Erbschaft. Daher ist die Fortführung durch καί durchaus entsprechend (gegen Beza, Grotius, Spener u. a., welche καί nach hebräischem Sprachgebrauch für ἀλλά nehmen), und das δέ nach οἴδαμεν fehlt mit Recht (gegen S. Schmidt, Sander u. a.). Mit οὔπω ἐφανερώθη wird auf ein Daseiendes gewiesen, das nur noch verborgen ist. Denn φανεροῦν heißt offenbaren, ans Licht bringen, so daß es geschaut, erkannt werden kann; ob es auf faktischem Wege durch geschichtliche Entwickelung und Thatsachen, oder auf logischem geschieht, durch Unterricht und Belehrung, liegt nicht im Worte, nur in dem Kontexte: hier ist jener auf das bestimmteste markiert (mit Huther gegen Ebrard). So 2, 19; Joh. 2, 11; 7, 4; 17, 6; 21, 1. Wem offenbar zu machen ist, ergibt ebenfalls der Kontext, wenn's nicht ausdrücklich gesagt ist. Hier wird zunächst an die Welt, dann an die Gläubigen zu denken sein (Düsterdieck). An dem Interrogativum (τί ἐσόμεθα) ist weder ein Anstoß, noch aus demselben für Ebrards Meinung etwas zu nehmen, da nicht bloß nach Verbis des Wissens, Forschens und dergleichen und in indirekten Fragen, sondern auch in Fällen, in denen die Griechen gewiß ὅ, τι gesetzt haben würden, das Fragpronomen im Neuen Testament gebraucht wird. Vergl. Winer Gramm., 7. Aufl. S. 158 f. Al. Buttmann, S. 216. Zum Gedankengehalt ist Kol. 3, 3 und Röm. 8, 17 zu vergleichen. Auch Gal. 4, 1. Festzuhalten ist, daß gesagt ist: Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden, aber nicht: wir werden etwas sein, was wir jetzt noch nicht sind; nicht das Sein, sondern das Erschienensein, Offenbarsein ist negiert (οὔπω). Gegen Haupt. Es gibt nur eine Gotteskindschaft; non dantur gradus υἱότητος (Calov). Aber diese hat ihre status oder Stationen, ihre Entfaltung und Entwickelung, Entwickelung des inneren Wesens eines Kindes Gottes und Entfaltung der mancherlei Rechte und Güter derselben. „Das Zukünftige ist angelegt und latitiert schon in dem Gegenwärtigen" (Düsterdieck). Augustin: quid est ergo, quod jam expectamus, si jam filii dei sumus? quid autem erimus aliud, quam filii dei? So sehr verschieden auch der künftige Zustand sein mag von dem gegenwärtigen und beide zu unterscheiden sind, so ist doch jener kein absolut Neues. Darauf weist das οὔπω ἐφανερώθη hin, das nur hervor- und heraustreten läßt an die Sichtbarkeit, was verborgen ist, und das ist das aus dem ἐσμέν gewordene ἐσόμεθα. Worin das nun besteht? **Wir wissen, daß, wenn es offenbar sein wird, wir Ihm ähnlich sein werden.** Mit οἴδαμεν ist ein gewisses Wissen bezeichnet, kein ungefähres (Jachmann), und zwar ein Wissen (die πληροφορία der Gläubigen, vergl. Hunnius, Calov), an dem nicht bloß die Apostel (Episcopius), sondern alle Christen partizipieren (Calvin), alle, von denen es heißt: τέκνα θεοῦ ἐσμέν. Das Objekt des Wissens ist: ὅτι ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα. Der Eintritt dieses Zukünftigen ist mit ἐὰν φανερωθῇ markiert. Da es nicht heißt: ὅταν, wird nicht sowohl die Zeitlichkeit (Sozin u. a.), sondern nur die Wirklichkeit der Sache gedacht. Vergl. zu 2, 28; cl. Joh. 12, 32; 14, 3; 16, 7. Treffend die Vulgata: cum apparuerit, da sie die im conjunct. aor. liegende Vorstellung des fut. exacti mit ausdrückt. Als Subjekt zu φανερωθῇ ergibt sich bei der unverkennbaren Beziehung auf ἐφανερώθη, τί ἐσόμεθα eben dieses. An Gott hat ernstlich kein Interpret gedacht, aber an Christus mehrere (Augustin, Beda, Calvin, Calov, Rothe u. a.). Das φανερουσθαι τί ἐσόμεθα fällt mit der Parusie Christi zusammen, und es ist sachlich sehr wohl möglich, hier an Christus zu denken (so auch Jelf). Allein φανεροῦν müßte dann hier auf Seine Erscheinung in der Herrlichkeit gedeutet werden, während V. 5 es von Seiner Erscheinung im Fleisch gesagt ist und mit dem Demonstrativum ἐκεῖνος bestimmt auf Ihn gewiesen wird, und in beiden unmittelbar aufeinanderfolgenden Sätzen hatte dasselbe Zeitwort verschiedene Subjekte. Man kann „die Möglichkeit jener Beziehung, deren Wirklichkeit" V. 5 vorliegt, hier zugeben, aber muß mit den meisten Er-

klärern behaupten, die Concinnität der Rede fordere hier zu φανερωθῇ dasselbe Subjekt, das ἐφανερώθη hat τί ἐσόμεθα, zumal dieses seine Auslegung in dem ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα hat; diese beiden beziehen sich aufeinander, wie die verschiedenen Formen des φανεροῦσθαι. Vortrefflich hat Oekumenius bemerkt: τὸ γὰρ νῦν ἄδηλον φανερὸν γενήσεται, ἐκείνου ἀποκαλυπτομένου· ὅμοιοι γὰρ αὐτῷ ἀναφανέντες τὸ τῆς υἱοθεσίας λαμπρὸν παραστήσομεν· οἱ γὰρ υἱοὶ πάντως ὅμοιοι τῷ πατρί. Ὅμοιος heißt ähnlich und nicht: gleich (Sander); es ist nicht = ἴσος. Von Christus sagt's Paulus Phil. 2, 6: τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, und Seine Feinde Joh. 5, 18: ἴσον τῷ θεῷ. Bei Lukas heißen υἱοὶ τοῦ θεοῦ wohl ἰσάγγελοι, aber nicht ἴσοι θεῷ. Man denke an den Streit über ὁμοούσιον und ὁμοιούσιον. Nun ist ὅμοιος ähnlich im Äußern, im Aussehen (ὁράσει Offenb. 4, 3; cl. 1, 13. 15; 9, 7. 10. 19), dann in der Art, Geltung (Joh. 8, 55; Offenb. 13, 4; 18, 18). Festzuhalten ist: „Die Kreatur wird niemals Schöpfer werden" (Luther I), und: «Non erimus idem, quod deus, sed similes erimus dei» (Luther Schol.). Daß unter αὐτῷ dem ganzen Zusammenhang nach Gott, und nicht Christus (Haupt, Rothe) zu verstehen ist, ist klar und fast allgemein anerkannt; daher treffend Bengel: deo, cujus sumus filii. Hat nun der Begriff der Gottähnlichkeit etwas Unbestimmtes, so fragt sich, ob der Kontext etwa nähere Bestimmungen an die Hand gibt. Wenn auch Huther mit Recht bemerkt, daß der Ausleger ihn nicht willkürlich beschränken dürfe, so ist damit doch der Versuch solcher nähern Bestimmung aus dem Kontext nicht überhaupt zu verwerfen. Abhängen wird viel von dem rechten Verständnis des hinzugefügten Satzes: **Weil wir Ihn sehen werden, so wie Er ist.** Der Anschluß mit ὅτι weist auf ein kausales Verhältnis von Gottähnlichkeit und Gottschauen. Das ist fast allgemein anerkannt. Daher ist es falsch, ὅτι = ἀλλὰ καί (Oekumen.), oder = ὅτε καί (Scholiast II), oder — et (Luther Schol.) zu fassen; denn so wird das innere Verhältnis beider gestört und geleugnet. Es bezeichnet aber ὅτι auch nicht den modus hujus transformationis (Lyra). Am nächsten liegt nun, das innere Verhältnis von Gottähnlichkeit und Gottschauen so zu fassen, daß die causa der Gottähnlichkeit in dem Gottschauen liegt: Wir werden Gott ähnlich sein, weil wir Ihn von Angesicht zu Angesicht schauen. Denn grammatisch und dialektisch wird man darauf gewiesen. Wir werden Ihm ähnlich sein, weil wir Ihn sehen werden, sagt der Apostel, und nicht: ὀψόμεθα αὐτὸν, ὅτι ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα (Düsterdieck). Die Gottähnlichkeit ist Ziel der Liebe Gottes, nicht das Gottschauen, welches nur jene vermittelt. Vergl. Joh. 17, 24. Wenn das γινώσκειν auf das Haben weist, so wirkt das Schauen Gottes auf das Sein, näher auf das Ihm ähnlich sein. Das innere Verhältnis beider wird daher verkehrt, wenn das ὅτι nur testimonium aut signum similitudinis (Carpzov) anfügen soll, nicht deren Ursach', oder wenn das Gottschauen die Wirkung sein soll, von welcher auf die Ursach', Gottähnlichkeit geschlossen werde (Calvin, Sozin, Episcopius, Rickli). Auch wird man kaum mit Huther aus der Gewißheit, daß wir Gott schauen werden, auf das Wissen (οἴδαμεν) schließen können, daß wir ihm gleich sein werden; da vielmehr in der Kindschaft, welche Thatsache ist, und dem Wort der Verheißung an die Kinder Gottes solch' Wissen gründet. — Das Schauen wird aber voll zu nehmen sein: ein wirkliches vollkommenes Anschauen im Auferstehungsleibe, nicht bloß ein rechtes Erkennen. Der Gläubige ist in dem σῶμα πνευματικόν (1 Kor. 15, 44) und schaut von Angesicht zu Angesicht (1 Kor. 13, 12); es ist maxime practica visio, summi boni αἴσθησις plenissima (J. Lange). Der Gegenstand des Schauens ist Gott, καθώς ἐστι, „wie Er nicht nur in einer Abbildung und dergl., sondern in Sich selbst und in Seinem Wesen ist, Seine vollkommene Majestät und Herrlichkeit" (Spener). Solch' Gottschauen ist nun ein realer Grund für Gottähnlichkeit nach Offenb. 22, 4. Daher Bengel: ex aspectu similitudo. Spener: Das Ansehen ist Ursach' der Gleichheit. So auch de Wette, Neander, Düsterdieck, Ebrard, Haupt. Die Anschauung Gottes muß auf den Anschauenden zurückwirken, indem sie ihn in das, was ihm Gegenstand der Anschauung ist, verklärt, ihn dem Angeschauten verähnlicht. So vollendet sich die Zusage, daß wir θείας κοινωνοὶ φύσεως (2 Petr. 1, 4) sein sollen. Wenn man nun auch nicht mit Ebrard an Gottes Lichtnatur, mit de Wette an Gottes δόξα, vielweniger noch mit S. Schmidt und Düsterdieck bloß an 2, 29: δίκαιός ἐστιν zu denken hat, sondern mit den Griechen (συμβασιλεύσομεν καὶ συνδοξασθήσομεν αὐτῷ) auch an das Miterben mit Christo, da 2, 28 (vergl. Röm. 8, 17; 2 Tim. 2, 12) darauf hindeutet, und man mit Luther sagen kann, daß wir Herren der Sünde, des Todes und des Teufels geworden sind: so geht doch offenbar ebenso Calov mit seinen dogmatischen Gedanken (ratione mentis sapientia,

ratione voluntatis sanctitate et justitia, ratione corporis immortalitate, ratione utriusque gloria et felicitate aeterna deo similes erimus) über das exegetische Maß hinaus, als auch diejenigen dem Text nicht gerecht werden, welche in der Aufklärung des Verstandes hangen bleiben, von welchen das Äußerste Oertel in seiner philosophischen Erklärung leistet: „Ich glaube, es sei hier bloß von der höhern Vervollkommnung der christlichen Religionserkenntnis die Rede und der Sinn folgender: Einst, nach mehreren Generationen und Jahrhunderten erst — wird die Menschheit zur vollkommenen Kenntnis des Plans Gottes und des Zwecks Jesu gelangen." — —

4. Die Kraft dieser Hoffnung. V. 3. **Und jeder, der diese Hoffnung auf Ihm hat, heiligt sich selbst.** Mit καί, das nicht = οὖν ist, knüpft Johannes den „die sittliche Wirkung der christlichen Hoffnung" (Huther) aussprechenden Satz an, der wohl eine Ermahnung dem Sinne nach enthält, sie aber in Form einer Thatsache, die er hinstellt, um so nachdrücklicher gibt, je entschiedener er andeutet, daß, wer sich nicht heiligt, jene Hoffnung dran gebe in Undankbarkeit. Der Apostel argumentiert von Gottes Gabe auf unsere Pflicht (Jelf). Denn πᾶς ὁ ἔχων ist omnis et solus, „jeder — und nur ein solcher; denn wie diese Hoffnung (V. 2) den Kindern Gottes eigentümlich und ausschließlich angehört, so haben auch nur diese die Kraft einer solchen Hoffnung (Röm. 8, 14 ff.; 23 ff.)" (Düsterdieck), und ἐπ' αὐτῷ i. e. θεῷ markiert den Stützpunkt (Huther) oder noch besser das reale Fundament dieser Hoffnung (J. Lange), den Grund und Boden, daraus sie hervorwächst, so daß S. Schmidt recht sagt: deus gignit spem. Grotius schwächt's ab: sicut deus eam spem vult concipi. Übrigens kommt ἐλπίζειν ἐπ' αὐτῷ (Gott) Röm. 15, 12 vor und ἐπὶ πλούτου ἀδηλότητι, ἀλλ' ἐν τῷ θεῷ 1 Tim. 6, 17, wenn auch ἔχειν ἐλπίδα ἐπί c. dat. sich nur hier findet, mit εἰς θεόν Apostelg. 24, 15. — Ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ist nicht gleich dem ὁ ἐλπίζων, da dieses nur den Akt der Hoffnung, jenes die Hoffnung als bleibendes Eigentum, einen festen Besitz bezeichnet, so daß der Akt des Hoffens ein ununterbrochener, dauernder ist. Deshalb ist nicht nötig noch richtig, ἔχειν mit festhalten, bewahren zu erklären (Benson, Spener), oder unter ἐλπίδα hier den Gegenstand der Hoffnung zu verstehen, das, was zu hoffen man objektiv berechtigt ist (Ebrard). Unter τὴν ἐλπίδα ταύτην hat man natürlich an das ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα zu denken. Das war V. 2 der Gegenstand und Inhalt des οἴδαμεν. Jetzt wird's mit ἔχειν τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ' αὐτῷ als Gegenstand strebenden Verlangens in Gottes Kraft markiert, um die reinigende Rückwirkung im irdischen Wandel hervorheben zu können. Das bloße ἐλπίζειν wäre inkongruent dem ἁγνίζειν ἑαυτόν, was bewirkt wird und werden soll. Zunächst ist freilich hier nur diese Hoffnung und Selbstheiligung verbunden (Hofmann, Schriftbeweis 2, 2. S. 345 f.), aber der Zustand des Hoffnunghabens und Teilhaftigkeit an dieser Hoffnung ist Voraussetzung für die Akte des sich Heiligens. Qui habet hanc spem et credit, se esse filium dei, et exspectat donec fides sua reveletur, is sine dubio ita accendetur spe illa, ut se purificet, nec involvat se sordibus carnis, sed carnem mortificabit (Luther). Die Selbstreinigung, mit der christlichen Hoffnung ndtwendig verbunden (de Wette), ist deren effectus (Hunnius). Die Hoffnung ist die Mutter der Heiligung, nicht umgekehrt, wie Grotius will. Auch ist die Heiligung nicht die Bedingung für Erfüllung dieser Hoffnung (Lücke und einige katholische Erklärer). Auch darf man nicht beide Anschauungen miteinander verbunden hier finden wollen (Schlichting, Episcop.). — Ἁγνίζειν kommt von ἁγνός = καθαρός (Suidas), טָהוֹר (4 Mos. 8, 21; 1 Mos. 7, 2; 8, 20; Ps. 12, 7), rein, lauter; im Neuen Testament von der Weisheit (Jak. 3, 17), den ein Gelübde Lösenden (Apostelg. 21, 24. 26; 24, 18), dem christlichen Wandel (1 Petr. 1, 22; Jak. 4, 8; 2 Kor. 6, 6; 1 Tim. 5, 22), den Keuschen (Tit. 2, 5; 1 Tim. 4, 12; 5, 2; 2 Kor. 11, 2). Also ἐλευθερία παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος (Phavorinus), ἡ τῶν ἁμαρτημάτων ἀποχή (Clemens Al.) ist gemeint. Demnach ist es der Gegensatz von unrein, und ἅγιος Gegensatz von profan, wenn auch dieses auf innere Unreinheit, jenes auf das äußere Profansein als Folge, als Zweites hinführt. Die Beziehung auf Gott, der δίκαιος ist, dem wir ähnlich werden sollen, nötigt ἁγνίζειν nicht auf castificare (Augustin) zu beschränken, sondern weiter zu fassen, wie καθαρίζειν (1, 7. 9). Hoc non tantum de illa turpitudine carnis intelligendum est, sed de omnibus passionibus animi vitiosis, ira, avaritia, invidia, odio, superbia, gloriae cupiditate etc. (Luther). Gegenstand des Heiligen ist mit ἑαυτόν bezeichnet, also die eigene Persönlichkeit, nicht nur Einzelnheiten oder das Leben umher, das äußerliche. Der Sache entsprechend sind die paulinische Mahnung 2 Kor. 7, 1 und die petrinische 2 Petr. 3, 13. 14. — Das

Präsens markiert nach Beza, Spener, Grotius u. a. die fortwährende Selbstreinigung, weil ja auch das göttliche Leben in uns noch fortwährend auf Unreines und Ungerechtes stößt und dies hinweggethan werden muß (Düsterdieck). Aber diese Selbstreinigung geht nicht in gleicher Weise von unserer Persönlichkeit aus, wie sie sich auf diese bezieht; es fehlt daher ein αὐτός neben dem ἑαυτόν. In dieser Hinsicht sagt treffend Augustin: quis nos castificat nisi deus? Sed deus te nolentem non castificat. Ergo quod adjungis voluntatem tuam deo, castificas te ipsum. Castificas te, non de te, sed de illo, qui venit, ut habitet in te. Tamen quia agis ibi aliquid voluntate, ideo et tibi aliquid tributum est. Kraft und Impuls und Initiative der Selbstreinigung liegt nicht im liberum arbitrium des Menschen, sondern in dem, auf welchem die Hoffnung sich gründet, die zur Selbstreinigung drängt. — **So wie jener heilig ist.** Ἐκεῖνος ist Christus nach dem konstanten Gebrauch neben αὐτός bei Johannes. Vergl. 2, 6. Während αὐτός nach dem Kontext auf Gott bezogen werden mußte, kann und muß ἐκεῖνος auf Christus, als das entferntere Subjekt, bezogen werden. Man kann nicht beidemale an Christus denken (Aretius, Estius, Calvin), noch beidemale an Gott (Lyra, Sozin u. a.). Christus ist Vorbild und gibt so die ausdrückliche Norm der Gottähnlichkeit. Wenn es bloß geheißen hätte: καθὼς ἐκεῖνος, so würde ein ἁγνίζειν zu supplieren sein. Das geht nicht; deshalb fügt der Apostel ἁγνός ἐστι hinzu; die Reinheit gehört Ihm wesentlich zu, Er ist schlechthin und ursprünglich heilig und gerecht „in der völligsten Harmonie mit der Urgerechtigkeit und Urreinheit des Vaters (5. 7; 2, 1)" (Düsterdieck). „Die ἁγνότης ist eine Christo inhärierende Eigenschaft" (Lücke, Jelf), und ἐστι, nicht: ἦν, weist auf den ununterbrochenen fortdauernden Zustand (Joh. 1, 18). Gesucht redet Haupt von dem Hauch zuchtvollen Wesens an dem Erhöheten. Es liegt gar kein Grund vor, καθώς mit quandoquidem zu erklären und aus Christi Reinheit ein zweites Motiv zur Selbstreinigung zu machen (Ebrard). Selbst die äußerlich unvermittelte Beziehung auf Christus ist dem spezifisch christlichen Denken durch Christi, des einigen und ewigen Mittlers, Stellung nahe genug gelegt, insbesondere der johanneischen Andeutung ein unumgängliches Bedürfnis; der unwandelbare Zustand Christi ist den Gläubigen vollendete Norm und nicht bloß äußerlich uns gegenüberstehendes Exempel, sondern lebendige Kraft. Vergl. 1, 1; 2, 1. 6; 3, 5. 7. 16.

**Dogmatische und ethische Grundgedanken.**

1. Die Kindschaft bei Gott ist eine Gabe der zuvorkommenden Liebe Gottes; das ist gegen Pelagius und alle pelagianischen Irrtümer festzuhalten. Die Keuschheit der Exegese fordert, über dieses Allgemeine hinaus dieser Stelle nichts entnehmen zu wollen, und weder mit Calvin die „Sophisten" mit derselben schlagen, welche die vorausgesehene künftige Würdigkeit derer setzen, welche Gott adoptiere, noch auch den Grundsatz der lutherischen Kirche hier finden: regeneratio praecedit fidem, während die reformierte Kirche an dem festhalte: fides praecedit regenerationem. Es ist einfach die zuvorkommende Liebe des Vaters als Ursach' unsrer Kindschaft ausgesagt, wie 4, 10.

2. Aber nicht bloß von Gott, sondern nur von Gott, von Gott ausschließlich geht alles göttliche und vor Ihm bestehende Leben aus. Auf Ihn, den Vater, dessen Wesen die Liebe ist, führt unser Glaubensleben zurück.

3. Das Christentum bringt nicht neue Kunde, sondern neues Leben, nicht neue Lehre, sondern neues Wesen, das aber parallel der natürlichen, leiblichen Geburt sein Wachstum, seine Entwickelung hat vom verborgenen, keimartigen Anfang zu herrlichster Vollendung.

4. Die Welt mit all' ihrer Herrlichkeit versteht nicht Gottes Reich und dieses Reiches Volk und Geschichte; hier liegt der Grund und Anfang aller Feindschaft wider die Gemeinde Jesu und christliche Gemeindeordnungen (Luk. 23, 34).

5. Das Erste aber, wozu der Welt geholfen werden muß, ist, daß Gott und das Göttliche erkannt werde. Die Gotteserkenntnis, welche freilich nur unter Einwirkungen und den Erweisungen Seiner Liebe erweckt wird, bedingt die Erkenntnis Seines Volkes und Reiches.

6. Die Kindschaft bei Gott hat eine Geschichte von ihrem ersten Anfang bis zur in Gottähnlichkeit vollendeten Verklärung, welche infolge vollkommener Anschauung sich vollzieht, indem das Schauen Gottes die Verklärung in Sein Bild bewirkt.

7. Was im Schauen Gottes sich einst vollendet, muß im Glauben hier begonnen werden, und die Verklärung in Gottes Bild setzt den Anfang in die auf Erden gewirkte Heiligung. Damit ist aber keineswegs die sanctificatio in die Kraft des Menschen gelegt. Denn einmal steht sie nicht vor der justificatio, wie die Römischen annehmen, und sodann ist sie ja nur Sache des aus Gott geborenen Menschen und geschieht nur durch die mit der Wieder-

geburt empfangene und zugeeignete Kraft, also wenn auch mit eigenen, doch nicht mit ursprünglich eigenen, sondern mit erst durch Gottes Gnade gegebenen und im Glauben angeeigneten Kräften, so daß Frank ganz richtig sagt: Kraft dessen, daß ein Mensch, dem in der Berufung die geistlichen Kräfte hiezu verliehen worden sind, nach der Gerechtigkeit Christi sich ausstreckt und sie zu eigen bekommt, vollzieht sich der prinzipielle sittliche Umschwung, der Anfang jener Linie, an deren Ende die ethische Wiederherstellung des Menschen gelegen ist.

### Homiletische Andeutungen.

Zweierlei Wunderbares: 1) die Liebe Gottes, die uns zu Kindern haben will, 2) die Verkehrtheit der Welt, die solchen Herrn nicht erkennt. — Wunderst du dich mehr über Gottes liebendes Verhalten zur Welt, oder über der Welt häßliches Verhalten gegen Gott und Seine Kinder? Ist dir es seltsamer, daß Gott dich als Kind behandelt, als daß die Welt dich nicht versteht noch mag? — Findest du's nicht natürlicher und begreiflicher, daß die Welt wider dich ist, als daß Gott für dich ist? — Siehe zu, daß du dich durch alle Liebesbeweise Gottes hindurchliesest bis zu dem der Kindschaft bei Ihm, und durch alle Feindseligkeit der Welt bis zur Erkenntnis ihres Unverstandes und ihrer Unwissenheit! Nur wer jenes thut, wird dieses können. — Gedenke an deine eigene und deiner Kinder Kindschaft bei Gott und siehe bei jedem auch dir widrigen Menschen zu, ob er nicht eben so gut wie du, oder am Ende mit mehr Recht, ein Kind Gottes ist. Das ist für eigene Zucht, für Erziehung seiner Kinder, für Verkehr unter und mit den Menschen von großer Wichtigkeit und Gewinn. — Hoffe auf die Zukunft, wolle aber nicht ernten dereinst, ohne jetzt zu säen; wer jenseits Gott schauen und Ihm ähnlich werden will und soll, der muß hier anfangen, in Selbstanstrengung sich zu reinigen. — Deine Kindschaft ruht auf Gottes ewiger Liebe, reicht bis in Gottes ewige Seligkeit, aber in der zeitlichen Gegenwart und der gegenwärtigen Vergänglichkeit kann sie verloren, muß sie bewahrt werden, durch alle Weichlichkeit des eigenen Fleisches wie durch alle Feindschaft der Welt hindurch. — Glücklich ist der zu preisen, dessen Freude aus der dankbaren Liebe zu Gott, und dessen Leid aus der häßlichen Art der Welt herkommt; wehe aber dem, dessen Freude von unten her, dessen Leid aber von oben her stammt, der der Welt Freund und Gottes Feind ist, weil er Sein Kind nicht sein mag. — Friede mit Gott, Kampf mit der Welt ist eine heilsame Grundlage für den Wechsel von Freude und Leid in deinem Leben. — Die Bedeutung der Kindschaft bei Gott: 1) deren Ursprung — in Gottes Liebe, 2) deren Gegensatz — in der unverständigen Welt, 3) deren Hoffnung — selige Gottähnlichkeit, 4) deren Kraft — Eifer der Selbstreinigung. — Lebensfragen und Antworten zum Leben: 1) Wer ist für dich? Gott mit Seiner ewigen Liebe. 2) Wer ist wider dich? die Welt mit ihrer Kurzsichtigkeit. 3) Woher? von Gott. 4) Wohin? in Gottes Herrlichkeit. 5) Wie? in Heiligungsarbeit.

Augustin: Das ganze Leben eines Christen ist ein heiliges Verlangen. Wonach man verlangt, das sieht man noch nicht; aber durch das Verlangen erweiterst du dich, daß, wenn es sichtbar wird, du damit erfüllt werden kannst. — Luther: Wenn Gott mit uns abrechnen will, so ist Er uns nichts schuldig als die Hölle; so Er uns aber den Himmel gibt, so ist's Gnade. — Starke: Ohne Reinigung kann keine Hoffnung der künftigen Herrlichkeit bestehen. Der Unreinen Hoffnung ist Vermessenheit, Frechheit und Verwegenheit. — Unser Christentum ist nicht sowohl ein Reinsein, als ein stetiges sich Reinigen. — Die Gläubigen reinigen nicht nur etwas an sich, sondern sich selbst, ganz und gar, Leib und Seele. Das Hauptwerk liegt an dem Inwendigen und der Seele. — O schändlicher Mißbrauch des Evangelii! immer auf Christum und Sein Verdienst sich berufen, und doch nimmer Seinem Exempel folgen. — Daniel: Wer hat den besten Adel, Christ? Wer da aus Gott geboren ist. Wer ist der meist geehrte Mann? Wen Gott in Gnaden schauet an. — Ein Missionar (Ziegenbalg) in Indien übersetzt das Neue Testament. Ein Eingeborner hilft ihm. Bei diesem Spruch übersetzt der Hindujüngling: Daß wir ihm die Füße küssen dürfen. Der Missionar fragt: Warum so? Der Indier: Ein Kind! das ist zu viel! zu hoch! — das war noch in keines Heiden Herz gekommen. — Steinhofer: Ein Kind Gottes ist für die Welt immer ein Rätsel. — Heubner: Kinder Gottes tragen das Bild, die Herrlichkeit des Vaters an sich, genießen Seine ganze Vaterliebe, sollen besitzen, was Er besitzt. Das gönnt Gott uns, den Abgefallenen, den früheren Feinden. Es wird jedem angeboten, ein solches Kind zu werden. — Die Christen hätten sich wirklich Gottes Kinder genannt? Das wäre zum Erbarmen, wenn sie sich selbst so titulierten, gleichsam sich selbst in den göttlichen Adel erheben wollten, schlimmer, als wenn ein Narr sich anmaßt, Baron oder Graf zu heißen. Wir sollen von Gott und von den himmlischen Kindern Gottes so genannt werden; in der Bibel ist Name und Sache eins, leere Titel kennt die Bibel nicht. — Der Christ ist still, ruhig, getrost bei aller Nichtanerkennung, die er von der Welt erfährt; das befremdet ihn nicht, stört ihn nicht; die Verkennung der Welt kann ihm nichts nehmen. — Christen sind Fürstenkinder, die im fremden Lande, wie zur Prüfung, in geringem Gewande inkognito herumgehen müssen, ehe sie ihr Reich einnehmen. — Die Verheißungen des Christentums sind überschwänglich: nicht den Seligen, Vollendeten, nicht den Engeln, sondern Gott selbst sollen sie ähnlich sein; welcher Mensch hätte ohne Offenbarung diese kühne Hoffnung gefaßt? Das Abbild ist freilich nie das Urbild, aber doch sprechende Ähnlichkeit. — Heiligung ist zwar nicht Erwerberin der Seligkeit (diese ist Gnadengeschenk), aber Bewahrerin. Die Reinigung geht tagtäglich fort; wir werden oft befleckt. — Ebrard: Sich nicht reinigen, heißt

zu Gott sagen: Mir gilt das Freiwerden von Sünde nicht als Kleinod." — Besser: Sagt schon David als ein Christ vor Christo: „Ich bin vor vielen wie ein Wunder" (Ps. 71, 7), vielmehr sind die Christen nach Christo die rechten Wunderkinder. — Aufs tiefste ist gerade Johannes davon durchdrungen, daß es nur Ein Leben gibt, welches die Kinder Gottes haben in Zeit und Ewigkeit, und ihm ist keine künftige Seligkeit bewußt, die nicht wie die Rose in der Knospe schon im Glauben enthalten wäre. — Wie das Auge kein Stäubchen leiden kann, es thränt so lange, bis es wieder rein ist: so leidet auch das auf jene Herrlichkeit hinausschauende Hoffnungsauge des Christen durchaus keinen Weltstaub, und fliegt welcher hinein, so zuckt es mit zartestem Gemerk und der Herr gibt Bußthränen, die den Staub hinauswaschen. — Tholuck: Wie selig das Los eines gläubigen Jüngers des Heilandes ist. 1) Wie selig ein solcher Jünger schon jetzt ist. In der Menschheit, eine Familie Gottes?! Sehet, wie sie sich lieb haben! — 2) Wie selig er einst sein wird. Unser Luther sagt, „daß der Glaube dem Menschen ein trotziges Herz gebe gegen Gott und gegen alle Kreatur." Der Mittelpunkt aller Hoffnung Röm. 2, 7. 10. 3) Wozu ihn jener Glaube und diese Hoffnung antreibt. Daß wir Ihn wiedersehen werden. Ihn sehen und Ihm gleich sein, Freiheit von Sünde und Irrtum, ist ein und dasselbige. Jene Ähnlichkeit — wird nicht ohne dein eigenes Wollen dir zu Teil. — Genzken (Taufrede): Welche Gabe! welche Aufgabe! welch seliges Ziel auch für dieses Kind. — Wiedebandt: Wir müssen nicht bloß die Forderungen des Christentums, sondern auch die Gaben ansehen, wollen wir nicht scheu werden. Gott säet erst, ehe Er ernten will. — Die Hoffnung ist eine Pflanze, an der die Frucht des Heiligungstriebes sich befindet.

## 3. Der Weg der Kinder Gottes geht durch das Gesetz Gottes.

### Kap. 3, 4—10a.

4 Jeder, der die Sünde thut, thut auch die Ungesetzlichkeit, und die[1]) Sünde ist die
5 Ungesetzlichkeit. *Und ihr wisset[2]), daß Jener offenbar ward, damit Er unsere[3]) Sünden
6 wegnehme, und Sünde ist in Ihm nicht. *Jeder, der in Ihm bleibt, sündigt nicht; jeder,
7 der sündigt, hat Ihn nicht gesehen, noch Ihn erkannt. *Kindlein[4]), niemand verführe
8 euch! Wer die Gerechtigkeit thut, ist gerecht, sowie Jener gerecht ist. *Wer die Sünde
thut, ist vom Teufel, weil von Anfang der Teufel sündigt. Dazu ward der Sohn Gottes
9 offenbar, damit Er zerstöre die Werke des Teufels. *Jeder, der aus Gott geboren ist,
thut nicht Sünde, weil Sein Same in ihm bleibt, und kann nicht sündigen, weil er aus
10 Gott geboren ist. *Daran sind offenbar die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels.

### Exegetische Erläuterungen.

1. Zusammenhang. Hat der Apostel die Herrlichkeit der Kindschaft bis zu der Kraft verfolgt, welche ihr die Hoffnung auf Gott verleiht, um an der Selbstreinigung zu arbeiten, so schließt nun an V. 3 der 4. V. mit einem allgemeineren Gegensatz an, welcher in gewohnter Weise einen Fortschritt enthält. Dem Positiven: Wer diese Hoffnung hat, der reinigt sich selbst, stellt er das negative Widerspiel entgegen: Wer die Sünde thut, thut die Ungesetzlichkeit. Hier nimmt er nicht den Subjektsbegriff (wer diese Hoffnung hat) negierend auf, sondern den Prädikatsbegriff (der reinigt sich selbst): Wer Sünde thut. Mit dem nun angefügten Prädikatsbegriff leugnet er zwar auch folgeweise, daß Solcher Kind und Erbe Gottes sei, fügt aber ein neues Moment bei: der verletzt nicht bloß sich selbst und sein Teil, sondern auch Gottes Gesetz und Ordnung, und weist zugleich auf den Grundgedanken 2, 29 zurück, indem jedes Thun der Sünde der im Gesetze (V. 4) und in Christo (V. 5. 7) offenbarten Gerechtigkeit Gottes widerspricht und vielmehr Kinder des Teufels notiert (V. 8. 10), als Kinder Gottes, die in Christo bleibend Gerechtigkeit und nicht Sünde thun (V. 6. 9. 10). —

2. Das Wesen der Sünde. V. 4. —

[1]) V. 4: ἡ ἁμαρτία. Der Artikel ist sehr gut bezeugt, wie syntaktisch gefordert. Vor ἡ ἀνομία steht im Sinait. ein καί, das mit Punkten notiert ist; wahrscheinlich ist's aus der ersten Hälfte des Satzes herübergenommen worden.

[2]) V. 5: οἴδατε bei A. B. C. K. L. P., Vulg. und latein. Versionen. — οἴδαμεν bei Cod. Sinait. und einigen Versionen. Den Sinn berührt die Verschiedenheit der Lesarten nicht.

[3]) V. 5: ἡμῶν fehlt zwar A. B. P., Vulg. u. a. Aber Cod. Sinait. C. K. L. haben's.

[4]) V. 7: παιδία A. C. P. τεκνία Cod Sinait. B. K. L.

**Jeder, der die Sünde thut, thut auch die Ungesetzlichkeit.** „Es liegt dem Apostel daran, die Wahrheit des Gedankens als eine ausnahmslose zu markieren" (Huther). Hier handelt sich's um den Begriff der ἁμαρτία zunächst. Nach Suidas von μάρπτω fassen, ergreifen, also = Verfehlen des Ziels (Ilias XXIII, 62; VIII, 302. 311); dann sittliche Verfehlung. Oekumen.: ἀποτυχεῖν σκοποῦ, ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἀπόπτωσις, dagegen ἀνομία = ἡ περὶ τὸν θετὸν νόμον πλημμέλεια (πλήν-μέλος, gegen die Melodie, falscher Ton, Fehler). Die ἁμαρτία ist natürlich ebenso ein Widerspruch gegen die göttliche Gerechtigkeit (ἀδικία), wie eine Abweichung vom göttlichen Gesetz, eine Verletzung desselben (ἀνομία), und diese ἡ ἀνομία ist hier nicht etwa Nichtgesetzlichkeit, wie ἄνομος 1 Kor. 9, 21 einer ist, der ein Gesetz nicht hat, sondern bezeichnet die dem Gesetz entgegenstehende Widrigkeit. Zu ἁμαρτία ist ebensowenig als zu ἀνομία ein diese Begriffe beschränkender Zusatz hinzugefügt, oder aus dem Kontext eine Beschränkung hinzuzufügen. Zwar faßt der Artikel die Sünde bestimmt in ihrer Verfehlung gegen Gott, wie die ἀνομία in ihrem Widerspruch gegen das göttliche Gesetz, und hebt die unbestimmte Allgemeinheit auf, aber innerhalb dieses Gebiets, des sittlich-religiösen, ist keine Beschränkung zulässig. Doch ist darauf nicht so großes Gewicht zu legen, da V. 9 ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖν, also ohne Artikel steht, wie auch ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν und ἁμαρτάνειν (V. 4. 6. 8. 9) promiscue gebraucht wird, so daß auch auf ποιεῖν kein zu großes Gewicht gelegt werden darf. Dazu kommt nun, daß καί vor τὴν ἀνομίαν „die Vorstellung markiert, daß das Thun der ἁμαρτία eben als solches zugleich das Thun der ἀνομία ist" (Düsterdieck). Erasmus: quisquis committit peccatum, idem committit iniquitatem. Man darf καί weder kausal fassen, noch zu einem „ja" (mit Brückner) umsetzen. Doch ist mit Ebrard darauf zu halten, daß der vollere Begriff ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν am Anfang die andern ποιεῖν ἁμαρτίαν, ἁμαρτάνειν mitbestimmt und der Gegensatz von ἁγνίζειν ἑαυτόν mitwirkt; es ist nicht an übereiltes Sündigen, in Schwachheit, zu denken; es ist, wenn auch eine einzelne, eine gewollte That gemeint. Demgemäß sind Erklärungen abzuweisen, wie: es sei bei ἁμαρτία an peccatum mortale (Estius und die Katholischen), oder an schwere, unbereuete Sünde (Luther u. a.) zu denken, oder es sei = ποιεῖν τὴν ἁμ. = peccare contumaciter (Aretius), contra conscientiam et impoenitenter (Rosenmüller), oder peccato operam dare (Beza), peccare scientem et volentem (S. Schmidt, Spener), oder es bezeichne die aktuelle sittliche Lebensrichtung (Brückner). Auch ist es nicht zulässig, eine Steigerung des Begriffs ἁμαρτία in ἀνομία anzunehmen (Baumgarten-Crusius, Bengel), oder daß ἀνομία eigentliche Verbrechen, Laster und dergl. einschließe, als sei ἁμαρτία Prinzip und Quell der ἀνομία (de Wette). Die Umschreibungen von ποιεῖν ἀνομίαν: deum offendere (Grotius), religioni adversari (Carpzov), schwächen unrichtig ab. Obwohl beide Begriffe unterschieden sind, sind sie doch einander gleich gesetzt. Wir haben's hier mit einer allgemeinen Sentenz zu thun: Wer Sünde, welcher Art sie auch sei, thut, der thut auch die Widergesetzlichkeit, verletzt göttliche Ordnung und Norm. Es ist nicht gegen Antinomisten gesagt, sondern gegen solche, die es nicht ernst mit der Sünde nehmen; gerade mit dem Begriff der ἀνομία wird der Begriff der Sünde verschärft. — **Und die Sünde ist die Ungesetzlichkeit.** Namentlich wird ἁμαρτία in demselben Sinne zu nehmen sein, wie eben zuvor, und zwar in derselben Allgemeinheit. Es ist also nicht das erstemal sündiges Handeln, und nun hier Verschuldung gegen Gott (Köstlin). Der Artikel läßt auch nicht zu, ἁμαρτία als Prädikat des Subjekts ἀνομία zu nehmen, wie Joh. 1, 1: θεὸς ἦν ὁ λόγος (Köstlin). Auch die ἀνομία ist hier, wie zuvor, zu nehmen, in derselben Allgemeinheit. Unter dem νόμος ist nicht bloß das mosaische, alttestamentliche Gesetz, sondern auch das neutestamentliche, in Christo wie durch Ihn, im auslegenden Wort und darstellenden Leben (2, 7; 4, 21; 5, 3; vergl. Matth. 5, 17—19) gegeben, auch das dem Menschen ins Herz geschriebene, worauf er selbst angelegt ist, zu verstehen (so Haupt, Zelf); es umfaßt den ganzen Komplex der göttlichen ἐντολαί, „deren höchstes die Liebe ist" (Lechler, das apostol. und das nachapostol. Zeitalter 1885. S. 461). Der Satz enthält daher nicht sowohl eine Definition (Sander), als das Wesen der Sünde, und zwar von der Seite, wo ihr absoluter Gegensatz zu jeder göttlichen Gemeinschaft am unbedingtesten hervortritt (Brückner); „den Gegensatz zwischen dem Wesen des Gläubigen, der ein τέκνον θεοῦ ist und ὅμοιος θεῷ sein wird, und der ἁμαρτία konnte der Apostel nicht schärfer ausdrücken, als daß er die ἁμαρτία für der ἀνομία erklärte" (Huther), oder wer widergöttlich lebt, der hebt die göttliche Lebensordnung auf, der er als Christ zugehört (Hofmann). Daher entstellt Hilgenfeld den Gedanken, wenn er erklärt: nicht ein jeder, der von den Ceremonialgesetzen

abweicht, sondern erst der Sünder fällt unter die Kategorie der *ἀνομία*. Auch Calvin geht weit über den Inhalt hinaus, wenn er die Summe des Gedankens nennt: das Leben derer, die sich der Sünde ergeben, sei Gott verhaßt und könne nicht von Gott ertragen werden. — Daß der Apostel den Satz mit *καί* anfügt, und nicht mit *ὅτι*, hat seinen Grund darin, daß er demselben eine selbständige Stellung geben will. Man kann nicht mit Bengel das *καί* mit imo erklären, als sei zuvor nur conjuncta ratio peccati et iniquitatis, jetzt eadem; die Identität liegt dem ersten Satze schon zu Grunde. —

3. Hilfe wider die Sünde. V. 5. 6. **Und ihr wisset, daß Jener offenbar ward, damit Er unsere Sünde wegnehme.** Mit Berufung auf ihr eigenes Bewußtsein, wie 2, 12 bis 14. 20. 27, weist nun der Apostel auf den Herrn und sagt von Ihm zweierlei: Erstens der Zweck Seines Erscheinens ist Erlösung von den Sünden. *Ἐκεῖνος* ist Christus, wie V. 3. Ganz unhaltbar ist es, das Evangelium zu verstehen (Sozin, Episcopius, Grotius), von dem man doch nicht sagen kann, daß es *τὰς ἁμαρτίας αἴρει*, oder daß solches dessen Zweck und Aufgabe sei. Mit *ἐφανερώθη* ist auf Christi Erscheinung im Fleisch gewiesen, wie der Kontext fordert. Vergl. 1, 2. Markiert ist das frühere Verborgensein Christi im Himmel (Huther). Dessen Zweck ist *ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἄρῃ*. Die Lesart *ἡμῶν* ist gar nicht schlecht bezeugt, und verschärft die Anrufung der eigenen Erfahrung, ohne die Sündenvergebung der Tendenz nach nur auf die zu beschränken, welche „wirklich im Glauben den heilsamen Zweck der Menschwerdung des Sohnes Gottes an sich vollziehen lassen" (Düsterdieck), und die Universalität der göttlichen Heilsabsicht (2, 2) zurückzustellen, vielmehr wird das Parakletische, um das es sich doch im Grunde handelt (V. 3), stärker; wenigstens liegt in dem *οἴδατε* nicht Grund genug vor, um das Doktrinelle hier besonders indiziert zu finden. Man hat auch gar nicht nötig, *ἡμῶν* auf alle Menschen auszudehnen (Spener). „Die Pluralform *τὰς ἁμαρτίας* macht die Vorstellung ungleich anschaulicher und kräftiger, als wenn, wie V. 4, *τὴν ἁμαρτίαν* geschrieben wäre; Johannes faßt nicht die Sünde in ihrem allgemeinen Begriffe, sondern alle Gestalten derselben an" (Düsterdieck). Unrichtig ist es, peccati reatum, dominium, poenam (J. Lange u. a.) zu erklären: es heißt: die Sünden selbst. Das hier, wie Joh. 1, 29, mit *ἁμαρτία* verbundene *αἴρειν* heißt bei Johannes (11, 48; 15, 2; 17, 15; 19, 31. 38) auferre; wegtragen, wegnehmen. Joh. 1, 29 liegt in dem *ἀμνός*, dem Begriff des Opferlamms, was 1 Petr. 2, 24 mit Bezug auf Esai. 53, 4 ff. im Verbo *ἀναφέρειν* ausgesprochen ist: büßend, stellvertretend, sterbend und versöhnend auf sich nehmen, *αἴρειν* aber weist auf das heiligende Wegnehmen; so ist Joh. 1, 29 beides verbunden, während Petrus die eine, erste, Johannes hier die andere, zweite, Wirksamkeit des Herrn, jener die Versöhnung, dieser die Erlösungsthätigkeit notiert. Johannes, der 2, 2 jene bespricht, hebt hier diese hervor, leugnet also keine, reißt aber auch beide nicht aus einander, als ob jene ohne diese Folge, diese ohne jene Ursache wäre (1, 7; 4, 9. 10; 5, 6). Aber der Kontext veranlaßt mit seinem ethischen Gehalt, sich vor der Sünde zu hüten, sie zu lassen, den Hinweis darauf, daß Christus gekommen sei, die Sünde wegzuschaffen, von uns zu nehmen; welcher Christ will denn Christi Vornehmen hindern oder zu nichte machen! Richtig demnach Oekumen., Christus sei gekommen *ἐπ' ἀναιρέσει τῆς ἁμαρτίας*, so auch Luther, Calvin, Neander, Ebrard, Düsterdieck, Huther, Haupt, Jelf u. a. Wenn Beda bemerkt: tollit peccata et dimittendo, quae facta sunt, et adjuvando, ne fiant, et perducendo ad vitam, ubi fieri omnino non possunt, so ist das an sich richtig, geht aber weit über das Maß dessen, was unsere Stelle enthält, hinaus. Eben das gilt von denen, welche jene beiden Beziehungen hier mit einander verbinden, wie Spener, Bengel (erklärt zwar tolleret, verweist aber auf seine Erklärung zu Joh. 1, 29: primum a mundo in se recepit, deinde a se ipso devolvit peccati sarcinam), Lücke (in der 1. Ausgabe), Sander, Besser. Lücke (in den späteren Ausgaben), de Wette, Rothe u. a. nehmen *αἴρειν* = tragen; falsch! — Zweitens: Er ist sündlos. **Und Sünde ist in Ihm nicht.** Durch *καί* wird dieser Satz dem vorigen koordiniert. Oekumen. irrt mit seinem *καὶ ἀντὶ τοῦ διότι* wie mit der Umschreibung: *καθ' ὅτι ἀμέτοχος ἦν ἁμαρτίας*. Auch Augustin: in quo non est peccatum, ipse venit auferre peccatum; nam si esset et in illo peccatum, auferendum esset illi, non ipse auferret. So a Lapide: ideo Christus potens fuit tollere peccatum, quia carebat omni peccato, imo potestate peccandi. Ebenso Sander, Neander, Haupt, Jelf u. a. Auch *ἐστι* ist festzuhalten, nicht = *ἦν* zu nehmen (Oekumenius, Grotius: peccatum in eo non erat, nempe, cum vitam mortalem ageret, u. a.); es handelt sich wie V. 3 um „die Beschaffenheit Christi in ihrem ewigen Bestande (ähnlich Jelf)." Deshalb ist nicht mit Winer (Gr. 7. Aufl. S. 251)

zu sagen, die Unsündlichkeit Christi sei als eine im Glauben noch gegenwärtige betrachtet. Mit ἐν αὐτῷ, das seine Beziehung stets im Kontexte hat, ist der im ἐκεῖνος gemeinte Christus zu denken, und zwar Er selbst, Seiner Person nach, nicht, wie Calvin meint, totum corpus, die Gemeinde, oder als sei ἐν κοινωνίᾳ μετ' αὐτοῦ zu erklären. So ist mit dem dem vorigen koordinierten Satze: und in Ihm ist Sünde nicht — die Grundlage für das Folgende gegeben, indem nicht als Beispiel oder Vorbild, sondern als Lebenskraft, Lebenselement der Sündlose, Reine, Gerechte notiert ist, worin der Christ zu sein und zu bleiben hat. — Die unmittelbare Folge (V. 6): **Jeder, der in Ihm bleibt, sündigt nicht.** Festzuhalten ist der volle Begriff von μένειν ἐν αὐτῷ in Ihm sein und bleiben, aus Ihm und Seinem Leben sich nähren (1, 3. 6; 2, 5. 6. 23 f. 27 f.), und nicht mit credere in Christum zu vertauschen, oder gar mit Christi discipulum esse abzuschwächen (Semler u. a.); auch ἁμαρτάνειν ist nicht = persistere in peccato (Luther), sinere regnare peccatum (Hunnius), sceleratum esse (Cappellus), peccata mortalia commitere (Katholische) zu fassen und so zu verschärfen. Der Apostel stellt „das Bleiben in Christo und das Sündigen als unvereinbare Gegensätze hin; doch ist seine Meinung nicht die, daß der gläubige Christ überall nicht mehr sündige, oder daß, wer noch sündigt, auch noch nicht in Christo sei (1, 8—10; 2, 1 f.; 3, 3)" (Huther). „Johannes hat es hier mit realen Zuständen zu thun und will uns die Kennzeichen anführen, woran man erkennen könne, ob einer den Herrn liebe oder nicht, Kind Gottes sei oder vom Argen" (Sander). Daher ist es bedenklich, mit de Wette, Lücke, Düsterdieck sich auf die ideale Anschauungsweise des Apostels zu berufen; man verkennt die Thatsache, daß der Christ trotzdem, daß er noch sündigt, doch von der Sünde frei ist, mit ihr thatsächlich gebrochen hat und in seinem eigentlichsten christlichen, innersten Wesen im entschiedenen Gegensatze zu ihr steht, so daß nicht die Sünde, sondern vielmehr der Gegensatz gegen sie (als etwas seinem Wesen Fremdes) seine Lebensführung bestimmt, ganz wie auch Paulus sagt (Röm. 7, 17): νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτό, ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία. Augustin: etsi infirmitate labitur, peccato tamen non consentit, quia potius gemendo luctatur. Derselbe: in quantum in ipso manet, in tantum non peccat. Trefflich Besser: Ein Christ thut nicht die Sünde, sondern er leidet sie vergl. Jelf. — **Jeder, der sündigt, hat Ihn nicht gesehen, noch Ihn erkannt.** Nach gewohnter Weise wendet Johannes den Gedanken und führt ihn durch den Gegensatz weiter. Das Verbum ἁμαρτάνειν ist, wie eben zuvor zu nehmen: aktuell sündigen, sei's in Wort, Werk oder Sinnen des Herzens. Von solchem sagt er nun ganz allgemein οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν. Zunächst ist im Unterschiede von dem adjungierenden οὔτε, οὐδέ als disjungierend festzuhalten (Winer Gr., 7. Aufl. S. 454); wenn auch damit nicht entschieden wird, ob das ὁρᾶν oder das γινώσκειν stärker, bedeutender ist, wird doch der Unterschied beider Verba notiert. Das Pronomen αὐτὸν nötigt, bei beiden Verben an die Person Christi zu denken. Gegenstand des ὁρᾶν ist also nicht der Satz: ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν, und des γινώσκειν der: ἐφανερώθη, ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ, um die Einsicht in den Zweck der ganzen Erlösungsthätigkeit Christi zu bezeichnen (Rickli, Neander). Ὁρᾶν, sehen, sinnlich (1, 1. 3; 4, 20; Joh. 1, 18; 6, 36. 46; 8, 57; 9, 37; 15, 24), geistig (3 Joh. 11; Joh. 3, 11. 32; 6, 46; 8, 38; 14, 7. 9), und zwar unmittelbar, wie wenn's von Christo im Himmel gesagt ist, oder mittelbar, wenn es von den Gläubigen in Folge der Erleuchtung gilt, bezeichnet also hier das Schauen Christi, „wenn uns das unmittelbare Bewußtsein von der Herrlichkeit Christi aufgegangen ist, so daß das Auge unseres Geistes Ihn als den, der Er ist, in der Totalität Seines Wesens erblickt" (Huther); γινώσκειν ist erkennen, infolge forschender Betrachtung Seines Wortes, Seines Lebens, der Geschichte Seines Reiches, oder der eignen Erfahrungen im Leben um uns her und in uns selber, und bezeichnet hier das so vermittelte „richtige Verständnis von Ihm, so daß wir uns wie Seines Wesens, so auch Seiner Beziehung zu uns klar bewußt geworden sind" (Huther). Damit ist schon darauf gewiesen, daß bei jenem, der geistigen Intuition, Kontemplation, die bewirkende Thätigkeit mehr auf Seiten des Objekts ist, das sich dem Auge des Geistes darstellt, bei diesem, der mehr durch Reflexion auf dem Wege der Dialektik und Forschung gewonnenen Erkenntnis, die bewirkende Thätigkeit mehr auf Seiten des Subjekts ist, das dasselbe zum Gegenstand der Betrachtung macht (Sander, Huther, Haupt, Jelf, der für ὁρᾶν mehr das Instinktive notiert). Daraus ergibt sich, daß ἑώρακεν nicht etwas Geringeres, und οὐδέ = noch viel weniger (Semler), noch etwas Höheres als ἔγνωκεν und οὐδέ = und nicht einmal ist (Sozin, Neander, Erdmann, der für γινώσκειν das intuitu notiert); es handelt sich gar nicht um einen Gradunter-

schied oder darum, daß das Erkennen das Resultat des Sehens ist (Rothe). Obwohl bei aller Verschiedenheit beide doch Gemeinsames haben, wird man doch nicht um dieses willen jene übersehen oder gering anschlagen und mit Düsterdieck sagen dürfen, beide Begriffe seien im wesentlichen gleich und ἔγνωκεν sei nur beigefügt, um die geistige Bedeutung von ἑώρακεν zu markieren. Freilich, das geht nicht, mit Lücke ὁρᾷν auf die historische Kunde, trotz welcher man recht wohl sündigen kann, γινώσκειν auf die Überzeugung zu deuten. Parallel ist dieser Verbindung von πιστεύειν und γινώσκειν (4, 16; Joh. 6, 69), so daß ὁρᾷν mit πιστεύειν zu kombinieren sein dürfte, aber doch der Unterschied des πιστεύειν (= ὁρᾷν) von γινώσκειν aufrecht zu halten bleibt. Ganz verflacht ist der Gehalt der Begriffe bei Grotius: neque de Christo sic cogitat, ut oportet, neque facto ostendit, se scire, quanti sit habenda Christi voluntas. — Die Perfekta, ἑώρακεν, ἔγνωκεν, sind festzuhalten; sie weisen in die Vergangenheit, wo der Anfang des Schauens und Erkennens gemacht ist, aber so, daß das in der Vergangenheit Begonnene noch gegenwärtig fortwirkt und fortdauert, worauf namentlich Erasmus (cognitum habet), Lücke, Brückner, Düsterdieck, Huther aufmerksam machen. Durchaus ungerechtfertigt ist's, das Perfekt wie ein Präsens zu fassen (Didymus: non videt eum; Beda, Grotius, Estius, der das Perfekt hebräisch für das Präsens nimmt). Der Gedanke des Johannes ist daher von Augustin getroffen, welcher sagt: omnis qui peccat, non vidit eum neque cognovit eum, non credit iste qui peccat, wo richtig das non credere als gegenwärtiges Resultat aus non vidisse neque cognovisse erkannt ist. Jede Sünde — bei unvermindertem Gnadenstand unmöglich — bezeichnet eine vorangegangene Verminderung des geistlichen Lebens. Daher Bengel sehr gut: in ipso peccati momento talis fit, ac si eum nullo viderit modo. Instruktiv ist die Erinnerung an 2, 19 (J. Lange, Sander), und die Vergleichung mit Matth. 7, 23: οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς (nämlich als die Meinen). Es ist, wie die Alten richtig bemerken, von einer efficax scientia (Didymus), einer affectiva et dilectiva (Estius) die Rede, wenn auch Lyra mit seiner fides formata caritate ebenso zu weit geht, wie Ebrard mit seinem liebenden Erkennen, oder G. S. Lange mit seinem γινώσκειν = amare. —

4. Der Ausgang. V. 7. 8. 9. **Kindlein, niemand verführe euch!** Die eindringliche Anrede, an der die Variante παιδία oder τεκνία nichts ändert, leitet eine Mahnung ein, gegenüber der klar erkannten, Verderben drohenden Gefahr, wenn nicht die Hilfe in dem herrlichen Herrn und Heiland benutzt wird. Von dem ἑαυτοὺς πλανῶμεν redet Johannes 1, 8. Hier hat er es nicht mit Selbsttäuschung, sondern wo es sich „um thatkräftige, auch nach außen hin sich bewährende Erweisung des Lebens aus Gott handelt" (Düsterdieck), mit der Täuschung, Verführung von außen her zu thun, und zwar nicht durch Verhältnisse, Ereignisse, sondern durch Menschen (μηδείς), die noch gefährlicher sind. Doch liegt kein Grund vor, an eine bestimmte Form der Irrlehre, etwa an antinomistischen Gnostizismus zu denken (Düsterdieck, Huther). Der Form nach gleich 1 Tim. 4, 12; Tit. 2, 15, ist sie dem Sinne nach gleich dem μὴ πλανᾶσθε 1 Kor. 6, 9; 15, 33; Luk. 21, 8. Doch tritt in jener Form zugleich ein lebhafteres Gefühl der Gefahr hervor. — **Wer die Gerechtigkeit thut, ist gerecht, so wie jener gerecht ist.** Über δικαιοσύνην ποιεῖν und δίκαιος s. zu 2, 29 sub 4. Hier ist nicht πᾶς ὁ ποιῶν, nur ὁ ποιῶν gesagt; die Vorstellung der ausnahmslosen Allgemeinheit tritt vor der Wichtigkeit der Thatsache zurück. Statt des Prädikats ἑώρακε αὐτὸν καὶ ἔγνωκεν αὐτόν, oder μένει ἐν αὐτῷ (V. 6), oder ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται (2, 29) folgt, nach gewohnter Weise fortführend, die Folge davon, mit Bezug auf ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα (V. 2), oder um das entsprechende Verhalten dem Gesetz gegenüber zu markieren, δίκαιός ἐστιν. Klar ist, daß das Prädikat nicht erst erworben wird, nachdem das im Subjektssatze Ausgesprochene geschehen ist; das Prädikat ist dem Subjekt immanent, in dem Thun der Gerechtigkeit tritt die Beschaffenheit des Gerechten hervor, beweist sich diese als daseiende, aber wird nicht erst, wie die Katholiken (Lyra, Emser, Estius u. a.) und die Sozinianer, Arminianer, Rationalisten (Sozin, Grotius u. a.), auch Haupt, der behauptet, daß diese in der That sich bezeugende Gerechtigkeit uns dem gerechten Christus gleich macht, gegen die Protestanten (Luther, Calvin) meinen. „Wer die Gerechtigkeit nicht thut, bezeugt dadurch, daß er nicht gerecht ist" (Huther). Mit dem Zusatz wird auf Christi Gerechtigkeit, in welcher Gottes Gerechtigkeit offenbar und welche ein leuchtendes Urbild ist, hingewiesen. Hier ist ἐκεῖνος wieder gewählt, obwohl mit dem αὐτός vorher Christus gemeint war, so daß, ohne Mißverständnis zu veranlassen, αὐτός hätte gesagt sein können, damit im Gedanken an 2, 29 durchaus keine, auch nicht die geringste Unklarheit wäre, daß Christus gemeint sei. An Ihm hat sich der Christ stets zu messen

und zurechtzufinden. Ganz ungehörig ist es, mit Baumgarten-Crusius zu erklären: wer gut ist, befolgt das Beispiel Christi, oder: nur wer durch Christus gerecht gemacht ist (habet virtutem infusam [Lorinus]) thut die Gerechtigkeit. — V. 8: **Wer die Sünde thut, ist vom Teufel.** Das ist der fortführende Gegensatz. Zu ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν vergl. zu V. 4. Es ist der „significantere und präzisere" Ausdruck für ἁμαρτάνειν V. 6 (Düsterdieck). Von solchem sagt nun Johannes nicht: ἀδικός ἐστι, sondern: ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν und führt so den Gedanken bis auf den letzten Grund. Διάβολος, von διαβάλλειν (calumniari trajiciendo culpam in alium nach Stephanus im Thes., richtiger wohl mit Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch, 3. Aufl. S. 148, als Gegensatz von συμβάλλειν, eigentlich entzweien, ein Zerwürfnis zwischen Freunden anrichten), ist nicht sowohl der Verleumder, als der Widersacher; διέβαλε γὰρ τὸν ἄνθρωπον πρὸς τὸν Θεόν· διέβαλε πάλιν τὸν Θεὸν πρὸς ἄνθρωπον (Chrysost.); er ist der Störer der Verbindung der Menschen mit Gott (Matth. 13, 39); als ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων (Joh. 14, 30), ὁ Θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου (2 Kor. 4, 4), hat er auch ein κρῖμα auszuführen (1 Tim. 3, 6). Indem er πειράζων ist (Matth. 4, 1—11), sieht er es aufs πλανᾶν ab und auf das Verderben der Menschen und Störung des Heilsplanes Gottes. Vergl. zu 2, 13. Der Ausdruck ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι ist analog dem ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι zu erklären (vergl. zu 2, 16), und das umsomehr, da V. 10 τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ und τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου erwähnt werden, und dem Satan selbst der Vatername (Joh. 8, 44) beigelegt ist. Trotzdem fehlt aber eine Analogie zu dem γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ (vergl. zu 2, 29) für den Anhang des Teufels ebensosehr wie für den κόσμος, wenn auch schon ἐκ τοῦ κόσμου εἶναι 2, 16 und οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου (Luk. 16, 8) vorkommt. Ist daher auch nicht mit ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι auf eine Wiedergeburt von unten gewiesen, als ob der Teufel den Sünder geschaffen habe, in den er nur das Böse gebracht hat (Rußmeyer), ist also nur von corruptio, nicht generatio (Bengel) die Rede, und es im ethischen, nicht im physischen Sinne zu verstehen, ist also nicht mit gleichem Recht und Sinn τέκνον τοῦ διαβόλου zu sagen, wie τέκνον Θεοῦ (siehe zu V. 10a), so ist doch auf Ursprung von und Gleichartigkeit wie Zusammengehörigkeit mit dem Teufel und auf ein mit ihm zu empfangendes Erbe in der Hölle zu denken und die Verflüchtigung des Begriffs durch Umdeutung in Angehörigkeit (de Wette), Nachfolge (Semler), Ähnlichkeit, geistige Verwandtschaft (S. G. Lange, Paulus) abzuweisen. Auch läßt die Analogie nicht zu, zu behaupten, man habe gar nicht bei Johannes die Existenz des Teufels anzunehmen, das sei nur Vorstellung häretischer Judenchristen (Semler), oder jüdische Lehrform ohne dogmatische Bedeutung, nur gebraucht, um den Begriff der Sünde als des Gottfeindlichen zu verstärken (Baumgarten-Crusius). Vergl. Grundgedanken sub 4. — **Weil von Anfang der Teufel sündigt.** Der Anschluß mit ὅτι läßt hierin den Grund für den Satz erkennen: Wer sündigt, ist vom Teufel; demnach handelt es sich um das Sündigen des Menschen und dessen Beziehung zum Teufel. Deshalb ist ἀπ' ἀρχῆς, mit Nachdruck vorangestellt in Beziehung zur menschlichen Sünde (Ielf), auf den Anfang des menschlichen Sündigens wie Joh. 8, 44 zu deuten, und der Apostel sagt, von diesem Anfang an zeigt sich der Teufel als der Sündigende, er ist nicht bloß Sünder in sich selber, er hat auch die erste Sünde des Menschen bewirkt als Verführer und nicht bloß die erste Sünde, er bewirkt jede Sünde bis in die Gegenwart (das Präsens: ἁμαρτάνει); das Sündigen ist von Anfang an seine That. Bengel: omnium peccatorum causa est; nunquam satiatur. Daher ist nicht an den Anfang der Existenz des Teufels von der Schöpfung der Welt her zu denken (Beda), das wäre gegen Joh. 8, 44 (οὐκ ἔστηκεν), noch an den Anfang der Schöpfung der Erde mit ihrem Sonnensystem (Estius), noch an den Anfang der res humanae (Semler, „noch an den Beginn der Geschichte, in deren Verlauf das menschliche Sündigen angefangen hat," Hofmann a. a. O. 1, S. 429), noch an den Anfang des Falles des Teufels (Calvin, Calov, Bengel: ex quo diabolus est diabolus; minime diu tenuisse videtur statum primitivum, Neander, Sander u. a.). Ebensowenig darf man ἀπ' ἀρχῆς nur logisch, prinzipiell fassen (Rothe). Auch darf man ἁμαρτάνει nicht mit Bengel: peccat et ad peccandum inducit deuten, vielmehr ist Röm. 7, 17 zu vergleichen. Die inspiratio, directio, instinctus, impulsus cooperatio (Calov), suggestiones, tentationes (Estius) des Teufels liegen nicht im Verbum ἁμαρτάνει, sondern im ganzen Kontext: weil der Teufel von Anfang an gesündigt hat und fortsündigt, ist jeder Sündigende des Teufels denn der reale Zusammenhang des Sündigenden mit dem Teufel oder des Teufels mit dem Sündigenden liegt als Voraussetzung hier offenbar vor, nur daß der erste Satz den Zustand des Sünders als einen dem Lebens- und Reichs-

gebiete des Teufels angehörigen markiert, der zweite mit ὅτι angeschlossene Satz die fortgehende Thätigkeit des Teufels notiert, so daß hier die Ursach' von jenem zu finden ist. — **Dazu ward der Sohn Gottes offenbar, damit Er zerstöre die Werke des Teufels.** Bengel: diabolus peccandi finem non facit; peccatum solvere filii dei opus est. Rasch und in gedrungener Rede ohne Übergangspartikel hebt der Apostel den Gegensatz scharf und bestimmt hervor: *διάβολος — υἱὸς τοῦ θεοῦ*, wofür hier *ἐκεῖνος* zu schwach, ungenügend erscheint, und im Gegensatz zu den verborgenen Verführungen des Satans die Erscheinung (*ἐφανερώθη*) des Gottessohnes zur Zerstörung der Werke des Teufels (Joh. 12, 31; 16, 11; Matth. 12, 29; Luk. 10, 18). Er ist nicht bloß *δίκαιος* (V. 7); er zerstört auch (*λύσῃ*) die Sünden. Das ist der Zweck Seines Kommens, wie V. 5: *αἴρειν τὰς ἁμαρτίας* parallel dem *λύειν τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου*. Mit dem letzten Ausdruck sind also die Sünden bezeichnet, und zwar mit Bezug auf das *διάβολος ἁμαρτάνει* als Werke des sie thuenden Satans. Es handelt sich also um die *ἔργα τοῦ διαβόλου*, die Sünden (so schon Estius, vergl. Lechler a. a. O. S. 462), nicht um der Sünde Sold, die Übel, Tod, Verdammnis (Calov, Hunnius). Diese sind ja vielmehr Werke des gerechten, Strafe ordnenden Gottes, also nur folgeweise Gegenstand der erlösenden Wirksamkeit Christi, aber nicht Gegenstand des *λύειν*. Dieses Zeitwort bezeichnet ein Zerstören eines Baues (Joh. 2, 19; 2 Petr. 3, 10—12), oder eines Schiffes (Apostelg. 27, 41), wie das Lösen der Ketten (Apostelg. 22, 30). Bengel (opera contortissima, quae solvere res digna erat filio dei), Spener, Besser u. a. halten den Begriff „auflösen" fest, als seien die Sünden die Stricke des Teufels; doch geht das über die einfache Deutung hinaus auf mehr künstliche, wenn auch praktisch zu verwertende Ausdeutung. Daß und wie dabei die drei Ämter Christi konkurrieren, darüber ist nichts gesagt, deshalb ist, officium sacerdotale und regium mit Ausschluß des propheticum bei dem Zerstören der Werke des Teufels anzunehmen und nur an die eigentliche Passion des Herrn zu denken, ebensowenig textgemäß (gegen J. Lange), als etwas für oder wider jenen Satz daraus zu entnehmen: Etiamsi Adam non peccasset, Christus incarnatus esset (gegen Cornelius a Lapide u. Tirinus). Übrigens redet Johannes so, wie er geschrieben (*ἐφανερώθη — λύσῃ*), nur von dem, „was Christus bei seiner Erscheinung im Fleisch gewollt und erreicht hat" (Düsterdieck), ohne die fortwährende Wirkung des Sieges Christi darstellen oder gar leugnen zu wollen; davon redet er 1, 7; 2, 1. 2. 13. 14; 4, 4. 14; 5, 5, aber hier zunächst nicht. — V. 9: **Jeder, der aus Gott geboren ist, thut nicht Sünde, weil Sein Same in ihm bleibt.** Hier ist der Gegensatz von 8a und zwar auch mit einem begründenden Satz; der Bau ist hier wie dort derselbe, nur daß die Subjekts- und Prädikatsbegriffe ihre Stellen nach gewohnter Inversion vertauscht haben: *Ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ* opp.: *ἐκ διαβόλου ἐστίν, ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ* opp.: *ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει* opp.: *ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει*. So stellt Johannes dem Gegensatze des Sündigens in seinem äußersten und tiefsten Wesen den Gegensatz der Kinder Gottes in ihrer herrlichsten und höchsten Gabe und Haltung entgegen. Durch *πᾶς* wird des Satzes allgemeine Geltung markiert. Aus 2, 29; 3, 6 ist die Zusammengehörigkeit von aus Gott geboren und Gerechtigkeit thun oder nicht sündigen bekannt, sowie die Unverträglichkeit von jenem und Sünde thun. Vergl. 1, 5. Deshalb steht mit Nachdruck *ἁμαρτίαν* voran; Sünde gilt dem Apostel als Teuflisches, Gerechtigkeit als Göttliches, wie Gott und Satan, so stehen Gerechtigkeit und Sünde als einander unbedingt ausschließende Gegensätze gegenüber. Der mit *ὅτι* anschließende Satz gibt dem Gedanken, daß der aus Gott Geborene Sünde nicht thut, seine Begründung und läßt als Parallele von dem begründenden Satze V. 8 auf diesen ein Licht fallen für die gegebene Erklärung. Die Beziehung des *σπέρμα αὐτοῦ* auf *θεοῦ* ist klar. Samen Gottes muß etwas von Gott Ausgehendes, und zwar Lebenskräftiges, Lebensvolles, sich Entwickelndes, Blüte- und Fruchtbringendes, Göttliches Erzeugendes bezeichnen. An das Wort Gottes mit Clemens Al., Augustin, Beda, Luther, Calov, Spener, Bengel, Besser, Grotius, Sozin u. a. ist trotz Matth. 13, 3 ff.; Jak. 1, 18; 1 Petr. 1, 23; vergl. 1 Kor. 4, 15; Gal. 4, 19 nicht zu denken, da jenes Gleichnis aus der Pflanzenwelt nicht der Beziehung auf Zeugung und Geburt entspricht, und Gottes Wort oder Evangelium in den andern Stellen nur Mittel für die Zeugung ist, ein Träger und ein Leiter des göttlichen *σπέρμα*, aber nicht dieses selber. Daraus ergibt sich, daß hier an Gottes Geist zu denken ist, und zwar den Heiligen Geist, der sich in und von dem Seinen mitteilt. Es ist daher nicht die ganze Persönlichkeit als *σπέρμα* zu fassen, sondern das von ihm ausstrahlende *πνεῦμα*, das Er selbst und Seine Gabe zugleich, eine

Gabe von Ihm und von Seiner Art ist. Dazu nötigt das dem σπέρμα parallel gesetzte ἐκ τοῦ θεοῦ in dem begründenden Schlußsatz dieses Verses. So wenig der aus Gott Geborene ein Gott ist, Gottes Fülle nicht leibhaftig in sich hat, wie Christus, so wenig ist das σπέρμα die volle Persönlichkeit des Geistes Gottes, des Heiligen Geistes, sondern das aus Seinem Wesen Herausgesetzte, das von Ihm nicht zu scheiden, aber zu unterscheiden ist. So auch Haupt, Rothe. Deshalb ist mit den Griechen zu sagen, es ist πνεῦμα υἱοθεσίας, τὸ πνευματικὸν χάρισμα, es ist spiritus s. et ejus virtus (Calvin, Beza, Düsterdieck), regeneratio vel nativitas ex Deo (Estius), vires regenerationis (S. Schmidt), göttliche Lebenskräfte (de Wette, Neander, Jelf), das vom Heiligen Geiste erzeugte πνεῦμα (Sander), der Keim des neuen Lebens, des neuen Menschen, der in uns gepflanzte Christus (Ebrard, Lücke, Huther). Aber es ist nicht σπέρμα in Analogie von זֶרַע = τέκνον (Bengel: semen dei i. e. qui natus est ex deo) oder semen quasi divinum (Semler), der Bildungstrieb für das Gute (Paulus), oder die Religion (Fritzsche). — Wenn es nun von dem σπέρμα heißt: μένει, so ist daran zu denken, daß auch von dem Gläubigen gesagt ist (V. 6): μένει und doch zu ihm gesagt wird (2, 28): μένετε. Deshalb und weil das σπέρμα keine völlige Kornähre ist, die in die Scheuer gesammelt wird, sondern in die Erde geworfen ist und durch allerlei Witterung wachsen soll, hat man nicht erst hinzuzunehmen, daß es auch bleiben müsse, nicht wieder verloren gehen noch verderben könne. Es handelt sich nur darum, daß im σπέρμα und dessen seiner Natur entsprechendem gesetzten Bleiben dem Gotteskinde die Kraft des Nichtsündethuns gegeben ist. Darf man auch nicht ὅτι mit ἐφ' ὅσον erklären, als sei's = in quantum, quamdiu, quatenus, so liegt das doch dem Gedanken zu grunde. — **Und kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist.** Nun wird das Größte hinzugefügt, Nichtsündigenkönnen, begründet durch das aus Gott geboren sein, von dem der Apostel anhob, mit dem er nun abschließt. Mit Bezug auf das Bleiben des Samens Gottes im Gotteskinde spricht er nun den absoluten Gegensatz desselben als solchen zu dem Sündigen aus: οὐ δύναται ἁμαρτάνειν. Non potest peccare ist jedenfalls stärker und mehr als potest non peccare; es ist nicht die Möglichkeit nicht zu sündigen, sondern die Unmöglichkeit zu sündigen gesetzt. Aus einem Knechte der Sünde ist ein Knecht der Gerechtigkeit geworden (Röm. 6, 16—23); er will und kann dem Samen Gottes, der in ihm bleibt, gemäß nur das Göttliche, die Gerechtigkeit (Düsterdieck mit den meisten Auslegern). Deshalb ist weder ἁμαρτάνειν zu verschärfen: Todsünden begehen (die Römer), teuflisch sündigen (Besser), mit Wissen und Willen sündigen (Ebrard), oder zu beschränken auf den Bruderhaß (Augustin, Beda), noch οὐ δύναται abzuschwächen durch aegre, difficulter potest (Grotius: rem, de qua agitur, alienam esse ab ejusmodi ingenio; Paulus: seine ganze Geistigkeit und Angewöhnung sträubt sich dagegen). Auch ist es nicht umzusetzen in δυνάμενος οὐ βούλεται (Griechen), oder in non debet. (Augustin). Auch ist nicht mit dem johanneischen Ausspruch ein über der Wirklichkeit des christlichen Lebens auf Erden nur vorschwebendes Ziel und eine Norm gegeben, die nur relative Geltung habe und keine Realität. Bengel: Res se habet, ut in abstemio, qui non potest vinum bibere, et in variis antipathiae generibus. — Zu dem Begründungssatz bemerkt Bengel treffend: priora verba ex deo majorem habent in pronunciando accentum: quod ubi observatur, patet, non idem per idem probari, collato initio versus. Weil er aus Gott geboren ist, kann der aus Gott Geborene nicht sündigen; das Kind Gottes kann nicht sündigen, weil es Gottes Kind ist. Treffend Luther: in summa nos Christiani nascimur, nec fuco quodam aut specie, sed ipsa natura sumus Christiani, quare non est possibile, ut peccemus. Die beiden Nebensätze mit ὅτι unterscheiden sich nach Haupt so, daß der eine die faktische Beschaffenheit, der andere die innere Notwendigkeit benennt.

5. Schluß. V. 10a. **Daran sind offenbar die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels.** Mit ἐν τούτῳ weist der Apostel hier auf das Vorhergehende zurück. Vergl. zu 2, 3. Es handelt sich um das ἐκ τοῦ θεοῦ und das ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι. Das gibt sich zu erkennen an dem Thun der Gerechtigkeit oder der Sünde, indem der Sünder sich in die Sünde verstrickt als ein Kind des Teufels, der Gläubige dawider sich sträubt als ein aus Gott Geborener. Das Sein des Kindes Gottes wie das des Kindes des Teufels ist verborgen und ist offenbar am Thun. Man hat daher den Satz nicht auf das Folgende zu beziehen (Grotius, Spener, Ebrard u. a.), wozu gar keine Veranlassung vorliegt. Unbestimmt lassen's de Wette, Sander u. a. — Wem τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ und τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου φανερά ἐστιν, ist nicht gesagt, aber nach V. 1 (κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς) ist ge-

wiß, daß das nicht der Welt klar ist, sondern nur dem Christen. Offenbar ist jener Unterschied nur im Licht der göttlichen *κρίσις*, die unkritische Welt vermischt und verwirrt Gutes und Böses, Gott und Teufel (Lücke, Sander). „Den Kindern des Teufels ist ihr eigenes sittliches Wesen so lange ein Geheimnis, bis sie das Gericht des Heiligen Geistes annehmen und durch den göttlichen Samen aus Gott geboren und zu Kindern Gottes werden." Vergl. Matth. 7, 16—21; Luk. 6, 43—46. Haupt statuiert den Standpunkt des jüngsten Gerichtes, wo das große aut-aut eintritt. Was er weiter über den Maßstab sagt, wonach gerichtet wird und demgemäß die Bedeutung der *τέκνα τοῦ θεοῦ* hier eine andere sei als V. 1, ist ohne Klarheit und trifft nicht die Sache. — Der Ausdruck *τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου* kommt sonst im Neuen Testament nicht vor, nur Apostelg. 13, 10: *υἱὸς διαβόλου* vom Elymas Bar-Jesus, Joh. 17, 12: *ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας* vom Judas, Eph. 2, 2. 3: *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας* und *τέκνα φύσει ὀργῆς*, statt welcher Ausdrücke *τέκνον τοῦ διαβόλου* hätte gesagt werden können, wenn nicht dieser Ausdruck wäre gern vermieden worden, um das Mißverständniß abzuschneiden, als könne von einer Geburt aus dem Teufel so gut geredet werden, wie von der Geburt aus Gott (s. zu V. 8), und um der dualistischen Auffassung keine Nahrung zu geben, als sei die Bekehrung oder Wiedergeburt derselben unmöglich, vielmehr anzudeuten, daß eher aus einem Teufelskinde ein Gotteskind, als aus einem Gotteskinde ein Teufelskind werden könne. Aus diesen verschiedenen Ausdrücken aber wird nicht entnommen werden können, daß die Ausdrücke *τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ* und *τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου* die beiden Extreme bezeichnen, zwischen denen andere Menschen sich befinden. Vielmehr umfaßt dieser Gegensatz die Gesamtheit der Menschen, wie das *ἁμαρτάνειν* und *οὐχ ἁμαρτάνειν* das gesamte Verhalten der Menschen in sich begreift. Gewiß hat Sozin recht: ex apostoli verbis satis aperte colligi potest, quod inter filios dei et filios diaboli nulli sint homines medii.

### Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Das Wesen der Sünde. Der Name *ἁμαρτία* weist wohl auf Abirrung vom rechten Weg, rechten Ziel, der geraden Richtung und Ordnung, aber aus ihr ist das nicht zu entnehmen, wovon sie abirrt. Deshalb ist *ἀνομία* hinzugefügt. Nun ist klar, daß die Sünde im Widerspruch mit dem *νόμος*, der göttlichen Ordnung, steht. Hofmann vergleicht treffend (Schriftbeweis 1, 487) 2 Thess. 2, 7. Das Erste ist, daß die Sünde ein Widerspruch mit Gottes Ordnung ist. Soweit die *ἀνομία* reicht, soweit reicht auch die *ἁμαρτία*, was nicht mit göttlicher Lebensordnung stimmt, sei's so gering oder so groß, als es wolle, es ist *ἁμαρτία* und diese ist zuerst immer als Verletzung Gottes, der den *νόμος* gesetzt hat, anzusehen. Daher hängt dem Begriff der Sünde in jedem Fall der Schuldbegriff an, selbst wenn er nicht ins Bewußtsein des Sünders mit oder bald nach der That eintritt; er kommt schon, wenn auch spät, doch stets mit der Erkenntnis der Sünde, und zwar so, wie's David ausspricht (Psalm 51, 6): An Dir allein habe ich gesündigt, oder so, wie Paulus (Röm. 3, 19) sagt: *ὑπόδικος τῷ θεῷ*.

2. Das Wesen der Gerechtigkeit, als des Gegensatzes der Sünde, ist demnach ein dem *νόμος* entsprechendes Verhalten, ein durch die Lebensordnungen Gottes normiertes Thun, vom Werk der Hände bis zu der That des Denkens und zu der Kraft der Gesinnung.

3. Das Verderben der Sünde zeigt sich darin, daß sie in ein Verhältnis zum Satan verstrickt, das das Verhalten des Sünders ebensowohl bestimmt, als sich in dem Verhalten zeigt. Sie kommt vom Satan her, und ist des Satans That, so daß in dem Leben in der Sünde, in dem Thun der Sünde, sich eine Abhängigkeit des Sünders von dem Teufel und dessen Zugehörigkeit zu dem Teufel und Gleichartigkeit mit dem Teufel bezeugt. So ist zwar des Menschen Sünde die Sünde eines Verführten, er aber doch durch solche Verführung eben so dem Reiche des Bösen verfallen, als vor Gott schuldig. So gewiß in Christo die Gemeinschaft mit Gott und die Gerechtigkeit gewonnen wird, ist in der Sünde die Gemeinschaft des Teufels bezeugt. —

4. Der Satan ist eine Person. Strauß sagt mit Recht (Dogmat. II. 15): „Die ganze Idee des Messias und Seines Reiches ist ohne das Gegenstück eines Dämonenreichs gleichfalls mit einem persönlichen Oberhaupt so wenig möglich, als der Nordpol eines Magnets ohne den Südpol. Ist Christus gekommen, um die Werke des Teufels zu zerstören, so brauchte er nicht zu kommen, wenn es keinen Teufel gab; gibt es einen Teufel, aber nur als Personifikation des bösen Prinzips — gut, so genügt auch ein Christus als unpersönliche Idee." — Ist der Anfang der Sünde nicht in dem Willensentschluß einer von Gott gutgeschaffenen Person, sondern in der Evolution eines kosmischen Prinzips zu suchen, so muß der christliche Glaube es aufgeben die Sünde als das Gottwidrige, von Gott nicht Gewollte oder Geschaffene anzusehen. — Zu einer dua-

listischen Auffassung (Hilgenfeld, Scholten) ist gar keine Veranlassung gegeben. Zweierlei ist gewiß: Erstens steht der Teufel nicht Gott so gegenüber, daß er als Zweiter, als Gegengott von Ewigkeit her gefaßt werden müßte und nicht auch als Geschöpf anzusehen wäre. Dafür ist keine Handhabe in dem Texte, welcher davon redet, daß Christus erschienen ist, die Werke Satans zu zerstören. Zweitens ist aus dieser Stelle nicht zu entnehmen, daß die Menschen von Natur und in ihrem Wesen, der Substanz nach teuflisch seien. Denn das sagt Johannes klar, daß nicht des Teufels Wesen, sondern nur des Teufels Wirksamkeit in den Sünden der Menschen erkennbar werde. Auch ist nicht zu übersehen, daß der Apostel gegenüber den Ausdrücken *γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ, σπέρμα θεοῦ ἐν αὐτῷ, ἐκ θεοῦ εἶναι, ἐν αὐτῷ μένων, τέκνον θεοῦ*, sehr sparsam in Beziehung auf den Teufel ist und da nur sagt: *ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι* und *τέκνον τοῦ διαβόλου* und den letzteren Ausdruck fast nur notgedrungen dem Gotteskinde gegenüber ausspricht, so daß Augustin mit Recht auf ein imitari diabolum deutet und bemerkt: Omnes peccatores ex diabolo nati sunt, in quantum peccatores. Adam a deo factus est, sed quando consensit diabolo, ex diabolo natus est, et tales omnes genuit qualis erat. — Weder Dualismus, noch Determinismus kann aus dieser Stelle deduziert werden (vergl. V. 7). Aber gewiesen wird über die subjektiven, individuellen Vorgänge auf kosmische Mächte in Gott dem Vater mit dem Sohne und in dem Teufel, welche Grund und Hauptfaktoren aller menschlichen Personenbildung sind. —

5. Des Satans Werk ist die Sünde und zwar von Anfang an, das ist von Anfang des Sündigens innerhalb der Menschheit, um die es sich allein handelt. Daher ist er recht eigentlich der Sünder, der Ursünder. Wie er bei der ersten Sünde thätig gewesen, so bei jeder. Angedeutet ist, daß im Gegensatz von dem Christus, welcher offenbar wurde, erschien, um des Teufels Werke zu zerstören, der Teufel nicht offenbar ward, sondern im Verborgenen blieb und fortwirkte, und die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels nicht sofort erkennbar sind, sowie daß die Welt, welche weder Gott noch Gotteskinder (V. 1), auch sich selbst nicht erkennt, auch in ihrer eigenen Sünde nicht des Teufels Werk erkennt; denn es handelt sich ja um *πνευματικὰ τῆς πονηρίας* (Eph. 6, 12). Gerade wer, wie Jakobus (1, 14 f.) sagt, von seiner eignen Lust gereizet und gelocket wird und die Sünde so vollbringt ohne inneren Kampf, ohne Widerstreben, in ruhigem Entwickelungsgange (*ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει τὴν ἁμαρτίαν*), der hat den Teufel zum Vater der Sünde, ist ein Teufelskind. In den Sünden kommt zur Erscheinung, daß das Widergöttliche auf Erden mit dem Reich und dem Einfluß des Teufels in lebendigem Zusammenhange steht, und daß es sich im Grunde um einen Weltkampf Gottes und des Teufels, einen Weltsieg Gottes in Christo über den Teufel handelt. Vergl. Harleß Ethik § 28.***) Frank, System der christlichen Wahrheit 1. S. 400 ff. —

6. Die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels werden nebeneinander genannt. Es sind diese zwei Kategorien nicht dualistisch zu fassen und nicht daran zu denken, daß die Verschiedenheit derselben in einer substantiellen Beschaffenheit ihres Wesens begründet sei. Kinder Gottes werden die Menschen auf rein ethischem Wege. Die aber ihrem fleischlichen Wesen nachgeben und Gott widerstreben, lassen durch ihre Sündenliebe den Teufel herrschen über sich, so daß Sündethun ihre Eigentümlichkeit wird; sie können dann dahin kommen, daß sie Gottes Wort nicht mehr hören und verstehen, Christum nicht lieben und leiden können; aber in solchem Nichtkönnen vollzieht sich ein Gottesgericht über ihr Nichtwollen. Doch ist dieses Gericht noch kein definitives; ein Teufelskind kann aufhören ein solches zu sein, wie ein Gotteskind zu einem Teufelskind werden kann. Es ist also nicht ein metaphysischer Unterschied der beiden Menschenklassen, der die Thatsache der Erlösung in Christo und die universale Bestimmung der Menschheit zum Heile ausschließt. Vergl. den schönen Abschnitt über den prinzipiellen Gegensatz und dessen Überwindung bei Frank, System der christlichen Gewißheit § 18—22.

7. Erlösung von der Sünde ist That des Sündlosen, ist Zweck der Erscheinung des Sündlosen, der nicht neue Lehre bringen, sondern neues Leben schaffen will. Natürlich ist demnach das Wichtigste nicht die Auslegung des Gesetzes im tiefsten Verständnis und klarstem Wort, sondern die Darstellung des Gesetzes im vollen Umfange und reinem Leben, das im Leiden und Aufsichnehmen der menschlichen Sünde nicht bloß seine Stärke beweist, sondern dem Vater genügt und Ihn versöhnt, so daß Er um des Sohnes, des sündlosen Menschen willen der Menschheit wieder als einer geheiligten sich zuwendet, und die Menschheit selbst, von dem Sündlosen überwältigt und angezogen, mit der Sünde bricht, von ihr sich abwendet. Undenkbar ist es, den Sündlosen gekannt und erkannt zu haben und

doch fortzusündigen nach wie vor; in Christo bleiben und in der Sünde bleiben, sind unvereinbare Gegensätze; eins schließt das andere aus. Freilich faßt Johannes nur das Prinzip oder das Resultat ins Auge, da es sich um ein Leben handelt, das nicht in einem Moment abgeschlossen wird, sondern seinen geschichtlichen Verlauf, seine innere Entwickelung hat. Vom Leben in Christo ist solches V. 2. 3 ausgesagt, vom Leben in der Sünde ist's vorauszusetzen nach Analogie mit jenem. —

8. Das Sein bestimmt das Thun, nicht aber wird vom Thun das Sein bestimmt, sondern nur am Thun das Sein erkannt. Das Sein ist Grund, das Thun die Folge davon. Daher muß von Gott geboren und ein Kind Gottes sein (2, 29; 3, 9. 10), Christum geschaut und erkannt haben (3, 6), wer nicht Sünde, sondern Gerechtigkeit thut (6. 7. 8. 9), und wer aus dem Teufel ist, der thut Sünde und keine Gerechtigkeit (8). So Luther (Erl. Ausg. 27, 191): „Gute fromme Werke machen nimmermehr einen guten frommen Mann; sondern ein guter frommer Mann macht gute fromme Werke. Böse Werke machen nimmermehr einen bösen Mann, sondern ein böser Mann macht böse Werke. Also, daß allweg die Person muß zuvor gut und fromm sein vor allen guten Werken und gute Werke folgen und ausgehen von der frommen guten Person (Matth. 7, 18)." Godet sagt zu Joh. 3, 3: une nouvelle vue suppose une nouvelle vie. — Demnach muß einer erst gerecht worden sein in der Rechtfertigung, ehe er gerecht handeln kann in der Heiligung. Vergl. die trefflichen Ausführungen Löbers in dem „Inneren Leben" und in: „Alte Wahrheit in neuer Gestalt", die durch Frank, System der chr. Sittlichkeit 1. ergänzt werden.

9. Das Nichtsündigen und Nichtsündigenkönnen des aus Gott geborenen Christen ist als Thatsache festzuhalten, aber vor übereilten Schlüssen aus derselben zu verwahren, zu denen Johannes kein Recht gibt. Zunächst muß dieser Spruch (V. 9) ohne Widerspruch mit 1, 8 ff. verstanden werden können, weil Johannes nicht beides sagen kann, wenn beides mit einander unvereinbar ist. Die Römischen sind daher ebenso im Unrecht, wenn sie meinen, wie de Lyra sagt, den Heiligen, also nur Einzelnen, sei es gegeben, durch die Wiedergeburt aus besonderer Gnade nicht zu sündigen und nicht sündigen zu können, als die von den Lutheranern bekämpfte reformierte Meinung falsch ist, daß alle wahrhaft Wiedergeborenen ohne Sünde lebten. Die Gichtelianer, die sich nach Matth. 22, 30 Engelsbrüder nannten und nicht als Sekte, sondern als die unsichtbare Kirche gelten wollten, und die Molinisten, welche Quietisten waren, behaupteten mit einigen Pietisten solche Vollkommenheit, und, von ihren Gegnern Perfektisten genannt, nannten diese sie Konatisten; die Methodisten, welche täglich, stündlich des sühnenden Verdienstes Christi zu bedürfen behaupten, gehören nicht zu solchen, obwohl sie sündlose Vollkommenheit (sinless perfection) des Wiedergeborenen behaupten; damit kommen sie freilich in Gefahr, mit den Römischen die Konkupiszenz für indifferent anzusehen oder zu behandeln. Auch darf die Dordrechter Synode nicht auf diesen Spruch des Johannes sich berufen, wenn sie den Satz verwirft (bei Niemeyer S. 719 f. sub III): vere credentes et regenitos non tantum posse a fide justificante, item gratia et salute totaliter et finaliter excidere, sed etiam reipsa non raro ex iis excidere atque in aeternum perire, noch Calvin sagen: Johannes non solum docet, quam efficaciter agat semel deus in homine, sed clare affirmat, spiritum suam gratiam in nobis ad extremum usque persequi, ut ad vitae novitatem inflexibilis perseverantia accedat. Darüber lehrt der Apostel hier eben mit keinem Wort. Denn Johannes sagt auch nicht mit einer Andeutung, daß das Thun und Handeln Gottes am Menschen von demselben müsse an- und aufgenommen werden, daß derselbe mit der von Gott gegebenen Kraft müsse selbstthätig werden, so, daß er nicht bloß nicht widerstrebe, und so nicht widerstrebend, obicem non ponens, aus einem Gerechtfertigten ein geheiligter Mensch werde, sondern auf Gottes That und Thun eingehend, mit Selbstanstrengung sich übe und so sich immer mehr aneigne, in sein eigen Wesen hereinnehme, was Gottes ist, und dran gebend und opfernd, was seine Eigenheit ist, ohne seine Eigentümlichkeit zu verletzen. Das alles läßt Johannes unberührt, weil es ihm nicht auf den subjektiven Vollzug ankommt, sondern allein auf den objektiven Grund und Boden. Er sagt daher: der aus Gott Geborene als solcher, abgesehen von seiner früheren Art und dem daher Nachwirkenden, sündigt im eigentlichen Sinne des Wortes wirklich nicht; Sünde mag bei ihm noch geschehen, aber er selbst als Gottes Kind, in der Kraft der Wiedergeburt thut sie nicht, kann sie gar nicht thun. — Vergl. was Frank, System der chr. Gewißheit 1, S. 126 ff. in herrlicher Klarheit vom Kampf und von der Geschichte des neuen und des alten Ich im Wiedergeborenen sagt. — Demnach ist gar nicht abzusehen, warum der Wiedergeborene, wenn

er lässig werden sollte, in eintretenden Konflikten und Kollisionen sich und was Gott ihm gethan, gegeben hat und darbietet, nicht zusammen nimmt und hält, nicht allmählich wieder ganz aus der Gnade fallen könnte und solcher Ausgang zu der Annahme nötigte oder berechtigte, daß Gott die Wiedergeburt nicht ernstlich gemeint, oder kräftig gewollt und wirksam vollzogen habe, so daß schließlich der Abgefallene Recht hätte wider Gott und Gottes die Schuld sei, daß er, schon aus der Macht des Teufels erlöst, doch des Teufels wieder geworden wäre. Hebr. 6, 4 ff., wo nur gesagt ist, daß so nach wahrhafter Wiedergeburt völlig Abgefallene unmöglich wiedergewonnen werden, ist gar nicht hierher zu ziehen (gegen Ebrard), vielmehr das *μένων* V. 6 zu beachten, womit auf jene unausgesprochene Gedankenreihe gewiesen ist. Vergl. Röm. 7, 15 ff., wo von dem *ἔσω ἄνθρωπος* als dem *σπέρμα θεοῦ* und dem *ἐγώ* des Wiedergeborenen im Kampfe mit dem alten Ich die Rede ist. —

10. Bei Johannes heißt's: geboren werden, um zu leben; beim Paulus: sterben, um zu leben. —

### Homiletische Andeutungen.

Du legst doch sonst einen Wert auf den rechten Namen und das rechte Wort. Nun, Sünde ist Unsittlichkeit. — Laß dich doch einen Schaden an zeitlichem Gut, selbst Schande vor den Leuten so nicht kümmern, als die Verletzung göttlicher Majestät, die das Wesen der Sünde noch schärfer zeichnet als Verletzung der Seele. — Was hilft dir der Leute Lob selbst in öffentlichen Blättern, wenn du vor Gott als Übelthäter giltst! — Denke an den Bischof von Konstantinopel, Chrysostomus, der dem Kaiser verhaßt war; die Höflinge sagten: Verbrenne ihn, konfisziere seine Güter, wirf ihn in Banden, laß ihn töten! Da sagten aber andere: „Das hilft dir alles nichts; in der Verbannung findet er doch mit seinem Gott eine Heimat; die Armen, nicht ihn bringst du um das Gut; er küßt seine Ketten; der Tod öffnet ihm den Himmel. Nur ein Mittel gibt's, ihn unglücklich zu machen: zwinge ihn zu sündigen; er fürchtet in der Welt nichts als die Sünde." — Hältst du rechtschaffen auf das Landesgesetz, namentlich das Grundgesetz, nun so halte auf Gottes Reichsgesetz, auf Sein Grundgesetz. — Der Sündigende thut gerade, was Christus beseitigen will; er flicht Ihm eine Dornenkrone und kreuzigt Ihn aufs neue. — Halt mal Christi Sündlosigkeit fest und Seinen Tod. Warum mußte der Sündlose sterben, wenn nicht um der Menschen Sünde? Was ist der Mensch, der den Sündlosen nicht leiden kann und alles dran setzt, Ihn hinwegzuthun? Was ist die öffentliche Meinung, mit der solches gelang? Was hat es mit der Sünde auf sich, wenn Er durch sie, um ihretwillen sterben mußte? Nicht um der Lehre willen, die keine Sünde wegnahm, ist Er gekommen, daß man rühmen müßte den Propheten, sondern um der Sünde willen kam Er, die Er sühnte, daß man das Lamm Gottes und den Hohenpriester zugleich preisen muß. — Er kam, um sich ein Volk zu gewinnen und daß es von Ihm lebe, nicht um von ihm zu haben, was sein Gut war, sondern ihm zu nehmen, was sein Leid ist, und ihm zu geben, was Seine Herrlichkeit ist. — Der Christ thut als solcher die Sünde nie, er leidet sie nur. — Bei und mit Christus vergeht einem die Sündenlust und der Sündendienst. — Die Sünde verblendet den Menschen, daß er Christi Herrlichkeit nicht schaut und erkennt. — Es ist ein nicht geringes Maß von Unsittlichkeit, Christi Herrlichkeit zu übersehen. — Die Erleuchtung unseres Geistes ist nicht ohne Reinigung unseres Herzens, ohne Erlösung unseres Willens aus der Sünde Banden. — Wie die Sünde wächst und aus dünnen Fäden der Lust Stricke und Wagenseile der Ungerechtigkeit werden (Jes. 5, 18), der kleine Riß des Zweifels den Schiffbruch am Glauben (1 Tim. 1, 19) und ein kleiner Funke ein groß Feuer (Jak. 3, 5) macht, so wächst die Sündenvergebung der Rechtfertigung zur Sündentilgung in der Heiligung und der Wiedergeborene zum Mannesalter heran, daß, während Ahab, ganz bepanzert, an einer Stelle zum Tode getroffen wurde, Paulus aber von der giftigen Otter gebissen diese ins Feuer schleudert, unversehrt blieb. — An Christo entscheidet sich des Menschen Weg in das Reich der Finsternis und in das Reich des Lichts. In jenem Reich endet der Weg des Menschen mit der Zugehörigkeit zu dem Satan, in diesem beginnt des Menschen Weg mit der Wiedergeburt. — Gerade die Angehörigen des Teufels wissen von ihm am wenigsten und leugnen seine Existenz und seine Persönlichkeit; die ihm mit Gott widerstehen, kennen seine Natur und Macht viel besser, als seine Knechte. — Lasset euch nicht täuschen 1) über der Sünde Wesen, 2) über Christi Herrlichkeit, 3) über des Satans Wirksamkeit, 4) über der Wiedergeburt Kraft. — Fürchte dich vor der Sünde! 1) Sie bricht Gottes Ordnung, 2) ist Ursach des Leidens Christi, 3) bringt in Satans Knechtschaft, 4) zerstört die Kindschaft bei Gott. — Freue dich, du Gotteskind! 1) In Gottes Gesetz hast du sichere Bahn, 2) in Christi Verdienst hast du kräftigen Beistand, 3) in des Geistes Gabe hast du köstliche Frucht. —

Augustin: Das Thun der Gerechtigkeit geht der Rechtfertigung nicht vorauf, aber es folgt ihr nach. — Starke: Du sprichst: ich bin ein sündlicher Mensch und nicht ein heiliger Engel! Ist wahr, aber bist du ein rechtgläubiger Christ, so muß die Sünde bei dir nicht, sondern du über die Sünde herrschen, daß du ihr in keinem Stücke dienest. — Nicht sicher! Die Gläubigen stehen in Gefahr, daß sie können verführt werden. — Im Christentum kommt's nicht an auf Schein, Ehrbarkeit und Beobachtung des äußerlichen Gottesdienstes, sondern das Herz muß verändert sein, welches geschieht in der Wiedergeburt. — Einem Christen steht nicht an, daß er sich auf den Glanz seines Stammes, Herkommens und seiner Freund-

schaft berufe, damit prahle und groß thue; die Gnade der Wiedergeburt, welche das Recht der Kindschaft gibt, macht ihn recht adelig vor Gott und Menschen. — Die Kinder des Satans sind oft unbekannt, aber mehr ihnen selbst und ihres Gleichen, als den Frommen. — Die Frommen sind auch oft verborgen, aber den Gottlosen mehr, als ihnen selbst, denn sie wissen gar wohl durch den Geist der göttlichen Kindschaft, was ihnen gegeben, und was sie noch in der Hoffnung haben. — Bengel: Iniquitas horribilius quiddam, apud eos praesertim, qui legem et dei voluntatem magni faciunt, sonat quam peccatum. Ex lege agnitio peccati. Linea curva cernitur per se; sed magis, ad regulam collata. — Heubner: Nicht der Schaden der Sünde ist ihr Wesen, denn dieser ist zufällig, sondern das Widergöttliche. — Der Hauptzweck der Erscheinung Christi war Sündentilgung, Versöhnung unserer Sünde und durch dieselbe Heiligung. Mithin ist Fortsetzung der Sünde Vereitelung der Absichten Christi; ist aber auch Widerspruch gegen seine Heiligkeit. — Nicht Gnosis, sondern der rechtschaffene Sinn und Wandel macht das Christentum aus. — Denke: so lange das Sündigen dein Element ist, bist du in der Sphäre des Teufels, seinen Einflüssen ausgesetzt. — Wie es in der Natur, im innern Trieb des Samens liegt, die rechte Frucht zu zeugen, so ist's auch bei dem, in welchem Gottes Same, Gottes Geist gelegt ist: es ist in ihm der innere Trieb, göttlich zu handeln. — Eine absolute Sündlosigkeit ist damit nicht behauptet. — Es ist nicht eine physische absolute Unmöglichkeit, sondern eine moralische Unmöglichkeit: dem geheiligten Willen ist's nicht möglich. — Der innere Geist bildet eine so wesentliche Verschiedenheit unter den Menschen, daß es herauskommt, als wären es ganz verschiedene Rassen. Weil er aber unsichtbar ist, so läßt ihn Gott offenbar werden an seinen beharrlichen Früchten. — Wie scharf unterscheidet die Schrift die Charaktere der Menschen: sie sind entweder Kinder Gottes oder Kinder des Teufels; von halben Christen, einem Amphibiengeschlechte, weiß sie nichts; der Mensch kann nur Eins sein. — Besser: Vor Gott ist jedes Vergehen ein Verbrechen; als Bagatelle (peccatilio, ein Sündchen) wird vor dem Richter in der Höhe die Sünde nicht behandelt. Alle Sünde hat hochverräterischen Charakter. — Des Christen Wille, sein in Christo ruhendes und vom Geiste Christi regiertes Ich, ist nicht eins mit der Sünde, sondern mit Christo, in dem keine Sünde ist. Sündenhaß ist das Gemeingefühl aller Kinder Gottes, Sündenliebe die allgemeine Mitgift der Kinder des Teufels. — Gleichwie das Gute nur die wahrhaftig liebhaben, welche den Guten kennen, so hassen auch das Arge nur die mit gehörigem Ernste, welche den Argen in aller Argheit wirksam hassen und die Sünde als das Werk des Sündenanfängers verabscheuen. — Tholuck: Scherzet nicht mit der Sünde! 1) weil unsere Hoffnung so herrlich. Hier seliges Kindesrecht, dort Kindesglanz und Freuden; wer solche Hoffnung hat, soll der nicht Sünde meiden? Undank ist eine der niedrigsten Untugenden; — 2) Weil die Sünde so sträflich. Schlüg nnr uns selbst die Sünd', wer könnt' sie nicht verschmerzen? Doch trifft sie Gottes Herz, wer kann mit Sünd' noch scherzen? Fürwahr, das Gotteskind, das thut nicht mehr die Sünden. Ist's ihm nicht schweres Leid, wenn sich noch welche finden? — Gerok (über 2, 28—3, 8): Von dem Paradiese der Gotteskindschaft; 1) von dem edlen Kindesstand; 2) von der heiligen Kindespflicht; 3) von dem seligen Kindesrecht der Kinder Gottes.

## 4. Die Bruderliebe ist die Hauptsumme des göttlichen Gesetzes.

Kap. 3, 10b—18.

10b Jeder, der nicht Gerechtigkeit thut, ist nicht aus Gott, und der nicht liebt seinen
11 Bruder, *weil das die Botschaft[1]) ist, welche ihr gehört habt von Anfang, daß wir ein-
12 ander lieben sollen, *nicht, wie Kain aus dem Bösen war und schlachtete seinen Bruder;
und um weswillen schlachtete er ihn? Weil seine Werke böse waren, die aber seines Bru-
13 14 ders gerecht. *Wundert euch nicht, Brüder, wenn euch die Welt hasset. *Wir wissen,
daß wir aus dem Tode hinübergegangen sind in das Leben, weil wir die Brüder lieben;
15 wer nicht liebt[2]), bleibt im Tode. *Jeder, der seinen Bruder hasset, ist ein Menschen-
mörder, und ihr wisset, daß kein Menschenmörder hat ewiges Leben in ihm bleibend.
16 *Daran haben wir die Liebe erkannt, daß Jener für uns[3]) Sein Leben einsetzte; und wir
17 müssen für die Brüder unser Leben einsetzen[4]). *Wer aber den Lebensunterhalt der Welt

[1]) V. 11: ἀγγελία A. B. K. L.; Cod. Sinait. C. P. haben ἐπαγγελία. Der Kontext läßt die Bedeutung Verheißung nur mit künstelnder Deutung zu, daß es eine Gabe und ein Glück sei, zu lieben.

[2]) V. 14: ὁ μὴ ἀγαπῶν ohne den Zusatz τὸν ἀδελφόν nach Cod. Sinait. A. B. Bei C. K. L. P. steht er, aber er ist schlechter bezeugt, und leichter in den Kontext eingeschoben, als weggelassen.

[3]) Tischendorf ed. VIII. hat ὑμῶν.

[4]) V. 16: θεῖναι nach A. B. C. P. Cod. Sinait. u. a. statt τιθέναι.

hat, und schaut seinen Bruder Not leiden und schließt sein Inneres vor ihm, wie bleibt die Liebe Gottes in ihm? *Kindlein, daß wir nicht lieben mit Wort noch mit der[1]) Zunge, 18
sondern in That und Wahrheit.

### Exegetische Erläuterungen.

1. Der Übergang. V. 10b. **Jeder, der nicht Gerechtigkeit thut, ist nicht aus Gott.** So faßt der Apostel die eine, positive, formal gefaßte und bezeichnete Seite des vorigen Abschnitts zusammen und hebt nun nach dem völligen, kurz und bestimmt rekapitulierenden Abschluß das Wesentliche, Charakteristische dieser Gerechtigkeit, rasch noch es hinzufügend hervor, als Hauptsatz für das Folgende: **und der seinen Bruder nicht liebt.** Calvin: hoc membrum vice expositionis additum est. Interessant ist der Vergleich des Fortschritts im Gedanken hier mit dem im ersten Teil: dieser Abschnitt 10—18 steht zu 2, 29 und 3, 1 bis 10 wie 2, 6—11 zu 1, 5 und 1, 6—2, 5. Vergl. 2, 7; ἡ ἐντολή, ὁ λόγος, und 3, 11 ἡ ἀγγελία. Dann 2, 7: ἣν εἴχετε und hier V. 11: ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς. Das ὀφείλειν 2, 6 und 3, 16; und beidemale in Verbindung mit dem Vorbild Christi. An der Bruderliebe ist unser Verhältnis hier zu Tod und Leben (14. 15), dort zu Licht und Finsternis (2, 9—11) zu erkennen. Unser Abschnitt greift nur mehr aus dem äußern Leben (Kain und Abel V. 12 und Armut und Wohlthätigkeit V. 17. 18) und ins Leben. — Πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην weist auf 2, 29; 3, 7 zurück, nur ohne den Artikel, also allgemeiner, nur mit der Angabe des Hauptbegriffs ohne Hinweisung auf die sich von selbst verstehende Beziehung auf Gott und Christus. So umfaßt das ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι hier auch beides, aus Gott geboren und Gottes Kind sein. Das καί vor ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ist epexegetisch und hebt aus dem Begriff der δικαιοσύνη den der ἀγάπη heraus, also nicht = proinde (Episcopius), fügt auch nicht ein anderes, neues hinzu (Rickli, Sozin: die ἀγάπη sei die über jüdische Legalität hinausgehende christliche Tugend; Haupt: die δικαιοσύνη bez. sich auf das Verh. zu Gott, die ἀγάπη auf das zu den Brüdern); die ἀγάπη ist auch nicht ein Teil, ein Moment der δικαιοσύνη (Bengel, Spener, Neander, Gerlach), sondern „Inhalt und Wesen" (Huther), „eigentlicher Kern" (Rothe), „signifikantester Beweis derselben" (Düsterd.). Vergl. Röm. 13, 8—10; Gal. 5, 14; Kol. 3, 14; 1 Tim. 1, 5; Joh. 13, 34 f.; 14, 15; 15, 12. 17. „Die Bruderliebe ist der Inbegriff alles Rechtthuns" (Besser), die Liebe des Gesetzes Erfüllung. Mit dem ἀλλήλους in den johanneischen Stellen wird wie hier mit dem ἀδελφὸν αὐτοῦ die Bruderliebe, die Liebe der Christen untereinander markiert; eben so in dem entsprechenden Abschnitt 2, 9—11 und 4, 20. 21. Der ἀδελφός ist also nicht = πλησίον Luk. 10, 36 (Ebrard, der sonst Widerspruch mit Matth. 5, 44; 1 Kor. 4, 12 findet, ohne Grund; Rickli u. a.). —

2. Das Gebot Christi. V. 11. **Weil das die Botschaft ist, welche ihr gehört habt von Anfang, daß wir einander lieben sollen.** Aus Gott muß sein, wer seinen Bruder liebt, und Bruderliebe ist That der Gerechtigkeit, weil das ja Gebot ist von Ihm. Die ἀγγελία ist hier = der ἐντολή 2, 7. Bengel bemerkt nur halbwahr: liberalissima appellatio, nunquam legem appellat; ἐντολή steht öfter, freilich νόμος nie. Aber aus der Botschaft kommt das Gebot hervor, das in dem ἵνα markiert ist. Das Gebot der Bruderliebe ist von Anfang an, seit das Evangelium verkündigt wird, seit ihr Christen seid, gegeben; sie ist mit dem Evangelium und Christentum untrennbar verbunden, und bleibt's; ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς gilt den ersten und allen Christen. Durch ἵνα wird der Zweck, die Aufgabe, nicht bloß der Inhalt bezeichnet; denn es handelt sich nicht bloß um den Inhalt eines Gebots, sondern um ein Gebot, das durch die Botschaft gegeben wird, das in der Gabe der Botschaft liegt als eine Aufgabe. Gegen Huther ist jedenfalls festzuhalten, daß auch in der äußersten Nähe der ethatischen Bedeutung ἵνα nie die ursprünglich finale verloren hat. Nicht übel Haupt: „der Inhalt der in Rede stehenden Verkündigung ist auch ihr Zweck."

3. Der Gegensatz in Kain. V. 12. 13. **Nicht, wie Kain aus dem Bösen war und schlachtete seinen Bruder.** Der Satz ist unvollständig, wie Joh. 6, 58. Es ist eine Breviloquenz, die in Vergleichungen bei den griechischen Klassikern sehr mannigfach vorkommt. Vergl. Winer Gramm., 7. Aufl. S. 579, wo in der Note ein ganz gleicher Satz aus Demosthenes angeführt wird. Die Vergleichung wird, wie in lebhafter Rede, wenn ein Mißverständnis nicht wohl möglich ist, unvollständig gelassen; es ist nichts zu ergänzen; der Leser oder Hörer weiß ohne weiteres aus dem

[1]) V. 18: Der Artikel τῇ vor γλώσσῃ fehlt auch Cod. Sinait., aber A. B. C. K. L. und die meisten haben ihn; ἐν ἔργῳ mit Cod. Sinait. A. B. C. L. P. und den meisten.

Kontext, was gemeint ist. Hier also: nicht wie Kain aus dem Bösen war und seinen Bruder schlachtete — (so soll's bei uns, so dürfen wir nicht sein). Drum ist's weder ἐσμέν (Sander), noch ist ὦμεν ἐκ τοῦ πονηροῦ Grotius, Lücke), oder ὅς (Beza, Sozin), (oder ein sitis und dgl. zu ergänzen. Mit ἐκ τοῦ πονηροῦ wird auf V. 8 gewiesen, im Gegensatz von ἐκ τοῦ θεοῦ 10b. Daher ist der Böse zu denken. Der Satz gibt den Grund der That an, wie auch V. 8 ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν und ὁ διάβολος ἁμαρτάνει in Bezug aufeinander stehen. Mit σφάζειν = cultro jugulum aperire ut sanguis effluat, dann = töten, jedoch im heiligen Dienst, wie die Märtyrer getötet sind, wenn auch von Gottlosen. Offenb. 5, 6; 6, 4. 9; 18, 24. Deshalb ist aus dem Worte nicht auf das Messer als Mordinstrument zu schließen (Piscator), oder nur das Gewaltthätige der Handlung markiert (Huther), sondern der Tod Abels als Märtyrertod durch eines Gottlosen Hand markiert, und in feiner Beziehung auf das Opfer gewiesen, das er seinem Gotte, dem Teufel, im Hasse gebracht. Wenigstens hebt das Folgende, durch die spannende Frage: **und um weswillen schlachtete er ihn?** eingeleitet, das Teuflische in Kains That hervor: **weil seine Werke böse waren, die aber seines Bruders gerecht.** Dem ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν entspricht nun τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν, womit „die ganze Lebensart" (Spener) Kains bezeichnet wird, aus welcher der Mord als ein Einzelnes, das dieselbe Ursach' und Entstehung hat, nämlich im Satan, hervorgebrochen ist. Wäre nicht die ganze Lebensart vom Bösen bestimmt worden und böse gewesen, so würde diese einzelne That, der Brudermord, nicht begangen worden sein, es zu ihr nicht gekommen sein. Signifikant ist der Ausdruck nun πονηρός im Unterschied von κακός. Jenes, von πονεῖν oder πόνος, bezeichnet, was Mühe macht, ist Gegensatz von χρηστός, fromm, nützlich, freundlich, hilfreich, und bedeutet boshaft, malignus; κακός, schlecht, malus, ist Gegensatz von ἀγαθός, gut, wertvoll. Offenb. 16, 2; Matth. 7, 11; 12, 35; 5, 11; Luk. 11, 34; 3 Joh. 10. Das innerlich schlechte Wesen ist κακόν, das anderen unangenehme, schädliche Feindselige ist πονηρόν. Treffend ist des Satans, des Feindes Gottes und Seines Reichs oder Volks, Art mit ὁ πονηρός notiert; ebenso die Werke der Teufelskinder. Vergl. zu 2, 13. Mit dem Zusatz τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια wird nach dem ganzen Kontext auf ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι hingedeutet und hervorgehoben, daß die Frömmigkeit und der dem Gesetz Gottes genau entsprechende Wandel der Gotteskinder, der gotteswidrigen Welt ein Greuel sind. Das ist das Teuflische damals, was auch fortwirkt. Vergl. Joh. 3, 19; 7, 7; 17, 14 f. Deshalb die Mahnung V. 13: **Wundert euch nicht, Brüder, wenn euch die Welt hasset.** Derselbe Gedanke schon V. 1 (διὰ τοῦτο); Kain ist ja der Typus des κόσμος (2, 15 bis 17). Magis mirabile esset, si pravi homines diligerent eos, qui secundum Christum pie vivunt (Didymus). Die Anrede ἀδελφοί in diesem Zusammenhang übt einen wohlthuenden Einfluß: Johannes spricht seine Liebe zu den von der Welt Gehaßten aus; darin liegt Grund zur Freude und süßer Trost, den die Liebesgemeinschaft gewährt. Die Partikel εἰ ist und bleibt = wenn, wenn etwa; es hätte ὅτι stehen können, wenn Johannes den Haß der Welt als thatsächlich vorliegenden, alle Kinder Gottes ausnahmslos treffenden hätte markieren wollen. Der Indikativ μισεῖ aber gibt an, daß Haß, der also nicht befremden darf (Neander), unzweifelhaft eintreten wird. Haupt scheint das so premieren zu wollen, daß er darüber die Bedeutung des ὑμᾶς übersieht, wenn er den Apostel sagen läßt, nicht, „daß die Welt uns haßt, sondern daß die Welt haßt." Vergl. Mark. 15, 44. Apostelg. 26, 8; Winer Gr., 7. Aufl. S. 273. 504; Kühner II. 480 f. Deshalb irrt Sander, der εἰ = ὅτι, S. Schmidt, der's = etiamsi, und Ebrard, der's = wenn immer der Fall eintritt, nimmt. Es handelt sich um ein notwendiges Verhältnis (Huther).

4. Erweiterung der Gegensätze: Liebe und Leben, Haß und Tod. V. 14. 15. **Wir wissen.** In dem ἡμεῖς schließt sich Johannes mit den ἀδελφοί Genannten zusammen und spricht die Gewißheit aus, die sie haben trotz der Welt und des Welthasses, daran sie sich erheben und trösten dürfen und sollen. Aus dem Gegenstand, der im Folgenden ausgesagt ist, ergibt sich, daß es sich um die Erfahrung der Gläubigen, der Kinder Gottes handelt, und nicht bloß auf die Apostel (Lyra) beschränkt, oder nur in genere gewußt sei (Estius). — **Daß wir aus dem Tode hinübergegangen sind in das Leben.** Das Perfektum μεταβεβήκαμεν bezeichnet eine That der Vergangenheit, oder die Vergangenheit einer That, welche in der Gegenwart noch in dem bewirkten Zustand fortdauert: wir sind — übergegangene. Winer Gr., 7. Aufl. S. 254. Das Perfekt ist nicht per enallagen fürs Futur (Schlichting) oder Präsens (Didymus, Oekumen) und das Verbum nicht = jus oder

spem habere ad vitam (Grotius, Carpzov) zu nehmen. Vergl. Joh. 5, 24. Natürlich kann das ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν nicht leiblich, sondern geistlich, muß aber als eine wirkliche Thatsache genommen werden; es ist = γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ 2, 29; denn ἡ ζωή ist das bestimmte Leben, das göttliche, ewige (1, 1. 2; 2, 25), = dem φῶς und der ἀλήθεια (1, 5. 6. 8; 2, 4; 2, 21), daran die Gotteskinder partizipieren; der θάνατος ist der diesem Leben entsprechende Gegensatz, = der σκοτία und dem ψεῦδος, was alles zu dem ἐκ τοῦ διαβόλου gehört. Es ist also nicht bloß die Rede von Gesinnungen (Paulus), oder caligo, infelicitas moralis (Semler), sondern von Verhältnissen und Zuständen, von der Wiedergeburt, dem neuen Leben des versöhnten Gotteskindes. Darin liegt, daß die noch nicht hinübergegangen sind, alle vor diesem Übergang ins Leben in Christo, noch ἐν τῷ θανάτῳ sind oder werden; es ist also hier keine gnostische Ansicht von ursprünglicher metaphysischer Verschiedenheit der Menschen auch nur von ferne angedeutet (Hilgenfeld). — **Weil wir die Brüder lieben.** Aus diesem Verhalten wird jenes Verhältnis, aus diesen Akten der Bruderliebe jener Zustand der Kindschaft bei Gott erkannt. Daher ist jenes das Erste, dieses das Zweite, und es ist falsch, die Bruderliebe als Ursach' der Wiedergeburt anzusehen, wie ein Hugo Grotius mit einem weiteren exegetischen Gewissen als selbst römische Ausleger (wie Estius) an dieser Stelle statuiert: eo nos jus habere ad vitam aeternam, quia fratres nostros diligimus. Es ist die Bruderliebe nur Bedingung für die Gewißheit der Erkenntnis, daß wir gerechtfertigt und Gottes Kinder sind, nicht für dieses Leben selbst. — **Wer nicht liebt, bleibt im Tode.** Entsprechend der gewohnten Weise (1, 8 ff.; 2, 22 ff.) wird die Negative, und hier kurz, prägnant, beigefügt. Ganz allgemein: wer nicht liebt, ohne den Gegenstand, den Bruder, zu nennen. Das Präsens μένει ist festzuhalten: mit dem Nichtlieben ist das im Tode sein als ein Dauerndes verbunden. Beides ist ineinander; aber nicht so, daß das Nichtlieben Ursach' des im Tode Bleibens sei, sondern, wie aus dem Kontext sich ergibt, so, daß an dem Nichtlieben das im Tode bleiben erkannt wird. — V. 15: **Jeder, der seinen Bruder hasset, ist ein Menschenmörder.** Mit πᾶς wird nun die Allgemeinheit der Geltung des Gedankens markiert. Dem Nichtlieben ist das den Bruder hassen gleichgestellt; „reine Indifferenz ist dem lebendigen Menschengeiste nicht möglich" (Huther). Luther sagt richtig: nova sententia coram mundo, quod non diligere sit occidere. Bengel: omne odium est conatus contra vitam: at vita vitam non insectatur. Unrecht ist, was Lyra (odisse pejus quam non diligere), Schlichting (qui non amat, nec bene vult nec male; qui vero odit, male vult) u. a. sagen. Nichtlieben ist nur der Zustand der Ruhe, der in den Akten des Hasses hervortritt. Als ἀνθρωποκτόνος gilt, wer seinen Bruder haßt, nach des Herrn Auslegung des fünften Gebots (Matth. 5, 21—26). Nam quem odimus, vellemus periisse (Calvin); der Haß ist nicht bloß ein Anfang oder Ursach' zum Mord, sondern ein Mord im Herzen, sei's Wunsch, Gedanke, Vorsatz, oder nur die Leidenschaft, welche das Leben des Bruders kränkt, ohne an dessen Tod zu denken. In dem Hasse fehlt kein wesentliches Moment das in dem Mord enthalten ist (Haupt). Latro es, antequam inquines manum (Seneca). Offenbar ist hier eine Bezugnahme auf Kain V. 12; am Kain sieht man ja, daß Bruderhaß und Menschenmord beisammen sind. Der Ausdruck ἀνθρωποκτόνος, nur noch Joh. 8, 44, bezieht sich hier auf Kain, der den Bruder Abel, im Evangelio auf den Satan, der den Adam ums Leben gebracht. Trotz dieses Unterschieds beider Stellen beziehen sie sich doch auf einander und eine gewährt der andern Licht. Vergl. Lange zu Joh. 8, 44. Der Teufel hat den Adam durch die Eva und diese zuvor zur Sünde, zur Übertretung des göttlichen Gebots geführt, worauf der Tod von Gott gesetzt war. Die das Sterblichsein verursachende Sünde ist selbst eine Art Sterben, der Sündenfall ein Todesfall, und die Sünde von der Lust geboren, gebiert, wenn sie vollendet ist, den Tod (Jak 1, 15); die erste Sünde war ja ein Fall aus dem aus Gott geschaffenen Leben in den als Strafe angedrohten Tod. So ist der Satan an Adam und Eva zum Menschenmörder im eigentlichen Sinne des Worts geworden (Weisheit 1, 11 bis 13; 2, 23. 24). Auch erlosch ja mit der Sünde in Eva die Liebe zum Manne, den sie verführte und in Adam die Liebe zum Weibe, die er vor Gott anklagte, auf die er die Schuld schob. Da ist Hassen und Tod beisammen. In Kain ist ebenso Bruderhaß und Brudermord verbunden, dadurch er sich als ἐκ τοῦ διαβόλου bewies. Vergl. Stier, Reden Jesu Bd. 4, 414 ff. — **Und ihr wisset, daß kein Menschenmörder hat das ewige Leben in ihm bleibend.** Damit schließt der Gedanke ab: vom μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφόν V. 10b kam Johannes auf μὴ ἀγαπῶν V. 14, dann auf μισῶν τὸν ἀδελφόν V. 15 und in Erinnerung an Kain auf ἀνθρωποκτόνος, erst hieß es

οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ V. 10b, μένει ἐν θανάτῳ, hier nun οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν. Erst heißt's, er ist im Tode, nun aber, in ihm ist ewiges Leben nicht, also der Tod. Der Apostel spricht ihm „den bleibenden und vollen Besitz" (Lücke) ewigen Lebens ab, und markiert so „den fortwährenden Todeszustand" (Düsterdieck) dessen, der seinen Bruder hasset, mordet. Das Präsens ἔχει weist auf das gegenwärtige Leben; es ist nicht habebit. Daher ζωὴ αἰώνιος nicht die künftige Herrlichkeit (bes. Beda). Mit μένουσαν ist doch das Dasein ewigen Lebens, von der Taufe her aus Gottes Wort oder in Gottes Wort durch christlichen Unterricht und Zucht christlichen Hauses, angedeutet; es ist ja von Christen und zu Christen die Rede (so auch Haupt, Rothe). Aber auch solche Gottesgabe wird im Hasse, der bleibt, völlig aufgezehrt; der Christ kommt also gänzlich um den Besitz, so daß gar nichts vom ewigen Leben bei ihm sich hält; μένουσαν ist darum nicht ein verstärktes sein (Hurther), aber auch der Mangel des Artikels ist nicht zu premieren, als sei nur an Kräfte der zukünftigen Welt zu denken (Ebrard). Das setzt Johannes als unleugbare Thatsache christlicher Erfahrung und Bewußtseins (οἴδατε); es ist also nicht zu denken: aus dem fünften Gebote (S. Schmidt), aus dem Alten Testament mit seiner Todesstrafe für Mörder, das nun geistig gedeutet sei (Grotius, Lücke).

5. Schilderung der brüderlichen Liebe. V. 16—18. **Daran haben wir die Liebe erkannt, daß Jener für uns Sein Leben einsetzte.** S. Schmidt: ne quis vel se ipsum decipiat, vel ab aliis decipiatur, exponendum etiam erit, quae sit vera et Christiana caritas. Vor allem im Vorbilde Christi. Über ἐν τούτῳ vergl. zu 2, 3; über ἐκεῖνος V. 3. 7; 2, 6; ἐγνώκαμεν = cognitum habemus. Τὴν ἀγάπην ist allgemein zu nehmen, ohne eine nähere Bestimmung: die Liebe. Bengel: amoris natura. An Christi Liebe ist die Liebe, Wesen und Natur der Liebe, zu erkennen. Also ist nicht τοῦ χριστοῦ (Carpzov u. a.), oder τοῦ θεοῦ (Grotius, Calov, Spener u. a.) hinzuzudenken; die Vulgata (amorem dei) nötigt dazu die römischen Ausleger. Künstelnd erklärt Ebrard: wir haben die Liebe darin bestehend erkannt, ἐν τούτῳ οὖσαν, so daß dieses als Prädikat, im folgenden ὅτι — als beschrieben, und ἐγνώκαμεν nur einleitend, nebensächlich zu nehmen ist. Sowohl die Form (Wortstellung) als der Gedanke (sein Leben lassen = Liebe) läßt diese Erklärung unhaltbar erscheinen. Es handelt sich um das, woran die Liebe erkannt wird: τὴν ψυχὴν τιθέναι (Joh. 15, 13; vergl. 10, 11. 15. 17. 18; 13, 37. 38) = vitam ponere (Cic. ad Fam. 9, 24); das ist der höchste Liebeserweis; die Liebe teilt ja mit, das Beste, Größte, das sie hat, die ψυχή oder ἑαυτὸν παραδοῦναι (Gal. 2, 20; Eph. 5, 2); das macht Christum zum Gegenstand der Liebe des Vaters (Joh. 10, 17). Fehlen konnte hier im Zusammenhange ὑπὲρ ἡμῶν nicht: zu unserm Schutze; eigentlich: über uns, die wir gefallen, verwundet, in Gefahr waren, verloren zu gehen an den Wunden oder in den Händen der Feinde, kämpfend wider die Feinde, uns schützend, für uns eintretend, für uns den Kampf aufnehmend; es ist also genau nicht gleich ἀντί zu nehmen, und doch berühren im Gedanken sich beide Präpositionen „in unzertrennlicher Korrelation" (Düsterd.). Vergl. 2, 2. — **Und wir müssen für die Brüder unser Leben einsetzen.** Aus Christi Liebesthat für uns resultiert für uns (καὶ ἡμεῖς) eine Pflicht gegen die Brüder (ὀφείλομεν); ähnlich 2, 3. 6. Christi Vorbild darf nicht unwirksam sein (3, 3. 7). Der reale Zusammenhang der Gläubigen muß in der wirklichen Gestaltung ihres Lebens nach Christo, in dem Gebrauch der mitgeteilten Gabe und in der Lösung der mit der Gabe gestellten Aufgabe sich beweisen (ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι). Vergl. Joh. 13, 34; 15, 12. 13; 21, 18. 19; Röm. 16, 4. — V. 17: **Wer aber den Lebensunterhalt der Welt hat —.** Durch das adversative δέ „markiert Johannes den Fortschritt von dem Größern, das mit Recht gefordert wird, zu dem Geringern, dessen Nichtleistung also als ein desto gröberer Verstoß gegen die eben ausgesprochene Regel erscheint" (Düsterdieck). Durch ὃς δ' ἄν wird der Satz ganz allgemein. Aus dem von Grotius angeführten Sprichwort: βίος βίου δεόμενος οὐκ ἔστι βίος ergibt sich die Doppelbedeutung: Leben und was zum Leben als Unterhalt oder Unterhaltsmittel gehört. Vergl. Mark. 12, 44 (Luk. 21, 4): Luk. 8, 43; Luk. 15, 12. 30. Beza: res mundanae, des biens de ce monde. Der Genitiv τοῦ κόσμου weist nur in den Kreis, dem der βίος angehört, und markiert nach 2, 17 das Profane und die Nichtigkeit dieser Güter gegenüber der ewigen Liebe und dem ewigen Leben in Christo. Der βίος τοῦ κόσμου ist der Gegensatz der ζωὴ αἰώνιος, und diese hat der Christ mit dem Heiland, jenen mit der Welt gemein. An besonderen Reichtum ist nicht zu denken, nur an den Besitz (ἔχῃ, das mit Nachdruck voransteht), wenn auch in beschränkten Verhältnissen, wenn's auch nur Scherflein sind, oder nur Brot und

Kartoffeln. Wer nun die Mittel hat, zu geben, **und schaut seinen Bruder Not leiden.** Malerisch bezeichnet θεωρεῖ Stellung und Thätigkeit des Zuschauers; es ist nicht ein flüchtiger Blick, sondern das dauernde Zusehen, Dreinsehen (Matth. 27, 55; Mark. 15, 40. 47; 12, 41; Luk. 21, 6; 23, 35; Joh. 2, 23; 6, 19. 62; 7, 3; 9, 8; 10, 12; 14, 17; 16, 10. 16); er hat als Bild, das er betrachtet in Ruhe, Aufmerksamkeit, τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ χρείαν ἔχοντα. Zum Ausdruck und zur Sache vergl. Eph. 4, 28; Mark. 2, 25; Apostelg. 2, 45; 4, 35; 20, 34; 28, 10; Phil. 4, 16. — **Und verschließt sein Inneres vor ihm.** Nach dem Hebräischen רַחֲמִים ist σπλάγχνα = καρδία Sprüchw. 12, 10 und im N. T. sehr oft. Bengel: cum visceribus clauditur vel aperitur res familiaris. Aspectus miserorum corda spectatorum illico pulsat vel etiam aperit. Das Herz soll sich aufthun im Mitleid und Erbarmen, und die Hand zur Mitteilung bewegen und öffnen; gerade beim Haben der Mittel und beim Schauen des Mangels des Bruders — schließt er ἀπ᾽ αὐτοῦ, von ihm weg sich wendend, sein Herz. Dieselbe Prägnanz 2, 28. Ähnlich κρύπτειν ἀπό bei Luk. 19, 42; Joh. 12, 36b. Es ist also so wenig ἀποστρεφόμενος zu supplieren (Carpzov), als ἀπό = coram (Sozin). — Nachdrücklich wird die Negative mit einer in ihr liegenden parakletischen Schlußfolge durch den Fragsatz ausgesprochen: **Wie bleibet die Liebe Gottes in ihm?** Ähnlich ist's 4, 20; Joh. 3, 12; 5, 47. Der Gehalt der Frage entspricht dem V. 15: οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν. Es ist der Rückschluß vom Nichtvorhandensein der Bruderliebe auf das Nichtbleiben bis zum Nichtdasein des ewigen Lebens dort, hier der Liebe Gottes. Es ist ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ die Liebe zu Gott, als der Bewegung des ewigen Lebens zu dessen Quelle, wie 2, 5. Diese Liebe zu Gott bleibt nicht, wo sie nicht in der Thätigkeit der Bruderliebe wirksam wird und lebendig ist. Es ist also nicht die Liebe Gottes zu uns (Calov, Jelf), oder die von Gott vorgeschriebene Liebe (Sozin, Grotius), oder die der Liebe Gottes und Christi gemäße (S. Schmidt). — V. 18: Hervortretende Ermahnung zum Schluß: **Kindlein, daß wir nicht lieben mit Wort noch mit der Zunge, sondern in That und Wahrheit.** Die andringliche Anrede τεκνία läßt die Innigkeit des Johannes und seinen Eifer zugleich erkennen; der Ernst tritt in dem raschen, mahnenden, das Ganze umfassenden Ausdruck (μὴ ἀγαπῶμεν) hervor. Die vier Hauptwörter treten paarweise und in Beziehung auf einander auf. Zuerst: λόγῳ und τῇ γλώσσῃ, zur Bezeichnung der falschen Liebe; dann: ἐν τῷ ἔργῳ und (ἐν) ἀληθείᾳ. Zu beachten ist von Anfang, daß das erste Paar im Dativ nur die Mittel, dadurch die Liebe wirksam ist oder wird, angibt, die Präposition ἐν, welche durch καί auch zu ἀληθείᾳ gehört, das Element, in dem sie sich bewegt (Joh. 4, 24). Mit dem ersten Paar ist die Äußerlichkeit der Liebe, die nur Wort und Zunge gebraucht, bezeichnet und durch den Gegensatz hervorgehoben, daß ihr Werk und Wahrheit, also wirkliche Thätigkeit und innere Herzlichkeit abgehen, welche die wahre Liebe charakterisieren. Zum λόγος, dem möglicherweise That ankündigenden oder begleitenden Worte, fügt er deshalb mit Nachdruck μηδὲ τῇ γλώσσῃ, wobei der Artikel „zur Veranschaulichung des Ausdrucks" (Lücke) dient: die Zunge, als das Organ der prätendierten Liebe (Huther, Jelf); da bleibt also die Liebe nicht bloß bei dem Wort, das doch aus dem Herzen kommen könnte, als einem Mittel, das sie gebraucht, sondern bei der Zunge, dem Mittel und einzigen Werkzeug des Worts, das nicht aus dem Herzen kommt. Sehr fein bemerkt Jelf, daß λόγῳ die im Gedankenspiel der Theorie, ἔργῳ die in der Arbeit der Praxis, τῇ γλώσσῃ die in Ausdrücken vorhandene, ἀληθείᾳ die wesenhafte Liebe bezeichnet. Deshalb steht dem λόγῳ das ἐν ἔργῳ und dem τῇ γλώσσῃ das ἐν ἀληθείᾳ gegenüber. Öfter ist ἔργον und λόγος verbunden, wie Luk. 24, 19; Apostelg. 7, 22; sonst wird λόγος und δύναμις (1 Kor. 4, 19. 20), oder λόγος und δύναμις καὶ πνεῦμα ἅγιον καὶ πληροφορία (1 Thess. 1, 5) einander entgegengestellt. Bengel: sermone otioso, lingua simulante. Sehr gut sagt Lyra: verbo, facto nihil; lingua fallaci: hic amor non solum fictitius et vanus, sed etiam proditorius. Mit τῇ γλώσσῃ wird „die hohle Nichtigkeit," „das rein äußerliche Geschwätz, welches ohne innere Wahrheit nur einen gleißnerischen Schein erregt" (Düsterdieck), markiert. Deshalb ist kein μόνον zu λόγῳ zu ergänzen (Beza, Sozin); auch irrt Grotius, der chiastisch λόγῳ und ἀληθείᾳ, γλώσσῃ und ἔργῳ gegenüberstellt: verbo amat, qui praedicat a se diligi proximum, non autem vere diligit; lingua diligit, qui egenti dat bona verba. Aber auch Huther hat nicht Recht, τῇ γλώσσῃ zu λόγῳ und ἀληθείᾳ zu ἔργῳ nur epexegetisch, ohne zu unterscheiden, hinzugefügt zu denken, als ob beide Worte jedes Gliedes zusammen einen Begriff ausdrückten. Zu vergleichen ist ἀγαπᾶν ἐν ἀληθείᾳ 2 Joh. 1; 3 Joh. 1 und Jakob. 2, 15. 16.

**Dogmatische und ethische Grundgedanken.**

1. Wurzel der Sittlichkeit. Alles Thun (ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην V. 10b, ἔργα δίκαια und ἔργα πονηρά V. 12) und alle Gesinnung (ἀγαπῶν V. 10b und 14, ὁ μισῶν V. 15) weisen auf einen tieferen Grund, eine Gemeinschaft mit Gott oder mit dem Satan, welche an sich nicht erkennbar ist, weder anderen noch dem Betreffenden selbst, aber erkennbar wird an der Gesinnung und der That.

2. Zusammenhang der sittlichen Akte. Die gröbste Vergehung, wie der Brudermord Kains, steht nie allein, sondern tritt als Einzelnes aus einer Reihe, einem größeren Komplexe mannigfacher Vergehungen hervor und zeigt genau an, daß es im übrigen schlecht stehen muß, weil solches sonst nicht gethan wäre (V. 12).

3. Das Verhalten der Christen und der Welt beruht auf einem tiefen Gegensatz. Johannes braucht ζωή (V. 14) in absolutem Sinne gleich ζωὴ αἰώνιος, mit demselben promiscue (V. 14, 15; 1, 2; 5, 11—13), und bezeichnet damit das von Christo gebrachte Heilsgut, ganz seiner auf das subjektive Christentum gerichteten Tendenz entsprechend, während der Hebräerbrief die Stiftung des Neuen Bundes, Paulus die rechtfertigende und heiligende Gnade Gottes, Jakobus das vollkommene Gesetz, die urchristliche Predigt die messianische Zeit und Vollendung der Theokratie als solches notieren. Daher der Gegensatz hier θάνατος, womit gerade bei Johannes ein Zustand, nicht ein einzelnes Ereignis notiert wird. Nun gilt θάνατος nicht als objektives Gerichtsverhängnis, sondern als Zustand des unter dem Gerichte befindlichen Menschen. So hier und Ev. 5, 24. Es ist hier nicht an geistig-sittliche Erstorbenheit zu denken. Daher das Verhalten der Christen mit ihrer ζωή und die Welt in ihrem θάνατος widereinander. Das Gleichartige zieht sich an, das Ungleichartige stößt sich ab; Liebe und Abneigung ist gegenseitig. Der Christ hat sich gar nicht zu wundern, wenn die Welt, von der er sich scheidet, sich abgekehrt hat und abgewendet bleibt, ihn nicht leiden kann und haßt; ihm geht's ebenso, nur daß die Welt haßt zur Verfolgung und zum Verderben, der Christ zu bessern und zu überwinden trachtet. —

4. Der Übergang. Ehe gesagt werden kann: μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου (V. 14), sind wir ἐν τῷ θανάτῳ, ἐκ τοῦ πονηροῦ. Vom Tode zum Leben hinübergetreten zu sein ist die Signatur des Christenstandes (Frank, christl. Sittlichkeit I, S. 248). Also 1) vor solchem Heraustreten und ohne dasselbe ist keiner ein Gotteskind; 2) solch Heraustreten ist für jeden nötig, wenn er ein Gotteskind werden will; 3) möglich ist es für jeden, der zur Gotteskindschaft berufen ist; 4) die Gotteskinder und Weltkinder sind bis auf den mit solchem Übergang verbundenen Unterschied ganz gleich an Art und Natur; siehe in denen, die noch nicht Brüder sind, solche, die's so gut werden können und sollen, wie du. — Freilich wie's geschieht, ist hier nicht, aber Joh. 5, 24 deutlich gesagt und zu ersehen; auf diese Stelle bezieht sich hier der Apostel unverkennbar und aus ihr ist das hier Unausgesprochene zu entnehmen, was Scholiast II sehr gut angibt: τὸν λόγον αὐτοῦ δεξάμενοι, natürlich ἐν πίστει. Keineswegs aber darf man mit den Römischen sagen, daß der Glaube wohl den Anfang unserer Rechtfertigung vor Gott schaffe, aber die Liebe zu Gott und dem Nächsten mehre sie. Diese Liebe ist bloß Erkennungszeichen davon, daß die Rechtfertigung bei uns geschehen, wir gerechtfertigt seien. Daher sagt schon Augustin treffend: redeat unus quisque ad cor suum; si ibi invenerit caritatem fraternam, securus sit. Zu vergleichen ist auch noch zu dem μεταβεβήκαμεν, welches auf eingehende Selbstthätigkeit weist, Joh. 16, 13: τὸ πνεῦμα-ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ, wandelnd kommt der Christ in die volle Erkenntnis, so auch aus dem Tode ins Leben. Hier schon! Dem Leben kann der leibliche Tod nichts anhaben. —

5. Die Bruderpflicht. Der V. 16 als Pflicht (ὀφείλομεν) unter Hinweisung auf das Vorbild Christi ausgesprochene Grundsatz, daß wir auch unser Leben einsetzen, lassen sollen, ist ein allgemeiner. Wir dürfen ihn nicht als einen Rat (consilium), wie die Römischen thun, sondern müssen ihn als ein Gebot (praeceptum) mit den Evangelischen ansehen und befolgen. Er gilt nicht bloß den Priestern, oder den Heiligen, sondern allen Christen: ministri verbi non debent fugere in periculo pestis (Luther), die Ärzte nicht bei einer Seuche, die Eltern, Geschwister auch nicht, die Obrigkeiten nicht bei Aufruhr, so wenig als der Soldat im Kriege, im Kampfe, vor der Schlacht, eine Mutter, wenn es die Pflege des Kindes, ein Mann, wenn es einen Berufsweg gilt. Dieses Wort ist überhaupt nicht kasuistisch zu behandeln (wie es Sozin thut oder Ammon), sondern im Zusammenhang mit der Pflicht der Liebe (vergl. Frank, Ethik I. 398). Richtig bemerkt Düsterdieck: „Konkrete Bestimmungen über die praktische

Anwendung des Grundsatzes lassen sich nur im Zusammenhang eines vollständigen Systems der Ethik geben, wo namentlich die Pflichten der christlichen Selbsterhaltung und die Tugenden der christlichen Klugheit und Einfalt wie die der christlichen Selbstverleugnung und des christlichen Mutes nicht als Einschränkungen, sondern als heilige Ordnungen des vollgültigen evangelischen Grundsatzes, wie's Johannes darstellt, erscheinen müssen." — Sowie der Apostel Paulus (1 Kor. 3, 22) sagt: *πάντα ὑμῶν ἐστιν — εἴτε ζωὴ, εἴτε θάνατος*, und Phil. 1, 21: *τὸ ἀποθανεῖν κέρδος* nennt, so ist die Drangabe des eigenen Lebens im Berufe und um der Liebe Christi willen ein *ἀποθανεῖν τῷ κυρίῳ* (Röm. 14, 8). Vergl. Matth. 10, 39; 16, 25. —

6. Die Pflicht der Wohlthätigkeit ist eine ganz allgemeine; sie geht die Reichen wie die Armen an; es kommt nicht darauf an, ob einer viel oder wenig von dem *βίος τοῦ κόσμου* hat. Von dem viel oder wenig haben hängt das Geben mit oder ohne Selbstverleugnung, mit oder ohne Entbehrung ab, also das leichtere oder schwerere Geben. Darüber ist aber ebensowenig etwas gesagt, als über die Lage des Dürftigen, dessen größere oder geringere Not, die eine ganz außerordentliche sein kann; auch über Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Bedürftigen ist nichts gesagt. Aber sehr wichtig ist für unsere Kommunalarmenpflege, was Luther bemerkt: „Vult nos de nostro largiri; non de alieno aut communi, sicut stulti Anabaptistae faciunt, qui tollunt proprietatem rerum, sine qua non possunt respublicae consistere." Die Privatwohlthätigkeit, und zwar die persönliche, ist hier bestimmt bezeichnet. Dazu ist sie in diesem Zusammenhange als unter das fünfte Gebot subsumiert zu denken. — Der Gegensatz ist der Stoizismus, der auch die Barmherzigkeit unter die abzulegenden Leidenschaften rechnet: *σοὶ μὴ ὀργὴν εἶναι, μὴ μῆνιν, μὴ φθόνον, μὴ ἔλεον.* —

7. Nicht gering anzusehen ist das Wort und dessen Werkzeug, die Zunge. Aber wie das Mundwerk des Frommthuns dem Herrn ein Gräuel ist (Matth. 6, 5), so das Mundwerk der Bruderliebe dem Johannes hier, da weder Wort noch Zunge im Trieb und Dienst der Liebe des Herzens steht, sondern isoliert vom Herzen und wider das Leben im Herzen redet oder geredet wird. Alle Freundlichkeit des Mundes soll und muß bei dem Christen Ausdruck der Freundlichkeit des Herzens sein. Sonst ist's nur *μόρφωσις εὐσεβείας* ohne *δύναμις* (2 Tim. 3, 5). Dagegen vergl. Matth. 12, 34. 35; Röm. 10, 8—10.

8. Umfang. Hier ist in konkreten Bestimmungen von der Hingabe des Lebens, von Mitteilung des Lebensunterhalts, von der Liebe zum Bruder in der That und Wahrheit deutlich und andringend ausgesprochen, daß die Wiedergeburt und Kindschaft bei Gott (2, 29), wenn sie wirklich geworden ist, als zentrale Lebenskraft die ganze Peripherie des Lebens durchdringt, so daß nicht bloß von einer *εὐσέβεια*, sondern von *εὐσέβειαι*, wie 2 Petr. 3, 11, die Rede ist und zwar von der *θεοσέβεια δι' ἔργων ἀγαθῶν* (1 Tim. 2, 10). Denn durch die Mannigfaltigkeit der guten Werke, zu denen des Herzens Glaube treibt, wird vor andern klar, daß des Christen Kindschaft nicht Schein, sondern Kraft und Wahrheit ist; sein Verhalten zu den Brüdern offenbart sein Verhältnis zu Gott dem Vater, und solch Verhältnis schafft solch Verhalten.

### Homiletische Andeutungen.

Die doppelte Frömmigkeit eines Gotteskindes — 1) Gehorsam gegen den Vater, 2) Liebe gegen die Brüder. — Die Geschwister lieben sich um der Eltern willen, von denen sie stammen. — Du könntest wie der älteste Bruder bei dem Vater bleiben und auf Seinem Feld arbeiten, und voll Neides und Ärgers sein über die freundliche Aufnahme, die der jüngste Sohn bei dem Vater fand im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Luk. 15)? Kain war der älteste Bruder. Das geht zunächst die Diener der Kirche an, trifft aber manchen andern auch. — Kain haßt den Abel nicht um die Herden: er hatte ja sein schönes Feld; nicht um der Eltern Liebe: er war der Mutter Stolz; nicht um Leibesschönheit oder irgend äußerlich, zeitlich Gut. Er haßt ihn um seiner Frömmigkeit, um der Gnade Gottes willen. — Kain, von der Eva in weiblicher Voreiligkeit ihre Waffe genannt, in mütterlicher Eitelkeit vorgezogen und verzogen, brachte das erste Beste als Opfer, während Abel, der Zurückgesetzte, sorgfältig vom Besten das Erste seinem Gott opferte. — Des Leibes Leben kannst du dem Bruder nehmen, nimmst aber dir ewiges; Menschenmörder wirst du am Leibe des Bruders, an dir selber bist du Selbstmörder, Selbstmörder deiner Seele; indem du den Bruder um das leibliche, irdische Leben bringst, hast du dich um das geistliche, ewige Leben gebracht. — Drei schwere Fragen: 1) Kannst du hassen, die Gott liebt? 2) darfst du die Gnadenfrist verkürzen oder verderben, die Gott gewährt? 3) willst du Gottes Gabe in dir, das ewige Leben, wegwerfen? — Dreierlei Erweisungen der Bruderliebe: 1) Hingabe des Lebens im Berufe für den Bruder; 2) Mitteilung der Habe in der Not an den Bruder; 3) freundliche Dienstfertigkeit in Aufrichtigkeit zu dem Bruder. — Dreierlei hast du für andere: Leib und Leben, Hab und Gut, Hand und Herz. —

Basilius: Weil des Teufels Haß an Gott nicht hinanreicht, so trachtet er dem Bilde Gottes, dem Menschen, zu schaden und ihn zu verderben. — Augustin: Der Christ lebt, aber noch als im Winter. Die Wurzel lebt, aber die Äste sehen dürre aus; inwendig ist das Mark, welches lebt, inwendig sind schon verborgen die Blätter und die Früchte, aber sie warten auf den Sommer. — Ambrosius: Nemo dicat proprium, quod commune est; esurientium panis est, quem tu detines; nudorum indumentum est, quod tu recludis. — Luther: Die Welt ist eine Mördergrube, dem Teufel unterworfen, wenn wir auf Erden leben wollen, so müssen wir es uns gefallen lassen, daß wir in derselben Gäste sind und in einer Herberge liegen, wo der Wirt ein Schalkwirt ist, dessen Haus das Malzeichen oder Schild über der Thür führt: Zum Mord und zur Lüge. Denn ein solches Zeichen und Wappen hat ihm Christus selber über die Thüre und an sein Haus gehängt, indem Er spricht, er sei ein Lügner und Mörder. Ein Mörder, den Leib zu würgen, ein Lügner, die Seele zu verführen. — Starke: Weil Gott die Liebe ist und liebet, die aus Ihm geboren sind, so ist auch die Liebe der Brüder das Kennzeichen der Wiedergebornen. — Bist du in Anfechtung, als wärest du ohne Gottes Gnade, ohne Kindschaft, ohne Seligkeit? — Seliger Zustand der Gläubigen vor den Ungläubigen! Jene leben wahrhaftig, diese aber sind bei lebendigem Leibe tot. Man trauert über Verstorbene, ach, vielmehr über Gottlose, denn sie sind geistlich tot, ehe sie sterben, fallen sie in den ewigen Tod. — Gott hat nicht nur die Hand, sondern auch den Mund und das Herz mit dem fünften Gebot verknüpft und verbunden. — Der Haß ist keine geringe Schwachheitssünde, bei welcher der Mensch noch im Stande der Gnade stehen könne, sondern so groß, daß dadurch das ewige Leben verloren wird und kann nicht wieder gefunden werden, so lange der Haß währet. Wer haßt, ist ein doppelter Mörder, andern will er schaden, und sich selbst bringt er um das ewige Leben. — Das Leben gehabt haben, macht nicht selig; aber selig ist, bei welchem das ewige Leben bleibet. — Den Armen Gutes thun, liegt ob nicht nur den Reichen, die einen großen Überfluß haben, sondern einem jeden, der dieser Welt Güter hat und mitteilen kann; wie denn ein jeder arbeiten muß, auch darum, daß er den Armen zu geben habe. — Die Liebe ist blind, daß sie die Person des Armen nicht ansieht, ob sie bekannt, oder unbekannt, fremd, oder einheimisch sei; aber sie ist nicht blind, zu untersuchen die Not, darin sie helfen soll. — Kannst du nichts mehr, so kannst du noch mit der Zunge lieben durch Ratgeben, Trösten; aber siehe zu, daß deine Zunge auch ein Herz habe. — Rieger: Sonst denkt man, das Mein und Dein mache in der Welt so großen Streit; aber alle Ungerechtigkeit hat noch eine tiefere Wurzel. Das Gute hat Kain an seinem Bruder gehaßt. — Man denkt etwa, die Welt sei weit von einem weg; wenn es aber ein Bruder Kain ist, der einem so zu Leib geht, so gibt es doch ein Verwundern. — Der Anblick der Not hat insgemein etwas Herzaufschließendes und Mitleiderweckendes; aber es fehlt freilich auch nicht an Riegeln, an Vorwand unseres Unvermögens, an Unwürdigkeit andererseits. — Heubner: Ohne Liebe sein, macht dem Kain ähnlich. Kains Art ist nicht ausgestorben. Kains Sinn ist, die verhaßten Gotteskinder zu vernichten; auch das literarische Totschlagen gehört hierher. — In Kain und Abel hat sich die Duplizität des Menschengeschlechts im voraus abgebildet: diese Dichotomie geht durch die ganze Bibel. Kain ist Prototyp der bösen, lieblosen Art, Abel Prototyp Christi. — Ein christliches Nil admirari, Psalm 37. Was den natürlichen Menschen am meisten beunruhigt, entrüstet, außer Fassung bringt, ist Haß, Feindschaft. Der Christ soll sich nicht einmal darüber wundern! — Wo sich der Haß der Welt noch nicht entwickelt hat, fehlt es gewiß noch an prononziertem Christentum. — Die Liebe zeigt sich am herrlichsten erst beim Haß der Welt. — Tod ist der Zustand der Gefühllosigkeit und Kraftlosigkeit zu allem Guten und Göttlichen, das Gewissen ist abgestumpft, unempfänglich, das Herz erstorben, ohne Regung, Teilnahme für Religion. Leben ist Regsamkeit, Gefühl, Sinn für das Heilige, Trieb, Kraft dazu, eine Thätigkeit nach Gottes Sinn, ein Stand der Heiligung, des gottgefälligen Wandels. Als Kriterium, Lebensprobe wird die Bruderliebe genannt. — Denke dir den Haß als Anfang, Wurzel des Totschlags! Oft ist eine bittere Kränkung für andere tötlicher, lebensangreifender, als grobe körperliche Verletzung. — Der Lieblose achtet das leblose, wertlose Metall höher, als den lebenden, nach Gottes Bild geschaffenen Menschen. — Das Wort ist nur der Schatten der That, und keineswegs ein Äquivalent der Liebe oder der Dankbarkeit (Themistius). — Besser: Wo Haß ist, da ist der Tod, wo Liebe ist, da ist das Leben; ja die Liebe ist selbst das Leben. — So ließ Hans Egede sein Leben, als er für die armen Grönländer seine bequeme Pfarre mit Hunger und Frost, mit unsäglichen Mühen und Leiden vertauschte, und siehe, die grabhügelige Küste Afrika's mit der Saat der Mohren redet laut von der Liebe, welche stärker ist als der Tod. — Möchte doch von den Christen dieser Zeit wieder gültig werden, was Tacitus von den Christen sagt: Bei ihnen ist der Glaube ebenso unbeugsam, als die Barmherzigkeit willfährig. — Wie sollte der von Gottes barmherziger Liebe leben, in dem keine barmherzige Liebe lebt? — Biedebantt: Es gibt auch Neid und Haß um geistliche Gaben. — Mögen unter wahrhaft Gläubigen verschiedene Ansichten über Nebenpunkte obwalten, so darf solche Meinungsverschiedenheit keine Herzens- und Lebensgeschiedenheit wirken. —

Zur Epistel des zweiten Sonntags nach Trinitatis 1 Joh. 3, 13—18.

Heubner predigte während der Belagerung Wittenbergs 1813 über den Haß der Welt, den der Christ erfährt, und sagte trotz der französischen Besatzung, als er vom verdienten Haß redete: er ist verdient, der Haß, der den Tyrannen trifft, der Tausende und das Wohl von Tausenden seiner Herrschaft aufopfert. — Der Christ beim Haß der Welt. 1. Wie er ihn würdig erträgt: a. mit

stiller Ruhe, Fassung, Geduld (V. 13); b. mit dem Bewußtsein seiner Unschuld, seiner Liebe, als Gott bekannt (V. 14); c. mit Hoffnung, einst gerechtfertigt zu werden (V. 2). 2) Wie er ihn heilig gebraucht: a. als Warnung vor allen Regungen des Hasses (V. 15); b. als Aufforderung, Christo an Liebe ähnlicher zu werden (V. 16); c. als Reiz, die Welt mit sich durch Liebe zu versöhnen (V. 17. 18). — Trostgründe für den Christen beim Haß der Welt. 1) V. 13: er ist ungekannt, verkannt; 2) V. 14: er wird sich seines Lebens bewußt; 3) V. 15: er wird erweckt zum Kampf gegen alle Lieblosigkeit; 4) V. 16: Ähnlichkeit mit Christo; 5) V. 17: wird der Liebe Gottes immer gewisser; 6) V. 18: hofft, auch seine Feinde zu gewinnen. — Der in Liebe und Haß entgegengesetzte Sinn des Christen und der Welt: 1) Hassen der Welt, Liebe dem Christen natürlich (V. 13. 14); 2) Haß vernichtet, Liebe opfert das Leben (V. 15. 16); 3) Welt verschließt, der Christ öffnet das Herz (18). — Wo geraten wir hin, wenn der Geist der Liebe uns verläßt? 1) Beantwortung: wir kommen aus der Gemeinschaft der Frommen in die Gemeinschaft der Welt (V. 13), aus dem Leben Gottes in geistigen Tod (V. 14), in Laster und Schande (V. 15), in Verlust der Seligkeit und der Früchte des Todes Christi (V. 16). — 2) Anwendung: lerne den Wert wahrer Liebe (V. 16), kämpfe gegen alle Regung der Lieblosigkeit (V. 17), übe Liebe in der That und Wahrheit (V. 18). — 1) Das Schicksal der Liebe, 2) Die Herrschaft der Liebe, 3) der Wert der Liebe, 4) der Ursprung der Liebe. — Caspari: Von der rechten Liebe Art; deren 1) Trost, 2) Kraft, 3) Lauterkeit. — Kapff: Wie notwendig die wahre Bruderliebe sei: 1) als Probe unseres geistlichen Lebens, 2) als Bedingung (?) des ewigen Lebens. — Gesetz und Zeugnis: Von der Bruderliebe. I. Die Beweggründe: 1) der Gegensatz Kains, 2) Kennzeichen der Jüngerschaft und Neugeburt, 3) Vergehen und Verderben des Hassers. II. Die Kennzeichen: 1) Hingabe des Lebens, 2) Mitteilung der Güter, 3) Liebe mit der That.

## 5. Die herrlichen Folgen des Kindesverhältnisses zu Gott.

### Kap. 3, 19—24.

Und[1] daran werden wir erkennen[2], daß wir aus der Wahrheit sind, und werden 19
vor Ihm unsere Herzen überreden, *weil, wenn das Herz wider uns erkennt[3]), weil[4]) 20
Gott größer ist, als unser Herz, und alles erkennt. *Geliebte, wenn unser Herz wider 21
uns nicht erkennt[5]), haben[6]) wir Zuversicht zu Gott, *und was wir etwa bitten mögen, 22
empfangen wir von[7]) Ihm, weil wir Seine Gebote halten[8]) und das vor Ihm Wohlgefällige thun. *Und das ist Sein Gebot, daß wir glauben sollten[9]) dem Namen Seines 23
Sohnes Jesu Christi und einander lieben, wie Er das Gebot uns[10]) gegeben hat. *Und 24
wer Seine Gebote hält, bleibt in Ihm und Er in ihm; und daran erkennen wir, daß Er in uns bleibt, aus dem Geiste, den Er uns gegeben hat.

### Exegetische Erläuterungen.

1. Der Übergang und erste Folge: Gewißheit aus der Wahrheit zu sein. V. 19a: **Und daran werden wir erkennen, daß wir aus der Wahrheit sind.** Die Kopula καί knüpft an; das Futurum γνωσόμεθα ist bestimmt durch die mahnende Form des V. 18: μὴ ἀγαπῶμεν, da der Sinn ist: wenn wir ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ lieben, so werden wir daran erkennen, daß ꝛc. (Huther); der Gegenstand des Erkennens, ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν, ist nach dem V. 8 Gesagten bestimmt. So eng knüpft Johannes an das Vorhergehende an, worin er von dem Gehorsam gegen Gottes Gebote, insbesondere das der

[1]) V. 19: καί fehlt zwar in A. B., steht aber in Cod. Sinait. C. K. L. P. und vielen Minuskeln, Versionen.

[2]) ib. γνωσόμεθα mit Cod. Sinait. A. B. C. P. γινώσκομεν bei K. L.; auch γινωσκόμεθα kommt vor.

[3]) V. 20: καταγινώσκῃ in den besten Codd., auch Sinait.; sonst καταγινώσκει.

[4]) ib. ὅτι vor μείζων bei Cod. Sinait. B. C. K. L. sehr gut bezeugt.

[5]) V. 21: καταγινώσκῃ, A. L., sonst: — κει. Außerdem fehlt bei A. B. das erste, bei B. C. das zweite ἡμῶν, beide haben Cod. Sinait. K. L.; außerdem zeugt C. für das erste, A. für das zweite.

[6]) ib. ἔχομεν gut bezeugt gegen ἔχει bei B., ἔχωμεν, habeamus.

[7]) V. 22: ἀπ' αὐτοῦ A. B. C. Cod. Sinait. — παρ' αὐτοῦ K. L.

[8]) ib. τηρῶμεν bei A. K. Cod. Sinait. wohl nur Schreibfehler statt τηροῦμεν bei B. C. L. u. d. meisten.

[9]) V. 23: πιστεύσωμεν B. K. L.; A. C. und Cod. Sinait. πιστεύωμεν.

[10]) ib. ἡμῖν nach ἐντολήν in Cod. Sinait. A. B. C.

Bruderliebe geredet hat (10—18). Mit *ἐν τούτῳ* ist auf das Vorherige gewiesen wie 2, 5b, nicht auf das Folgende wie 2, 3. Bestimmt knüpft der Apostel an V. 18 an, nicht an V. 10 (Rickli, de Wette), oder 14 (Lücke). — Das Futurum steht wie Joh. 7, 17; 8, 32; 13, 35, wo sichs um die Möglichkeit eines mit Recht zu erwartenden Falls handelt. Winer, 7. Aufl. S. 263. *Ἐκ ἀληθείας εἶναι* fordert um der principium vel ortum (Bengel) bezeichnenden Präposition willen, wie wegen des gehaltvollen Begriffs *ἀλήθεια* bei Johannes eine Erklärung, welche hier parallel ist mit *ἐκ θεοῦ, τέκνον θεοῦ εἶναι.* Es ist die ewige, aus Gott stammende Wahrheit, die in Christo offenbar, durch den Heiligen Geist als den Geist der Wahrheit bezeugt, der reale Inhalt des Evangeliums ist und wieder im Leben der Gläubigen ausgeprägt werden soll; am nächsten entspricht es dem Begriffe *φῶς*, so daß zu vergleichen ist: *υἱοὶ φωτός* (Joh. 12, 36). Vergl. Joh. 18, 37. Es deckt sich nicht mit *ἐκ θεοῦ εἶναι*, ist aber damit zu kombinieren. Die Wahrheit aus Gott ist derer, die die Brüder lieben, Wesen und in ihnen ein Quell des Lebens. — Deshalb darf man nicht mit Beda erklären: ex veritate, quae deus est (wie auch Calvin, Rickli u. a.), aber auch nicht mit Calov: ex verbo veritatis (auch Spener, Bengel, Lücke, de Wette), noch weniger mit Jachmann die wahre Religion, oder mit Rösselt doctrina divina, oder mit Semler perfectior vita verstehen. Damit ist der Begriff *ἀλήθεια* nicht erklärt. Aber man darf auch nicht die Bedeutung der Präposition *ἐκ* abschwächen und mit Oekumenius erklären: *ἀληθεύειν*, oder mit a Lapide: veracem esse, veraciter ambulare, veram habere dilectionem, oder mit Sozin: vere talem esse, ut quis se esse se profitetur, oder mit Grotius: congruere evangelio, oder mit Rothe, auf wahrhafte, wirkliche Weise, nicht bloß zum Schein und illusorisch sein, was man sein will.

2. Zweite Folge: Getrostes Herz vor Gott. V. 19b und 20. **Und werden vor Ihm unsere Herzen überreden.** *Πείθειν* entweder überzeugen, oder überreden; das Objekt *καρδίας ἡμῶν* weist auf eine Differenz innerhalb der Persönlichkeit, welche durch *καταγινώσκῃ* näher bestimmt und daher erkennbar ist. Es ist eine sittlich religiöse Differenz: Anklage und Verurteilung unseres Herzens wider unsre eigne Person. Vergl. Jelf, welcher auf die rhetorische Bedeutung von *πείθειν* hinweist im Munde eines Advokaten, der gegen den anklagenden Staatsanwalt aufzukommen sucht. Mit *καρδία* wird bei Johannes der innerste Sitz der Empfindungen (Joh. 14, 1. 27; 16, 6. 22), Quell der Entschließungen (13, 2), der Verständnisfähigkeit (12, 40), des Selbstbewußtseins, die Stätte, in welcher das gesamte Personleben, sowohl nach seinen Zuständen, als nach seinen Aufträgen sich konzentriert, wie an unserer Stelle (V. 19—21) bezeichnet; daher ist es hier auch zugleich das Gewissen; *συνείδησις* (vgl. Paul Ewalds treffliche Schrift über dieses Wort) findet sich bei Johannes nur in der unechten Stelle 8, 9, häufig bei Paulus (Röm. 2, 15; 9, 1; 13, 5; 1 Kor. 8, 7; 2 Kor. 5, 11; Apostelg. 24, 16) und 1 Petr. 3, 16. 21; Ebr. 13, 18. Origenes zitiert V. 21 geradezu entweder: *ἐὰν μὴ ἡ συνείδησις καταγινώσκῃ ἡμῶν*, oder: *ἐὰν ἡ συνείδησις ἡμῶν μὴ καταγινώσκῃ.* Die Griechen nehmen *καρδία* geradezu für *συνείδησις.* Ist nun auch *καρδία* weiter als *συνείδησις*, ist diese doch in jenem, dem Herzen, das durch und mit dem Gewissen unruhig, aufgeregt zu denken ist. Der Zusammenhang drängt zu der Annahme, daß *πείθειν* darauf gehe, ut desistant condemnare (Bengel). Matth. 28, 14: *πείσομεν* den *ἡγεμόνα* und *ἀμερίμνους ποιήσομεν* die Wache, welche vom Grabe am Auferstehungsmorgen geflohen war. Dem Kontext nach und entsprechend dem Gebrauche ist *πείθειν* ein beruhigendes Überreden. Aus dem Gegensatz V. 21: *ἐὰν μὴ καταγινώσκῃ — παῤῥησίαν ἔχομεν*, ergibt sich für *ἐὰν καταγινώσκῃ — πείσομεν* ebenfalls die Bedeutung beruhigen, stillen, als Wirkung des Überredens. Daher Fritzsche falsch: flectemus animos — ad amorem ostendendum, was durchaus dem Kontext widerstreitet. Aber dieses weist nicht in das jüngste Gericht, wo die letzte Entscheidung und Scheidung stattfindet, sondern in die inneren, das letzte Gericht wohl weissagenden, demselben aber innerhalb dieses Lebens auf Erden vorausgehenden Vorgänge. Demnach ist *ἔμπροσθεν αὐτοῦ* nicht coram illo im jüngsten Gericht und *πείσομεν* weist nicht in die Ewigkeit, wie Sozin, Lücke, de Wette, sondern nur coram illo, in Seiner Gegenwart, in Seinem Lichte. Wie das verklagende Herz auf Grund des göttlichen Worts und im Trieb und der Gemeinschaft des Heiligen Geistes unruhig ist, Gottes Stimme im Gewissen vernommen wird, so muß im Angesichte Gottes, auf Sein Wort, Zusage hin und in Seiner Gemeinschaft das Herz gestillt werden, so daß das folgende *μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς καὶ γινώσκει πάντα* die Erklärung des *ἔμπροσθεν αὐτοῦ* enthält; Einbildungen des eignen Geistes, Zerstreuungen der Welt helfen dazu nicht. Vergl. Düsterdieck. Damit ist das Futurum *πείσομεν* dem *γνωσόμεθα* koordiniert zu denken und mit *καί* so verbunden,

daß es ebenfalls von ἐν τούτῳ abhängt, wenn dieses auch zeugmatisch zu γνωσόμεθα gezogen daran, zu πείσομεν aber dadurch zu nehmen ist; das geht um so eher, als ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι dazwischen steht und das ἐν ἀληθείᾳ ἀγαπᾶν kompletiert und das γνωσόμεθα das πείσομεν einleitet. Deshalb ist es unrichtig mit ἔμπροσθεν einen neuen Satz zu beginnen (Paulus, Fritzsche, Ebrard). — V. 20: **Weil, wenn das Herz wider uns erkennt, weil Gott größer ist als unser Herz und alles erkennt.** Die Lesart ὅτι ἐάν — ὅτι μείζων steht so fest, daß man weder durch eine Konjektur, wie Stephanus, der ἔτι μείζων lesen will, noch durch Streichung des zweiten ὅτι, wie Grotius will, die Schwierigkeiten mindern oder entfernen darf; sie liegen auch vielmehr in dem Gedanken. Es folgt eine Begründung zu dem, daß wir unsere Herzen stillen werden vor Ihm für den Fall, daß einmal das Herz uns verklagen, wider uns erkennen sollte. Daher ἐάν mit Konjunktiv ganz richtig. Winer, 7. Aufl. S. 273 ff. „Καταγινώσκειν steht in der Mitte zwischen κατηγορεῖν, anklagen, neben welchem noch ein ἀπολογεῖν stattfindet (Röm. 2, 15), und κατακρίνειν, verurteilen, verdammen (Joh. 8, 10 f.); dieses schließt die richterliche Strafbestimmung ein (Joh. 8, 10; cf. V. 4), während καταγινώσκειν nur das gegen einen Angeklagten gefällte Erkenntnis, welchem die entsprechende Strafbestimmung noch nachfolgt, bezeichnet. Vergl. 5 Mos. 25, 1. 2. Somit ist der Ausdruck sehr bezeichnend für das von der eignen Seele gegen einen Menschen gefällte Erkenntnis, welches schon mehr ist, als die bloße Anklage, indem durch das καταγινώσκειν auch die Schuld des Angeklagten anerkannt wird, so daß die Verdammung in die Strafe, das κατακρίνειν, mit Recht erwartet werden muß" (Düsterdieck). Im Herzen ist nicht bloß Partei, sondern schon zugleich Richter; das Gewissen ist ein Gerichtshof. Es ist hier also nicht bloß reprehendere, oder accusare (Vulgata, Augustin, Lücke u. a.) zu verstehen. Weshalb das Herz wider uns erkennt, gibt der Kontext im „beziehungsreichen Wortspiel" (Düsterdieck) von γνωσόμεθα — καταγινώσκῃ, ganz wie Joh. 15, 2. Also, daß wir nicht völlig aus der Wahrheit sein, die Brüder nicht völlig, fröhlich, ununterbrochen liebten; denn das sind Korrelate von außerordentlicher Gradverschiedenheit bis zur Vollkommenheit hin. Der Griechen, welche an V. 18 denken, und Düsterdiecks, der an V. 19 anschließt, Erklärung ist zu kombinieren gegen Luther, Rösselt, welche an jeden andern Mangel als an den der Bruderliebe denken; jeder andere Mangel würde sich doch auch im Punkt der Liebe bemerkbar und diese mangelhaft machen. Freilich wird kein völliger Rückfall, kein wissentlich und gröblich wiederholter Fall von Unwahrheit in der Liebe, oder von Lieblosigkeit zu denken sein, da dem lügnerischen Worte der Liebe keine That entspreche (Estius, Episcopius, Lücke u. a.), wenn auch nicht bloß leichtere, sondern auch ein schweres Vergehen gedacht werden soll und kann, wiewohl des Christen Gewissen eng und fein genug ist, auch wegen geringer Mängel in der Liebe entschieden dawider zu erkennen. Die Wiederholung von ὅτι vor ἐάν und vor μείζων ist nicht nur hier; ebenso auch Eph. 2, 11. 12. Lücke hat auch ein Beispiel aus Xenoph. Anab. 7, 4, 5 und 5, 6, 19 beigebracht, erinnert aber, daß beidemale ὅτι daß, hier aber weil sei. Der Grund der Epanalepsis ist nicht Vergeßlichkeit des Autor, sondern die Wichtigkeit des Gedankens, die solch rhetorischen Nachdruck gestattet und fordert. Lücke findet die Epanalepsis unbedenklich, Winer, Gr., 7. Aufl. S. 541, 3 ist unentschieden, Huther bedenklich dagegen, die älteren und viele neuere Ausleger (Calvin, Wolf, Sander, Düsterdieck) dafür. Es ist daher kein Grund, statt ὅτι ἐάν — ὅταν, oder ὅ τι ἐάν = quidquid, wie ὅ ἐάν V. 22, zu lesen, wie Bengel, Baumgarten-Crusius, Lachmann ed. maj. u. a. Man kann nicht mit Düsterdieck behaupten, das sei ungriechisch, und daraus, daß im Neuen Testament ὃς ἐάν oder gar ὅστις ἐάν nie ohne die Variante ἄν, oft aber ὅστις ἄν ohne Variante gerade bei Johannes vorkomme, ist nicht zu entnehmen, daß hier ὅ τι ἐάν nicht angenommen werden könne. Vergl. Winer, 7. Aufl. S. 291. Matth. 8, 19 kommt doch ὅπου ἐάν ohne Variante ἄν vor; und so gut ὃς ἐάν, so gut ist auch ὅστις ἐάν bezeugt. Aber deshalb ist nur möglich, hier ὅ τι ἐάν, wozu A. durch seine Lesart ἄν Veranlassung gegeben, anzunehmen; auch läßt καταγινώσκειν, das den Gegenstand im Akkusativ bei sich haben kann, dasselbe zu. Allein der Kontext leidet's nicht; denn nicht bei jeder Anklage werden wir unser Herz beruhigen können, und der an πείσομεν anzuknüpfende Beruhigungspunkt wird zu sehr getrennt, sowie die V. 21 markierte und für V. 20 zu fordernde Setzung und Annahme des Falles, in dem das Herz der Beruhigung bedarf, so gut wie verwischt. — Die Hauptschwierigkeit liegt darin, daß darin, daß Gott größer ist und alles weiß, eine Beruhigung des Herzens seinen Anklagen gegenüber gefunden werden muß und auch wirklich liegt. Das Wort μεί-

ζων kommt bei Johannes öfter vor; ähnlich wie hier 4, 4; 5, 9. Sonst insbesondere Joh. 4, 12; 5, 36; 8, 53; 10, 29; 13, 16; 14, 28; 15, 20. Der Kontext gibt stets die nähere Erklärung; hier tritt der Satz καὶ γινώσκει πάντα zur näheren Erklärung hinzu; Er γινώσκει, während das Herz καταγινώσκει. Dulce paregmenon in graeco (Bengel). Größer ist hier Gott genannt im Vergleich mit unserm Herzen; das verklagt; Er verklagt nun nicht mehr als unser Herz, sondern Er richtet anders, richtiger, als unser Herz; Er erkennt ja alles, was eben unser Herz nicht erkennt, noch weiß, noch beachtet beim Richterspruch. Mit πάντα ist natürlich ins Herz selber gewiesen, und was in der Umgebung vorliegt. Was ist das? Das ergibt der Kontext: V. 2: οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα, V. 9: σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, wir kennen uns selber nicht ganz und gar, haben nur Anfänge, Keime des Lebens von Ihm; Christum, Sein Leben, Sein Tragen und Wegnehmen der Sünde (V. 5. 6). Sein Zerstören der Werke des Teufels (V. 8), objektiv vollendet, aber subjektiv allmählich von einem Lebensprinzip der Wiedergeburt aus (2, 29) zu vollenden, und zwar durch des Menschen eigne Schwäche und Sünde hindurch (V. 3: ἁγνίζει ἑαυτόν) und durch den Haß der Welt hin (V. 13: μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος). Gott kennt das Ganze (πάντα) des neuen Menschenlebens bis zu dem: ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα (V. 2), der Mensch nur das Einzelne, den einzelnen Fehltritt, um den das Herz ihn verklagt; Gott die Kraft Seiner Gabe an ihm und deren Bewahrung in der Buße, und deren Wachstum und Ausgestaltung in der Hoffnung wie dem Glauben in ihm. „Wir müssen Gott vertrauen trotz der Anklagen unsers Herzens. Es ist eine tägliche Christenerfahrung, daß Zweifel aufsteigen über die eigne Seligkeit.“ So Jelf, der nur zu schnell in einem Leben thätiger Liebe die Stillung solchen Kummers statuiert. Dieser Vers ist sensu evangelico von der die Sünde vergebenden und vertilgenden Liebe zu verstehehen (Luther, Spener, Bengel, Besser, Düsterdieck, Huther, Jelf, Reuß, Rothe), und nicht sensu legali, von der richtenden Gerechtigkeit und Allwissenheit (Calvin, Beza, Sozin, Grotius, Calov, Lücke, Neander, Ebrard u. a.). Ebrard beginnt einen neuen Satz und erklärt so: Und vor Gottes Angesicht werden wir unser Herz, Gemüt, Gewissen, nicht Verstand, überzeugen, daß, wenn (schon) unser (leicht bethörtes kleineres) Herz uns verklagt (daß wir keine Liebe üben), Gott, der Allwissende, größer ist, als unser Herz (und wir um so minder vor Ihm bestehen, παῤῥησία haben). — Man darf auch nicht konstruieren: denn, wenn uns das Herz anklagt, weil Gott größer als unser Herz ist, so weiß Er auch alles; so de Wette sensu legali, Brückner evangelico. Vielmehr ist durch die Wichtigkeit des Gedankens die Epanalepsis des ὅτι gerechtfertigt. Sehr unbefriedigend ist auch hier Haupt, wenn er meint, nur zwischen der größeren Strenge oder Milde Gottes hier unterscheiden zu müssen. Rothe, der Bengel, Hoogeveen (doctrina particularum Graecarum p. 598 sq. ed. Schütz), Nösselt (interpretatio grammatica loci I Joann. III, 19—22 Hal. 1804 in Pott Sylloge etc. vol. VII) folgt, stützt seine Auslegung auf die Fassung des „wessen auch immer“ V. 28.

3. Dritte Folge: Kindesvertrauen. V. 21. 22. **Geliebte, wenn unser Herz wider uns nicht erkennt.** Ἀγαπητοί wie 2, 7; 3, 2; 4, 1. 7. 11 schließt hier an den Genuß der vergebenden Gottesliebe an, um ein neues, anderes Moment hervorzuheben. Auf den Anschluß an das Vorige weisen dieselben Wörter ἡ καρδία καταγινώσκῃ ἡμῶν, wenn auch mit Bengel hier καρδία, V. 20 καταγινώσκῃ den Hauptaccent haben mag, in derselben Fassung, um einen besonderen Fall zu markieren (ἐάν mit Konj.), der gewiß auch eintreten wird, und nur die Negation μή notiert das Gegensätzliche; es heißt nicht μηκέτι, wodurch der nun gesetzte Fall als Folge des Vorhergehenden notiert wäre, sondern μή (gegen Huther). Ähnlich 1, 8. 9. — **So haben wir Zuversicht zu Gott.** Mit παῤῥησίαν πρὸς τὸν θεὸν ἔχομεν ist der dem oben mit πείθειν τὰς καρδίας ἡμῶν bezeichneten Zustand entgegengesetzte der Seelenruhe und des ungestörten Kindesvertrauens zu Gott, wie Röm. 8, 15 bezeichnet. Die παῤῥησία 2, 28; 4, 17 ist die kindlich freie Zuversicht vor dem Vater in Zeit des Gerichts; hier handelt sich's auch um ein Gericht im Gerichtshof des Gewissens, im eignen Herzen, aber nicht um das künftige, jüngste. Daher falsch Estius: fiducia evadendae damnationis in die judicii. Aber die παῤῥησία nur auf das zuversichtliche Beten und Bitten zu beschränken, dazu gibt das Wort (2 Kor. 7, 4) und der Kontext keine Veranlassung, noch die Konstruktion mit πρός, wodurch nur die Richtung und Beziehung, wie Röm. 5, 1: εἰρήνην — πρὸς τὸν θεόν bezeichnet ist, noch die Parallele (5, 14) ein Recht. Es ist hier freudige Zuversicht zu Gott in jedem Augenblicke des Lebens (Rickli, Düsterdieck ähnlich Rothe, Jelf, Reuß), nicht aber fiducia in nostris necessitatibus recurrendi ad ipsum (Lyra), oder der Gürtel oder

Bettelsack von allerhand Notdurft (Luther), fiducia in rogando (Bengel), oder nur zeitweises Hochgefühl (Haupt). Damit ist nicht geleugnet, daß das spezielle, ja signifikanteste Moment in dieser Kindeszuversicht (Düsterdieck) ist, was folgt — V. 22: **Und was wir etwa bitten mögen, empfangen wir von Ihm.** Die Konjunktion *καί* schließt ein Moment an, das bereits in der *παῤῥησία* enthalten ist, wie V. 10b (Düsterdieck), steht aber nicht epexegetisch (gegen Jelf). *Ὃ ἐὰν αἰτῶμεν* ist ganz allgemein zu fassen und nur durch das bittende Subjekt, das Kind Gottes, und dessen Bedürfnisse zu beschränken (Huther, Düsterdieck). Ebenso ist's mit *λαμβάνομεν ἀπ' αὐτοῦ* (*θεοῦ*). Das Präsens ist nicht fürs Futurum (Grotius) zu nehmen; es ist der gegenwärtige, beständige Verkehr des Gotteskindes mit seinem Gott notiert. Vergl. Joh. 14, 13; 16, 24. Augustin: caritas ipsa novit, caritas ipsa orat, contra hanc aures claudere non novit, qui illam dedit; securus esto, caritas roget, et ibi sunt aures dei; non fit, quod vis, sed fit, quod tibi expedit. — **Weil wir Seine Gebote halten und das vor Ihm Wohlgefällige thun.** Hier ist offenbar ein Parallelismus: *ἐντολάς* — *τηρεῖν* und *τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιεῖν*, so daß beides zusammen einen Begriff bildet. Joh. 8, 29 steht *τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ* in sehr ähnlicher Verbindung, wie hier. Sonst noch Apostelg. 6, 2; 12, 3. Das bei Paulus häufige *εὐάρεστος* (Röm. 12, 1; 14, 18; 2 Kor. 5, 9; Eph. 5, 10; Phil. 4, 18) mit dem Dativ *τῷ θεῷ* oder *τῷ κυρίῳ* ist Kol. 3, 20 (*ἐν κυρίῳ*) vom vierten Gebot gesagt, und in der Parallele Eph. 6, 1 steht *δίκαιον*. Vergl. 1 Tim. 5, 4: *ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*. Daher ist bei *τὰ ἀρεστά* auch an die Gebote zu denken. Aber während das erste Glied des parallelen Satzes die Gebote nennt und das objektiv Gegebene markiert, markiert das zweite Glied das vor Ihm Wohlgefällige und die Art des Gehorsams, weil nicht knechtischer Dienst, sondern Kindesgehorsam und zwar der thätige (*ποιοῦμεν*) vor Ihm gilt. Demnach ist nicht mit den Römischen Auslegern bei *ἐντολαί* an praecepta, bei *ἀρεστά* an consilia evangelica zu denken. Die größere Schwierigkeit liegt in der richtigen Fassung der Verbindung mit *ὅτι*. Damit wird der Grund für die Erhörung der Gebete angegeben. Der Grund ist aber nicht notwendig causa meritoria, wie die Griechen meinen, die ein *ἀντιδιδόναι* auf Seiten Gottes annehmen; ihnen stimmen natürlich Römer und Rationalisten bei. Es wird nach dem Kontext, namentlich mit Bezug auf 2, 29; 3, 6. 9. 23. 24 hier nur mit Hervorhebung des Verhaltens auf das Verhältnis, in welchem sie stehen, oder mit Beschreibung ihrer Thätigkeit auf den Grund hingewiesen, auf dem sie sich bewegen. Das ihr Verhalten bedingende und normierende Verhältnis zwischen Gott und ihnen ist die Ursach' der Gebetserhörung, weil das durch das Verhältnis bedingte Verhalten auch ihre Gebete nach Gottes Willen (*κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ* 5, 14) normiert; die Gebete werden wie gethan, so gehört, weil wir Kinder Gottes sind. Der Ausdruck des Hunnius, die Partikel *ὅτι* sei nicht causalis, sondern rationativa, ist verfehlt, aber der Gedanke richtig. Vergl. Düsterdieck.

4. Vierte Folge: Gemeinschaft des Geistes mit besonderer Hervorhebung des Grundes für diese Folgen. V. 23, 24. **Und das ist Sein Gebot.** 1, 5; *καί ἐστιν αὕτη. Καί* fügt einfach nun an, und zwar im Anschluß an *τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ* den wesentlichsten Inhalt in *ἡ ἐντολή*, welche zwar zwei Gebote, Glaube und Liebe, umfaßt, die aber in untrennbarer Einheit die ganze Summe des durch Gottes Willen in Christo bestimmten Wesens enthalten. Mit *ἐντολή* ist weder an das erste Gebot zu denken (J. Lange), noch ist ein weiterer Begriff des Worts zu statuieren (de Wette), den es nicht hat; es ist und bleibt Ausdruck göttlichen Willens (Düsterdieck). Natürlich ist *αὐτοῦ* = *τοῦ θεοῦ*. — **Daß wir glauben sollten dem Namen Seines Sohnes Jesu Christi und einander lieben.** Hier gibt *ἵνα* den Zweck des Gebots an, nicht bloß den Inhalt (gegen Huther). Der Aorist *πιστεύσωμεν*, nicht bloß bestbezeugte und difficilior lectio, auch sinnvoller markierend, als das dem *ἀγαπῶμεν* nachgebildete *πιστεύωμεν*, bezeichnet neben dem Präsens *ἀγαπῶμεν* diesem voraufgehend, die *πίστις* als Voraussetzung, wenn auch nicht als ein für allemal abgethane (gegen Düsterdieck), sondern als lebenskräftige Wurzel, die *ἀγάπη* als Stamm, wie Gal. 5, 6: *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*, oder 1 Tim. 1, 5: *ἀγάπη — ἐκ πίστεως*. Der Glaube, der ein *ἔργον θεοῦ* (Joh. 6, 29) und Joh. 16, 9 (*ἁμαρτία, ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ*) als Grund heiligen Wesens, des ganzen Gehorsams gedacht ist, ist doch zugleich des Menschen That und kann daher gefordert werden im Gebot, zumal die Konstruktion *πιστεύειν τινί* (Joh. 4, 21; 5, 24. 46. 47; 8, 45) den assensus notiert, bei welchem des Menschen Thätigkeit erwacht, während *πιστεύειν τινά* die erhaltene notitia, *πιστεύειν εἴς τινα* die gottgewirkte fiducia markiert, in welcher das Geringste, die notitia, und das dieser nächste Moment, der assensus,

zugleich mit enthalten ist. So ist widerlegt, was Frommann lehrte, daß die Geburt aus Gott durch des Menschen freie That bewirkt werde. Das *καί* vor *ἀγαπ.* ist nicht epexegetisch. Gegenstand des Glaubens ist *τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Dieses *ὄνομα* ist die Offenbarung des Wesens des Sohnes Gottes und beschließt in sich, und erschließt den Gläubigen, was über Ihn und von Ihm selbst bezeugt und zu bezeugen ist; sowohl die praedicatio (Röm. 10, 14), wie Calvin, Beza, als das meritum und die promissiones Christi et de Christo, wie S. Schmidt u. a. hervorheben, sind eingeschlossen. Es reicht also doctrina christiana (Episc.), die Würde des Messias (G. S. Lange) nicht aus. Man darf deshalb auch nicht mit B. Weiß sagen, daß *πιστεύειν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ χριστοῦ* ganz synonym sei mit *πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα*, wie auch Joh. 8, 30. 31 beide Konstruktionen nebeneinander von demselben ausgesagt scheinen. Das ist richtig: die Grundbedeutung des Worts bleibt dieselbe, aber die Stellung des Glaubenden nüanciert sich doch verschieden dem geglaubten Objekt gegenüber, je nachdem *πιστεύειν τινί* oder *εἰς τινα* gesagt wird, wenn auch die eine ganz nahe daran ist, in die andere überzugehen. Treffend aber parallelisiert Weiß diese Stelle mit 5, 10: *πιστεύειν εἰς τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ*, indem er bemerkt, da sei der weltüberwindende Glaube des Christen zu verstehn, hier der grundlegende Christenglaube, was ja schon das dem *ἀγαπῶμεν* vorausgehende *πιστεύσωμεν* erkennen läßt. — Dem engen Zusammenhange des Glaubens und der Liebe gemäß (V. 16; 4, 7 ff.) fügt der Apostel mit dem kopulativen *καί* dem Aorist nun das Präsens *ἀγαπῶμεν* bei. Der Zusatz: **so wie Er das Gebot uns gegeben hat,** gehört als nähere Bestimmung der Liebe (2, 7. 8; 3, 16; Joh. 13, 34; 15, 12. 13) zu dem letzten Satzteil (Myrberg: non modo amandum est, sed etiam vere et recte amandum), nicht auch zu dem ersten (*πιστεύσωμεν*), wie Estius, Bengel, Sander wollen. Demgemäß ist und bleibt für diese Nebenbestimmung Christus das Subjekt und nicht Gott. Christus, an den als Gottes Sohn zu glauben ist, ist Ursprung und Norm der Bruderliebe. — V. 24: **Und wer Seine Gebote hält, bleibt in Ihm und Er in ihm.** Über die Übereinstimmung und die *ἐντολή* V. 23 auf V. 22: *ἐντολὰς τηρεῖν* zurückgreifend, hebt der Apostel nun die vierte Folge, die Gemeinschaft Gottes mit uns und unsere Gemeinschaft mit Gott, nach der Er in uns und wir in Ihm sind, hervor. Deshalb ist *αὐτοῦ, αὐτῷ, αὐτός* allemal Gott, nicht Christus (Neander, Besser, Sander). — **Und daran erkennen wir, daß Er in uns bleibt, aus dem Geist, den Er uns gegeben hat.** Gottes Bleiben in uns ist Gegenstand des Erkennens; und zwar ist nicht das Bleiben Gottes in uns als res minus verisimilis (Sozin) hervorgehoben, sondern als das unser Bleiben in Gott Bedingende; beides ist ja in und mit einander gesetzt und zu denken. Das wird nun erkannt *ἐν τούτῳ* = *ἐκ πνεύματος*. Offenbar weist *ἐν τούτῳ* auf das Folgende, wie 2, 3, und nicht auf das Vorhergehende, wie 2, 5. Der Übergang von der dem Johannes geläufigen, an den Anfang des Satzes gestellten Formel *ἐν τούτῳ* zu *ἐκ πνεύματος* ist auffällig, hat aber seine Erklärung darin, daß nach *ὅτι μένει ἐν ἡμῖν* substantivische Begründung der Deutlichkeit und der Schönheit des Satzbaues wegen nötig ward, und nun diese substantivische Begründung zu der feinen und sinnvollen Bezeichnung des Quells und des Ursprungs für die Erkenntnis mit *ἐκ* Veranlassung gab. Vergl. 4, 6: *ἐκ τούτου γινώσκομεν*. Das *πνεῦμα* ist der Heilige Geist, der uns treibt, das lebendige und kräftige Prinzip unsers Lebens aus und in Gott. Man hat an das *χρῖσμα* 2, 20. 27 zu denken. Es genügt de Wettes Bemerkung nicht: es sei *πνεῦμα* das im Glauben und Leben angeeignete Göttliche, hier aber an die rechte Erkenntnis und Lehre von der Person Jesu zu denken; noch weniger Sozins Meinung, das *πνεῦμα* sei die Liebe. — In dem beigefügten Relativsatz ist *οὗ* nicht als genit. partitivus, sondern als durch Attraktion entstanden zu fassen. Winer, 7. Aufl. S. 154. Vergl. auch Jelf.

**Dogmatische und ethische Grundgedanken.**

1. Der Christ soll nicht in Ungewißheit sein und bleiben, ob er wirklich Gottes Kind aus der Wahrheit ist; seine Erlösung wie die Versöhnung Gottes mit ihm und seine Versöhnung mit Gott und seine Seligkeit braucht ihm kein zweifelhafter oder nur wahrscheinlicher Zustand zu sein. Aber darüber klare und feste Erkenntnis gewinnt er nicht mit einem Schlag, über Nacht; daran hat er zu lernen — indem er in der Liebe lebt und sich übt. Der Christ im Werden steht in einer Gährung, oder in einem Einzelkampf, ohne Übersicht über das Ganze, die dem Siege zuführende Schlacht, obwohl an einzelnen Stellen Niederlagen vorkommen, ein Weichen bis zur Flucht eintritt, ohne den endlichen Sieg gefährden zu können. Daher kommt ihm Besorgnis, die er aufgeben soll und kann, furchtlos, voll Zuversicht und Vertrauen auf den Herrn der Heerscharen und des Sieges.

2. Der letzte Grund solcher Glaubens-

zuversicht und seligen Gewißheit des Heils, die immer wieder in Gefahr kommt, durch Anklagen des die immer wieder vorkommenden Versäumnisse und Unvollkommenheiten wie Vergehungen in Gedanken, Worten und Werken erkennenden und strafenden Herzens gestört zu werden, ruht nicht in uns, weder in dem Kennzeichen, der Bruderliebe und überhaupt dem Gehorsam gegen Gottes Gebote, noch in solchem Strafakte des geängsteten und zerschlagenen Herzens, sondern in Gott selber, in Dem, was Er zugesagt und zugeteilt hat, und daß Er bei Seinem Worte und Werke, auch in unserem Herzen, bleibt und dasselbe pflegt und fördert bis zur Vollendung. Dreierlei ist klar und bestimmt gesagt: 1) Wenn der Christ auf sich selbst sieht, ist Besorgnis und Zweifel über den Gnadenstand gerechtfertigt; Ebr. 6, 4—6; 10, 26—31, in welchen Stellen Luther „einen harten Knoten" fand und zu welchen R. Stier zu vergleichen ist, weisen auf die Möglichkeit des Rückfalls, wie auch Röm. 8, 13; Gal. 6, 7. 8. Das ist gegen Calvins Annahme von dem mit der Wiedergeburt gegebenen donum perseverantiae, welches auch Joh. 10, 28. 29 nicht gelehrt ist. Sieht der Christ aber auf Gottes Erbarmen, gewinnt er Zuversicht und Freudigkeit, und der Heilige Geist bezeugt ihm seine Kindschaft und Gottes Lebensgemeinschaft (V. 24; Röm. 8, 26. 27). Das ist gegen die römische Lehre, der Christ könne, außer durch ganz besondere Offenbarung, eine Gewißheit über seinen Gnadenstand nicht haben. 2) Es handelt sich nicht um eine mathematische certitudo, einen actus intellectus, sondern nur um fiducia, wie um das Vertrauen in die Reinheit der Gesinnung eines Menschen. 3) Die gewisse Zuversicht, in Gottes Gnade zu stehen, ist nicht identisch, noch zu vermischen mit der Gewißheit, prädestiniert zu sein. Das Tridentinum hat gegen die Reformierten Recht, diese zu verwerfen, (sess. 6. justificat. can. 15. 16. 17), aber Unrecht, wenn sie jene verwirft (ibid. can. 9): si quis dixerit, sola fide impium justificari, ita ut intelligat, nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse, eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi, anathema sit. Vergl. Frank, Theologie der K. F. 2, 78. 141. Thiersch, Vorlesungen über Protestantismus und Katholizismus 2, 149—159. Ferner die vortreffliche Schrift von Martensen, Katholizism. u. Prot. 1874, und Nielsen, aus dem inneren Leben der kathol. Kirche, 1882.

3. Die zwei Fälle, daß das Gewissen wider uns erkennt und nicht wider uns erkennt, stehen einander entgegen, sind aber Thatsachen innerhalb der christlichen Persönlichkeit und mit derselben wohl vereinbar, wie auch 1, 8. 9 und 3, 9 einander nicht aufheben. Unter Paradoxien, die nicht ohne Wahrheitsgehalt sein mögen, wie sie Luther aufgestellt, z. B. si in fide fieri posset adulterium, peccatum non esset, und der 32. Satz in Grund und Artikel, so durch die römische Bulle unrechtlich verdammt sind (1520. Erlang. 24, 138): Ein gut Werk aufs allerbeste gethan ist dennoch eine tägliche Sünd — darf man diese Sätze nicht rechnen. Aber man soll auch nicht mit den Römischen durch Unterscheidung von praecepta und consilia evangelica, von eigennütziger, auf Seligkeit rechnender amor concupiscentiae und rein in Treue sich hingebender amor amicitiae, einer Sittlichkeit für das Volk und einer Sittlichkeit für die Heiligen helfen wollen. Beides soll man im Auge haben, wie das natürliche und vor Gott sündliche Wesen sich immer noch in die im Triebe des Geistes von oben und des Glaubens gethanen Werke ohne und wider den Willen des Christen mischt, und wie der aus Gott geborene Christ den einigen, nicht auf niedere und höhere Sinnlichkeit abzielenden Willen Gottes, wie er im Gesetz und in Christo offenbar ist, im Auge und im Herzen hat und sein Gehorsam nicht um seines Thuns und Wesens, sondern allein um Christi Willen wohlgefällt. Es ist eben im Leben auf Erden Wechsel von Freude und Leid, von Aufstehn und Fallen, von Sündenvergebung, -tilgung und Sündethun. Gerade bei den Kindern Gottes ist die Sünde sündiger, als bei den Knechten des Verderbens, denn sie fühlendie leiseste Regung des Zornes Gottes tiefer und lebendiger, weil und wenn auch ihr Fall noch nicht Fall aus der Gnade ist, wie Gal. 5, 4 (*τῆς χάριτος ἐξεπέσατε*).

4. Das Kindesvertrauen, das nicht erst mit dem Antritt der Erbschaft eintritt, hat eine *παῤῥησία* auch nicht erst am Tage des Gerichts, sondern schon hier, und hat ebenso den auf der Gewißheit der Sündenvergebung beruhenden Eifer der Selbstheiligung als das zuversichtliche Gebet zur nächsten Bethätigung. „Das Beten ist dem Menschen so wesentlich wie sein Gewissen, weil dieses in dem Maße, als es klar und lebendig ist, notwendig ins Gebet übergeht" (Löber, Lehre vom Gebet). Ist das Gewissen gestillt, wird auch das Gebet der Erhörung gewiß sein. Steht's mit dem Menschen so, daß er lebt und wandelt in Gottes Wort, so wird auch sein Wort im Gebete zu Gott bei Gott gelten, in dessen Wesen, wie am betenden Gottmenschen erkannt wird, das Gebet so gut begründet ist, als im Wesen des Menschen.

5. Glaube an Gott, der die Liebe ist, und, in Kraft der geglaubten Liebe Gottes, die Liebe zu den Brüdern gehören aufs engste zusammen, „indem der Glaube als der Durchgang aus der Finsternis zum Lichte und die Liebe als der Wandel im Lichte“ (Hofmann Schriftbeweis II, 2, 337) gemeint ist.

6. Aus dem Zeugnis des Geistes Gottes in dir (vergl. oben 2) ergibt sich, daß du Gottes Tempel (1 Kor. 3, 16) oder eine Hütte Gottes bei den Menschen (Offenb. 21, 3) bist.

### Homiletische Andeutungen.

Auf Erkenntnis kommt viel an; mehr auf Erkenntnis der Wahrheit, am meisten aber auf die Erkenntnis, ob wir selbst aus der Wahrheit sind. — Glücklich ist zu preisen, bei wem die schwere Selbsterkenntnis als Sündenerkenntnis vollzogen ward; mehr noch, bei wem in der Selbsterkenntnis selige Gotteserkenntnis durchdringt. — Vier Kennzeichen unserer Kindschaft bei Gott, oder vier Zeugnisse dafür, daß wir aus der Wahrheit sind: 1) Seelenruhe den Anklagen unseres Gewissens gegenüber (V. 19. 20); 2) Kindesvertrauen dem Mangel im Leben gegenüber (V. 21. 22); 3) Sicherheit und Entschiedenheit den mancherlei und verschiedenen Anforderungen gegenüber (V. 23); 4) Freude der Gemeinschaft in der Einsamkeit oder Verlassenheit. — Gebet und Gebot sind innerlich verwandt; dein Wort an Gott im Gebet wird gewiß erhört, wenn Gottes Wort an dich im Gebot beachtet bleibt. Wer sich gebieten läßt von Gott, von dem wird Gott nicht vergeblich gebeten werden. Nicht das durch das Verhältnis zu Gott bestimmte Verhalten des Menschen wirkt auf Erhörung der Gebete, sondern dieses Verhältnis; denn dieses schafft im Menschen Kindlichkeit, Kindesgehorsam, Kindesvertrauen, Kindessinn und Kindesart, wie es Vatertreue und Vaterhilfe gewährt. — Mit dem Glauben an den Namen Seines Sohnes Jesu Christi hast du die Liebe zu Gott über alles, oder Erfüllung der Gebote der ersten Tafel; und aus dem Glauben an die in Christo offenbarte Vaterliebe Gottes kommt die christliche Bruderliebe, oder die Erfüllung der Gebote der zweiten Tafel. — Er in uns, ist immer das Erste und Wichtigste; Seine Gebote sind vor unserem Gehorsam gegen sie; und Er ist bei diesen und mit diesen. Halten wir aber nicht auf Seine Gebote, so halten wir auch nicht auf uns selber; wir werden Ruinen, Wüste. In wüsten Ruinen wohnt Er nicht; erbaut müssen wir werden, wenn nicht zu einem Tempel, doch zu einer Hütte. Er baut — die Hütte dann doch zum Tempel, und statt Sorgen der Seele in Dürftigkeit des Guten und ewigen Gutes werden Lobgesänge voll Jubels über das Erbteil der Heiligen laut und gewaltig. — Ohne Christus, den Sohn Gottes, hast du Gott nicht zum Vater, aber ohne den Geist des Vaters und des Sohnes hast du weder Gott den Vater, noch den Heiland. —

Luther: Macht uns gleich unser Gewissen kleinmütig und stellt uns Gott als zornig vor, so ist doch Gott größer als unser Herz. Das Gewissen ist ein einiger Tropfen, der verföhnte Gott aber ist ein Meer voller Trostes. — Wenn einen sein Gewissen straft und verdammt, so wird dem Menschen angst; aber wider diese Finsternis des Herzens spricht man: Gott erkennt alles. Das Gewissen ist allezeit furchtsam und schließt die Augen zu; aber Gott ist tiefer u.ıd höher als dein Herz und erforscht das Innerste desselben genauer. — Starke: Weg falsche Briefe und Zeugnisse! wenn der innere Zeuge des Gewissens widerspricht und verdammet. Das Gewissen ist mehr als tausend Zeugen. — Die Freudigkeit des Herzens zu Gott ist ein großer Schatz. — Der Geist der Freudigkeit ist auch ein Geist des Gebets. — Was die Gläubigen von Gott bitten, werden sie erlangen, auf die Art, wie Er's verheißen, und zu der Zeit, da Er's für gut erkennet.

Rieger: Unser Gewissen weiß dem Vorigen den rechten Wert nicht zu geben, sieht das Gegenwärtige zu einseitig an, und trifft noch weniger das Künftige richtig. Gott aber erkennt alle Dinge und behandelt uns nicht nur nach dem, was wir wirklich sind, sondern nach dem, was wir zu werden eine von Ihm erweckte Lust haben. — Heubner: Wird etwa hier Werk-Vertrauen gelehrt? Nein! der Glaube bleibt Grund der Rechtfertigung. — Das Gebet des Christen bleibt nie unerhört; denn Gott gibt uns allemal, was gut ist. Je besser wir werden, desto mehr stimmen alle unsere Wünsche mit Gottes Willen zusammen. Nur wer in dem Gnadenstande steht, kann bitten; die Bedingung zum Gebet ist ein ernster, frommer, redlicher Sinn; der Prahler kann nicht beten. — Das Dasein und die fortgehende Wirkung des Geistes, wonach er uns in strenger Zucht hält, ist das Zeichen, daß wir Christo angehören. Zu vergleichen sind hier Lieder wie: Ist Gott für mich, so trete, von Paul Gerhard, namentlich: V. 8. 9. Auch Erdmann Neumeisters: Jesus nimmt die Sünder an; namentlich V. 7: Mein Gewissen quält mich nicht, Moses darf mich nicht verklagen; der mich frei und ledig spricht, hat die Sünden abgetragen (1 Joh. 3, 5), daß mich nichts verdammen kann: Jesus nimmt die Sünder an.

## 6. Warnung und Mahnung den Irrlehrern gegenüber.

Kap. 4, 1—6.

1 Geliebte, glaubet nicht jedem Geiste, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott
2 sind, weil viele Lügenpropheten in die Welt ausgegangen sind. *Daran erkennet[1]) den

[1]) V. 2: γινώσκετε mit A. B. C. L. u. a.; γινώσκεται liest K. Cod. Sinait. hat im Text γινώσκομεν, aber Korrektur: γινώσκετε.

Geist Gottes: jeder Geist, der Jesum Christum in das Fleisch gekommen[1]) bekennet, ist aus Gott; *und jeder Geist, der nicht bekennet[2]), den Jesus[3]), ist nicht aus Gott und 3
dieser ist der des Widerchrists, von dem ihr gehört habt, daß er kommt, und er ist schon
jetzt in der Welt. *Ihr seid aus Gott, Kindlein, und habt sie besiegt, weil der in euch 4
größer ist, als der in der Welt. *Sie sind aus der Welt, deshalb reden sie aus der 5
Welt, und die Welt hört auf sie. *Wir sind aus Gott; wer Gott erkennt, hört auf uns; 6
wer nicht aus Gott ist, hört auf uns nicht[4]). Daraus[5]) erkennen wir den Geist der
Wahrheit und den Geist des Betrugs.

### Exegetische Erläuterungen.

1. Die Verschiedenheit der Geister macht die Prüfung notwendig. V. 1: **Geliebte** — beginnt der Apostel, *ἀγαπητοί*, wie 3, 21, in der Freude an den gemeinsamen Segnungen der Kindschaft bei Gott, indem ihm daran liegt, die, welche von Gott geliebt sind, zur Bruderliebe zu reizen und zu mahnen. — **Glaubet nicht jedem Geiste.** Wie 2, 18—28 kommt der Apostel auch in diesem Abschnitt auf die Irrlehrer. Die dem Namen des Sohnes Gottes glauben sollten (3, 23) in Kraft des Heiligen Geistes (3, 24), der ihnen gegeben ist und ihrem Geiste Zeugnis gibt, daß sie Gottes Kinder sind (vergl. Röm. 8, 16), sollen nicht jedem Geiste glauben. Es handelt sich um eine Mehrheit, Vielheit von Geistern (*πάντι πνεύματι*), nicht um einen Dual, sondern um einen Plural. Deshalb müssen die Geister der Menschen, denen der Geist Zeugnis gibt, verstanden werden. (Ähnlich Haupt.) Jeder Menschengeist hat seine Eigentümlichkeit, seine besonderen Gaben und Anschauungen, seine Redeweise, die der beseelende, treibende Geist nicht verändert oder uniformiert. Mancher könnte unseren Beifall, unsere Teilnahme und Aufmerksamkeit gewinnen, der doch nicht durch den Geist Gottes bestimmt ist. Daher die Warnung, der um der Wichtigkeit willen gleich die Ermahnung beigefügt ist: **Sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind.** Offenbar redet Johannes von einer Pluralität der Geister (*τὰ πνεύματα*). Statt der hinnehmenden Hingabe, des Beifalls, des assensus (*πιστεύειν*) fordert Johannes ein *δοκιμάζειν*, eine vorsichtige Kritik vor dem *κατέχειν* (1 Thess. 5, 21) und fordert's von allen, wie Paulus Röm. 12, 2; Phil. 1, 10; Eph. 5, 10; 1 Kor. 10, 15; 11, 13, wenn auch einige eine besondere Gabe, Geister zu unterscheiden, haben mögen (1 Kor. 12, 10: *διακρίσεις πνευμάτων*). Calvin: alloquitur — singulos fideles. Gegen Lorinus: non omnium est probare; unum oportet in ecclesia summum judicem quaestionum de fide moribusque; is est sine dubio Pontifex Maximus. Wie falsch das ist, lehrt auch sowohl das Ziel der Prüfung, das jeder kennen muß: *εἰ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν*, ob sie von Gott herkommen, stammen, ausgehen, als der Maßstab der Prüfung, den jeder haben soll und kann: das Bekenntnis von Jesu Christo im Fleisch gekommen (V. 2) und die zur Prüfung drängende Gefahr, die an jeden einzelnen herankommt und zur Entscheidung drängt: **Weil viele Lügenpropheten in die Welt ausgegangen sind.** Die *ψευδοπροφῆται* entsprechen den *ἀντιχρίστοις* (2, 18). Vergl. Matth. 7, 15;

[1]) V. 2: *ἐληλυθότα* mit Cod. Sinait. A. C. K. L. B. und Theodoret lesen: *ἐληλυθέναι*, Vulgata: venisse (dem latein. Sprachgebrauch entsprechend).

[2]) V. 3: Neben *ὃ μὴ ὁμολογεῖ* findet sich bei den Griechen die Variante *ὃ λύει*, bei den Lateinern Tertullian (adv. Marc. 5, 16: praecursores Antichristi negantes Christum in carne venisse, et solventes Jesum), Augustin (qui solvit Christum), und ebenso liest der latein. Interpret des Origenes. Wiederholt wird davon geredet, daß das *λύειν* von Ketzern ausgemerzt sei (Sokrates h. e. 7, 32: *περιεῖλον*; Fulbert und Hincmar: eraserunt). Bengel bemerkt treffend von diesem *λύει*: humanam potius artem, quam apostolicam redolet sapientiam. Es ist dogmatischer terminus technicus zur Bezeichnung des die Verbindung der Gottheit und Menschheit in Jesu Christo auflösenden Nestorianismus. —

[3]) V. 3: *τὸν Ἰησοῦν* haben A. B. Statt dessen haben Cod. Sinait. K. L. (*τὸν*) *Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα*, nur daß L. noch den Artikel und Cod. Sinait. *Κύριον* statt *χριστόν* gibt. Beide Lesarten, die kurze: *τὸν Ἰησοῦν*, und die dem V. 2 entsprechende volle sind gut bezeugt, und es kann ebensowohl jene als diese für ursprünglich gelten, indem die vollere ebenso leicht in jene abbrevierte hat verkürzt, als die abbrevierte in die vollere hat erweitert werden können; die Entscheidung ist schwer. Doch erscheint die kürzere als lectio difficilior. —

[4]) V. 6: *ὃς οὐκ ἔστιν — οὐκ ἀκούει ἡμῶν* fehlt bei A. L.

[5]) V. 6: *ἐκ τούτου* mit Cod. Sinait. B. K. L. wichtig wegen 3, 24: *ἐκ τοῦ πνεύματος*.

24, 11. 24 (wo auch *ψευδόχριστοι*) 2 Petr. 2, 1 (wo *ψευδοδιδάσκαλοι* mit den alttestamentlichen *ψευδοπροφῆται* parallelisiert sind). Der Begriff der Weissagung eines Zukünftigen ist hier ebensowenig als überhaupt das Hauptmoment des Propheten; er hat den Namen von *πρόφημι*, weil er hinter sich den ihn inspirierenden Geist hat, dessen Gedanken er ausredet, bekannt macht. Der Prophet ist bestimmt zu unterscheiden von dem verborgenen, ihn bestimmenden *πνεῦμα*, der wahre Prophet ist *ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενος* (2 Petr. 1, 21); dieses *πνεῦμα δύναμις ὑψίστου* (Luk. 1, 35). Der Punkt, wo es sich mit dem Propheten verbindet, ist des Propheten *πνεῦμα*, das als zu bestimmendes Organ, durch welches hin das *πνεῦμα ἅγιον* wirket, von diesem bestimmt zu unterscheiden ist; denn dieses ist Quelle und Prinzip der Offenbarung, dringt in das *πνεῦμα* des Propheten, regt ihn an, teilt ihm mit, beseelt und treibt ihn, und es wird so des Propheten *πνεῦμα* ein *πνεῦμα ἐκ τοῦ θεοῦ*, aber ohne daß dadurch die besonderen Eigentümlichkeiten des Prophetengeistes verwischt oder aufgehoben würden, weder in Bezug auf sein Temperament, noch in Bezug auf Redeweise, noch in Bezug auf Begabung für einzelne Verhältnisse der geistigen wie der materiellen Welt. Daher so viele *πνεύματα* als *προφῆται*, trotz der Einheit des wirksamen Prinzips, des *πνεῦμα*, das sie bestimmt. Aber neben dem *πνεῦμα ἅγιον*, *πνεῦμα τῆς ἀληθείας*, gibt's ein *πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου* (V. 3), *τῆς πλάνης* (V. 6), das die *ψευδοπροφήτας* macht, deren Geist nicht zu glauben ist. Unter dem *πνεῦμα*, den *πνεύματα* sind nicht ohne weiteres *ψευδοπροφῆται* zu verstehen (Calvin, Lücke, de Wette u. a.), auch nicht sensus hominis aliquo modo inspiratus (Sozin), noch doctrina (Episcopius), noch das den Menschen beseelende übermenschliche Prinzip (Griechen, Augustin, Luth., Spener, Bengel [spiritui, quo doctor aliquis agitur], Neander, Düsterdieck u. a.). Vergl. Huther. — Zu *ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον* vergleicht Düsterdieck treffend *γεγόνασιν* 2, 18. Nach *ἐκ τοῦ θεοῦ* ist hier an die Sendung, die Missionsthätigkeit zu denken, die bei den Lügenpropheten ein Nachäffen der Apostel und Propheten ist; sie kommen her, gehen aus von dem, der sie zu Propheten macht; wie Rothe meint: aus der überirdischen, dämonischen Geisterwelt; ähnlich Haupt. Vergl. Joh. 8, 42; 13, 3; 16, 27 f.; cl. 17, 18; Matth. 13, 49. Es ist also nicht = in publicum prodire (Calov), publice se ostendere (Grotius), ähnlich Lücke u. a., wie Matth. 13, 3; 26, 55; Mark. 1, 35; 8, 11; Apostelg. 7, 7, auch nicht ex apostolis et eorum ecclesia, wie 2, 19 mit S. Schmidt, oder mit Bengel: ex sedibus suis (2 Joh. 7). Zu *εἰς τὸν κόσμον* vergl. Joh. 6, 14; 10, 36 (Jelf). Sie kommen in die Welt, die zu erlösen Christus gesandt ist, die Ihm gehört, um sie zu verderben mit ihren *αἱρέσεις ἀπωλείας* (2 Petr. 2, 1).

2. Der Maßstab der Prüfung. V. 2. 3. **Daran erkennet den Geist Gottes.** Hier weist *ἐν τούτῳ* offenbar auf den folgenden Satz und *γινώσκετε* ist nicht Indikativ sondern, wie *πιστεύετε*, *δοκιμάζετε* V. 1, Imperativ. Daß unter *τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ* der Heilige Geist zu verstehen sei, ergibt sich aus dem Ausdruck selber, wie aus dem Gegensatz *τὸ τοῦ ἀντιχρίστου* (V. 3); es ist also nicht die Rede von einem loquens de spiritualibus ex inspiratione divina (Lyra). Daß aber der in dem Prophetengeiste wirksame Gottesgeist zu denken ist, lehrt das Folgende: **Jeder Geist, der Jesum Christum in das Fleisch gekommen bekennet, ist aus Gott.** *Ὁμολογεῖν* ist das mündliche Bekennen einer Lehrwahrheit (vergl. 2 Joh. 7. 9b), wie 2, 23 (Düsterdieck, Huther u. a.), ein Bekennen mit dem Munde aus dem Glauben des Herzens im Triebe des innewohnenden Geistes Gottes, wie Röm. 10, 9. 10; das Bekennen mit dem einem Christen entsprechenden Wandel ist zunächst nicht indiziert (Griechen, Augustin [gegen die Donatisten, denen er Verleugnung Christi in Lieblosigkeit vorwirft], Beda). Richtig sagt Haupt, daß die *πίστις* als ein Akt des innersten Lebens, keinem sichtbar ist und nicht als ein Kennzeichen für Menschenurteil genommen werden kann. — Das Objekt des Bekenntnisses: *Ἰησοῦν χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα*. Die Form ist die eines substantivischen Objektivsatzes, daher das Partizip festzuhalten und nicht zu übersetzen, als stehe der Infinitiv: daß Jesus Christus im Fleisch gekommen sei; es ist das kein Prädikativsatz, sondern attributiv ist *ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα* beigefügt; das Bekannte ist im Akkusativ beigefügt. Die Namen sind nach ihrer eigentlichen Bedeutung 2, 22 gefaßt; hier stehen sie wie 1, 3 nebeneinander und sind nicht nach 2, 22 zu trennen, so daß es hieße: Jesum den Christ, der im Fleisch gekommen ist; so falsch Luther in seinen Scholien, dazu neigt auch Huther. Ebenso ist *ἐν σαρκί* festzuhalten und nicht gleich *εἰς σάρκα* zu nehmen, wie Augustin, Luther, Calvin, Piscator, Sander u. a. wollen; es bezeichnet *ἐν σαρκί* die Existenzform, in welcher er erschien und kam; es ist auch kein Grund hier, eine bei Griechen, welche mit Zeitwörtern der

Bewegung ἐν verbinden, um das Resultat, die Ruhe, zu markieren (vergl. Winer, 7. Aufl. S. 385), häufige Prägnanz anzunehmen, als sei Er ins Fleisch gekommen, um im Fleische zu bleiben und zu wirken; so S. Schmidt u. a. Jesus Christus kam im Fleische von Seiner Geburt an, nachdem Er σὰρξ ἐγένετο, und ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν (Joh. 1, 14). Vergl. 1, 1 ff. Die conversatio in carne, inter homines, in vera natura humana, nicht die incarnatio, welche als Übergang vorausgesetzt wird, ist hier zu verstehen; auch ist nicht beschränkend an innumera mala und ipsa cruenta mors zu denken, wie Sozin meint, der sich verfehlt auf Ebr. 2, 14; 5, 7 beruft, und Grotius, der auf einen Hebraismus zurückgreift. — Ἔρχεσθαι wird zwar öfters vom Auftreten der Lehrer gebraucht, aber entweder steht dann ἐπὶ τῷ ὀνόματι Matth. 24, 5, oder ἐν τῷ ὀνόματι, wie Joh. 5, 43, oder εἰς μαρτυρίαν Joh. 1, 7, oder Subjektsbezeichnung, wie ἐμπαῖκται 2 Petr. 3, 3, oder ein Zusatz wie καὶ ταύτην τὴν διδαχὴν οὐ φέρει 2 Joh. 10, oder wie Matth. 11, 18 vom Johannes μήτε ἐσθίων μήτε πίνων, oder Matth. 17, 11 vom Elias καὶ ἀποκαταστήσει πάντα dabei, so daß stets der Kontext entweder das Auftreten des Lehrers markiert, oder bestimmt angibt, daß er eben nicht als Lehrer, gerade in seinem Lehrerberufe zu denken ist. Man wird auch hier nicht an das Lehr- oder Prophetenamt ausschließlich zu denken haben, das mit ἐν σαρκί in keiner Weise indiziert ist. Zu beachten aber ist das Tempus: hier steht das part. perfecti ἐληλυθότα, während 5, 6 das part. aor. ὁ ἐλθών, und 2 Joh. 7 das part. praes. ἐρχόμενον steht; das Präsens markiert das Faktum, das nicht eine einzelne Thatsache ist, in einem Momente, wie die Geburt, sondern einen längeren Verlauf hat, dem man zuschauen kann, und stellt dieses in zeitloser Form dar; der Aorist bezeichnet eine Thatsache rein historisch, das Perfekt die zwar historisch vollendete, aber gegenwärtig fortwirkende Thatsache (Winer, 7. Aufl. S. 254). So enthält dieses Bekenntnis die Grundwahrheit des Evangeliums; in χριστόν und ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ist die Würde und Existenz des Sohnes Gottes angedeutet und dessen Menschheit nachdrücklich als wirklich angenommene und historische Thatsache für alle Zeit hervorgehoben, so nämlich, daß man an Seiner Menschheit nicht Anstoß und daher keinen Grund nehmen kann, Er könne nicht Gott von Art sein. Der Satz spricht also mehr für die Gottheit Jesu, als für Seine Menschheit. Bengel bemerkt treffend: in carne, est ergo Ipse aliquid praeter carnem, haereses veritatem carnis Jesu Christi negantes praesupponunt et eo ipso confirmant deitatem ejus, quippe cum qua non poterant conciliare carnem, tanquam ea dignam. — V. 3: **Und jeder Geist, der den Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott.** Mit τὸν Ἰησοῦν wird das V. 2 Gesagte: χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα zusammengefaßt; es ist eben der historische Christus, kein anderer. Ὃ μὴ ὁμολογεῖ ist = wenn er nicht bekennt, während ὃ οὐχ ὁμολογεῖ sein würde: welcher nicht bekennt. Daraus ist ersichtlich, daß Johannes nicht sowohl bestimmte Personen, als vielmehr nur bestimmte Lehren im Gedanken hat. Winer, 7. Aufl. 441, 447. — **Und dieser ist der des Widerchrists, von dem ihr gehört habt, daß er kommt, und er ist jetzt schon in der Welt.** Τοῦτο weist auf πνεῦμα, nicht auf ὁμολογεῖν, und τὸ τοῦ ἀντιχρίστου ist das (πνεῦμα) des Antichrists; denn τό setzt ein Substantiv voraus oder bildet einen Substantivbegriff; wäre es, wie Valla, Episcopius, auch Huther, Jelf u. a. wollen: proprium antichristi, Sache des Widerchrists, so würde τοῦτο nicht auf πνεῦμα, sondern auf ὁμολογεῖν zurückweisen (cf. Weiß, Apokalypt. Stud. Stud. und Krit. 1869. I. S. 53: in einer die Fundamente des christl. Glaubens untergrabenden Irrlehre sieht Joh. den Antichrist); allein das ist künstlicher und τὸ vor τοῦ ἀντιχρίστου wäre überflüssig. Die v. Huther angeführten Stellen Matth. 21, 21; 1 Kor. 10, 24; 2 Petr. 2, 22; Jak. 4, 14 sind etwas anderer Art, indem es da gilt, einen substantivischen Begriff τὸ τῆς συκῆς, τὸ ἑαυτοῦ τὸ τῆς παροιμίας, τὸ τῆς αὐριον zu bilden, während hier der Genitiv allein ausreichend gewesen wäre. Zugleich bildet dieser Satz eine Instanz dafür, daß die Widerchristen, nämlich jeder, der als solcher auftritt, nicht πρόδρομος des wirklichen Widerchrists, sondern vielmehr Versuche desselben, durchzubrechen, sind. Mit ἀκηκόατε wird nicht auf das geschriebene Wort 2, 18, wo bereits ἠκούσατε steht, sondern auf früheren mündlichen Unterricht hingewiesen. Der letzte Satz: καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη, welcher nachdrücklich hervorhebt, daß bereits jetzt in der Gegenwart der Geist des Antichrists in den Antichristen sein Wesen treibt, hängt nicht von ὃ ἀκηκόατε ab, sondern ist koordiniert dem καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου. Vergl. 2, 18.

3. Tröstliche Stärkung und Sicherung wider die Lügenpropheten. V. 4 bis 6. **Ihr seid aus Gott, Kindlein.** Der Apostel bewegt, in liebreichem Vertrauen (τεκνία), daß sie alle in der Grundwahrheit

stehen und Kinder Gottes sind (3, 1. 2. 13. 14), stellt ihnen andringend (ὑμεῖς wie 2, 24. 27 mit Nachdruck vorangestellt) vor, was ihnen gegeben ist: ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστέ, entsprechend dem Grundgedanken 2, 29 und dem Kontexte: es gilt zu prüfen, εἰ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν (V. 1), und der Jesum nicht Bekennende ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν (V. 2), der Jesum nicht Bekennende ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν (V. 3). — **Und habe sie besiegt.** Αὐτούς sind die ψευδοπροφῆται (V. 1), in denen τὸ πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου wirksam, mit ihrem πνεῦμα verbunden. Also nicht: antichristum et mundum (Erasmus); falsch hat die Vulgata: eum, das Lyra: mundum, devincendo concupiscentiam, andere Katholische: antichristum, oder spiritum antichristi in antichristis deuteten. Das Perfekt νενικήκατε ist wie 2, 13. 14, wo τὸν πονηρόν der Besiegte ist. Dort ist's der Sieg innerhalb der eignen Persönlichkeit, hier nicht bloß in dem Herzen, auch im Leben, auf dem Gebiete des Gemeindelebens, der Kirche; dort über den Satan selbst, hier über dessen Lügenpropheten. Aber ein faktisch gewonnener Sieg ist's, und zwar ein Sieg, der fortdauert, wenn auch noch Kämpfe folgen; eben durch diese Kämpfe hin zieht sich der bereits errungene, entscheidende Sieg: ihr habt gesiegt! ihr habt's! an eurer Treue sind sie mit ihren Verführungskünsten und Versuchen zu schanden geworden (Ebrard). Vergl. Joh. 16, 33. Es ist das Perfekt nicht propter futuritionis certitudinem (Episcopius), noch = potestis superare (Rosenmüller). Ungenau Calvin: in media pugna jam extra periculum sunt, quia futuri sunt superiores. — Der Grund des Siegs und Siegens liegt zwar in, aber doch über ihnen: **Weil der in euch größer ist, als der in der Welt.** Ὁ ἐν ὑμῖν ist Der, aus dem sie sind, der in ihnen bleibt (3, 24; 4, 1. 2), also ὁ θεὸς (die Griechen, Calvin, Bengel, de Wette, Sander, Düsterdieck, Huther); dafür spricht auch der Gegensatz. An Christus denken Augustin, Grotius ꝛc. Ὁ ἐν τῷ κόσμῳ — ὁ διάβολος, ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων (s. z. 3, 8 S. 101), dessen τέκνα die Antichristen sind, 3, 10a. Gott ist nicht bloß größer als unser Herz (3, 20), auch größer als der Satan, als alles (Joh. 10, 29; 2 Kor. 2, 14); Ihm gehört alles, 1 Kor. 15, 57; 3, 23. — V. 5: Der Gegensatz nach Wesen, Wirken und Erfolg: **Sie sind aus der Welt.** Αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου, quatenus Satanas est ejus princeps (Calvin), also nicht ἐξ ἡμῶν (2, 19). Vergl. Joh. 8, 23. 44. Es handelt sich also nicht bloß um weltliche Lüste und fleischliche Begierden, sondern um den Lebensgrund, der die Lebensäußerung bestimmt (διὰ τοῦτο): **Deshalb reden sie aus der Welt, und die Welt hört auf sie.** Von ihrem Sein aus der Welt ist ihr Reden mit dem Gehalt und dem Erfolg bei der Welt bedingt. Auch das λαλεῖν ἐκ τοῦ κόσμου greift tief: ex mundi vita ac sensu sermones suos promere (Bengel). Treffend unterscheidet's Huther von ἐκ τῆς γῆς λαλεῖν (Joh. 3, 31), indem er bemerkt, ἡ γῆ sei kein ethischer Begriff, wie ὁ κόσμος. So richtig die einzelnen Momente sind, welche Oekumenius (κατὰ τὰς σαρκικὰς ἐπιθυμίας), Scholiasten (ἐκ τῆς πονηρᾶς αὐτῶν γνώμης), Luther (ea quae mundus intelligit ac probat), Grotius (dogmata illorum = illorum affectus) u. a. angeben, so sind's immer nur einzelne Momente, nicht das Ganze. Der Beifall und die Zustimmung der Welt ist nach dem Grundsatz τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον προστρέχει eben ein Beweis wider sie. Vergl. Joh. 8, 37. 43. 47; 18, 37. Mit dem αὐτῶν ἀκούει wird mehr das aufmerksame Zuhören mit innerem Wohlgefallen bezeichnet, während ἀκούειν τινά das Hören ohne eine Bestimmung der Teilnahme des Hörenden im allgemeinen notiert. — V. 6: Schlußfolge und Abschluß: **Wir sind aus Gott.** Rasch hinzugefügter Gegensatz gegen die Lügenpropheten, ohne δέ. Es latitiert nach dem Vorhergehenden der Doppelgedanke, der unausgesprochen bleibt: διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ θεοῦ λαλοῦμεν καὶ ὑμεῖς ἡμῶν ἀκούετε. Der letztere aber ist indiziert in dem ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν. Demnach schließt sich nicht der Apostel mit der Gemeinde (ὑμεῖς), sondern mit den Aposteln und Lehrern in der Gemeinde zu dem ἡμεῖς zusammen, im Gegensatz zu den αὐτοί (V. 5), den ψευδοπροφῆται (V. 1). So die meisten Ausleger gegen Calvin, Spener, Lücke u. a. **Wer Gott erkennt, hört auf uns, wer nicht aus Gott ist, hört auf uns nicht.** Der Gegensatz ὁ γινώσκων τὸν θεόν und ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ nötigt, nach der bekannten Art beim ersten Glied das ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι als Voraussetzung, bei dem zweiten γινώσκειν τὸν θεόν als Folge dazu zu nehmen. Demnach ist ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι nicht anders zu nehmen hier als V. 1 bis 4, und gemäß dem Gegensatz V. 5. Es ist also nicht ein allgemeiner, unbestimmter Trieb und Zug zu Gott (gegen Lücke, Neander), sondern der Gnadenstand der Kinder Gottes und ihr Verständnis wie ihr Verhalten dem Worte Gottes gegenüber, das gepredigt ist. Es ist gar nichts davon gesagt, wie sie in diesen Stand gekommen sind, es handelt sich auch nicht um einen Prädeterminismus, wie

Hilgenfeld, oder einen Prädestinatianismus, wie Calvin annimmt; man weiß ja aus 2, 2: 4, 14 vergl. Joh. 3, 16; 1, 10 ff. 29, daß alle in die Kindschaft eintreten sollen und können. — **Daraus erkennen wir den Geist der Wahrheit und den Geist des Betrugs.** Ἐκ τούτου weist auf das Hören, aber da es sich um Prüfung der Geister handelt, welche lehren, ist das Hören auf die Lügenpropheten und das Hören auf die Apostel und die Diener am Gotteswort zu verstehen. Daher ist nicht an das V. 2. 3 genannte Kriterium zu denken, wie die Römischen, Calvin, Hunnius, Calov, Neander wollen, obwohl der Inhalt des Gehörten mit jenem Kriterium zu messen ist. In dem γινώσκομεν schließt Johannes die Apostel und die Gemeinde zusammen. Zu τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας vergl. Joh. 14, 17; 15, 26; 16, 13, woraus sich ergibt, daß der Genitiv angibt, was der Geist gibt, bezeugt, wozu er hilft, worein er leitet; es ist der von Gott ausgehende Geist, der die Wahrheit dem Menschen vermittelt, die recht eigentlich Ihm eigen, Sein Eigentum ist. Ebenso ist Verführung und Verwirrung das Eigne und Eigentümliche des τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης, des vom Teufel ausgehenden Geistes, welcher verführt, betrügt (1, 8; 2, 26; 2 Joh. 7; 1 Tim. 4, 1; 1 Thess. 2, 3; 2 Thess. 2, 11). Dieser ist gewiß in Dem, auf den die Welt, und jener in Dem, auf den Gottes Kinder hören.

### Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Das Subjekt der Prüfung. Das δοκιμάζειν kommt hier, wie bei Paulus (s. oben zu V. 1), und der Herr selbst Matth. 7, 15. 16 fordert, der Gemeinde zu. Der Satz der Römischen: ecclesia in suis praelatis est judex controversiarum, ist nicht richtig; sie beschränken auf ecclesia repraesentans und zwar in ihrer Spitze, was allen Gläubigen vom Herrn der Kirche und Seinen Aposteln gesagt ist. Freilich beschränkt der Apostel dieses Recht und diese Pflicht der Prüfung nur auf das zum Seelenheit Notwendige. Darüber soll und kann jeder Christ, wenn's not thut, die Prüfung anstellen. Das hat in epochemachender Weise Frank in seinem System der christl. Gewißheit gezeigt. Ähnliche Bestrebung bei Löbe, „das innere Leben" und „alte Wahrheit in neuere Gestalt."

2. Das Objekt der Prüfung. Das zum Heil Notwendige, wesentlich Christliche ist das gläubige Bekenntnis zu dem Gottheit und Menschheit in Einem vereinenden Jesus Christus, zu dem historischen Christus. Natürlich erfaßt Johannes das ὁμολογεῖν als Sache des ganzen Christen, nicht bloß des Menschenmundes ohne das Herz; er denkt ja an die πνεύματα, setzt den Gegensatz μὴ ὁμολογεῖν, und verfährt stets kontemplativ. Sonst würde ja für den wahren Jünger Jesu dasselbe Bekenntnis wie bei den Dämonen (Luk. 4, 41; Matth. 8, 29) als Kennzeichen aufgestellt; also gilt nicht der Inhalt des Bekenntnisses an sich, sondern die innere Stellung des Menschen zu diesem Inhalt, wie ja auch der Herr solche, welche κύριε, κύριε zu Ihm sagen werden, οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν nennen will (Matth. 7, 21—23). Vergl. Harleß Ethik § 39**), 6. Aufl. S. 400.

3. Die Spitze. Als Gegensatz ist nach dem johanneischen Ausdruck überhaupt gnostischer, das Historische umdeutender spiritualisierender Irrtum zu denken. Es ist nicht bloß und nicht zunächst der doketische Irrtum getroffen, der an der Leiblichkeit insbesondere sich ärgert, als sei diese unfähig, göttliches Wesen in sich, als dem Werkzeuge, dem Organon zu haben, sondern zugleich der ebionitische Irrtum, der nicht fassen kann oder will, daß Gottes Sohn vom Vater herab- und in die Menschheit, die volle, hereingekommen sei und in ihr gewirkt habe. Mit σάρξ ist ja nicht bloß der menschliche Leib, mit Ausschluß der menschlichen ψυχή, des menschlichen νοῦς und menschlichen Willens oder Selbstbewußtseins, bezeichnet; das könnte die Präposition ἐν nicht zu Wege bringen. Sondern das menschliche Wesen, die Menschheit, ist gemeint, in welcher der Eingeborne vom Vater zu uns gekommen, unter uns gewohnt, gewirkt und gelitten hat; diese ist als die Art und Weise gefaßt, wie Er erschienen ist in der Welt. Vergl. Hofmann, Schriftbeweis 2, 1, S. 76 f. Frank, System der christlichen Wahrheit II. S. 91 ff.

4. Unabhängigkeit, Selbstherrlichkeit und völlige innerliche Selbständigkeit schreibt Johannes dem Menschen nicht zu auf dem Gebiete des geistlichen Lebens: entweder Gottes oder des Satans Geist bestimmt den Menschengeist und bedingt dessen Anschauungen, Neigungen, Erkenntnis und Reden wie Verhalten. Hinter dem πνεῦμα des Menschen steht das dirigierende, bestimmende, wirksame, erfüllende πνεῦμα, welches durch jenes, mit demselben verbunden, hinwirkt in die Welt, die Menschen hinein.

5. Ebensowenig aber ist irgend eine unbedingte Disposition des gefallenen Menschengeistes für Gottes Geist oder den Satan vorausgesetzt, als Gottesgeist und Satansgeist koordiniert gedacht oder zu denken sind. Vielmehr ist in dem Sieg, von dem der Apostel

(V. 4, vergl. 2, 13. 14; 5, 4. 5) singt und sagt, die Übermacht des Gottesgeistes über den Satan ausgesprochen und die Monarchie Gottes zugleich mit der Feindschaft des Satans indiziert, damit aber zugleich darauf hingewiesen, daß, obwohl von Gott oder Teufel die Menschen sich beherrschen lassen, alle Gottes sein sollten und werden könnten, aber nicht ohne ernstlichen Kampf.

6. Der Apostel hat das Bestehen und den Besitz der Kindschaft bei Gott im Auge (*εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ = γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ*), wie daraus zu ersehen ist, daß er die Merkmale, daran dieses Verhältnis zu erkennen ist, angibt; es ist also keine Rede vom Ursprung, Beginn des aus Gott Seins, davon, wie man dazu kommt. Ebenso ist's Ev. 18, 36. 37 und auch 8, 43—47, wie aus V. 30: *πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν*, und 31: *ἐὰν μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ* sich ergibt. Nur ist der Kindes- oder Gnadenstand des Glaubens Joh. 8 eben ein junger, erst begonnener, während vor Pilatus es sich um das gläubige Volk in Seinem Reiche, unter Seiner Herrschaft, wie hier handelt. Der Gnaden- oder Kindesstand der Gläubigen wird, wenn auch als ein immer mehr der Vollendung, der Erbschaft selbst zuzuführender, doch von Anfang an als ein voller zu denken sein, nach des Johannes Vorstellung. Ist doch auch ein Säugling ein voller Mensch, ein vernünftig Wesen, wenn auch nur dem Keime nach, noch kein Mann, noch nicht in vollendeter Entfaltung der in ihn gelegten Kräfte und Gaben. Aber die Lebensmacht, die uns befähigt, die Versuchung zur Irrlehre zu überwinden, ist mit dem Sein aus Gott gesetzt. Dieses Sein aus Gott ist mit der Gottesgemeinschaft gegeben, welche die Erkenntnis Christi des Organs der vollendeten Gottesoffenbarung voraussetzt. Wer aus Gott ist, hat daher wahrhaftig die Macht, Gabe und Aufgabe, die Irrlehre zu überwinden, welche jede Erkenntnis Christi verleugnet.

### Homiletische Andeutungen.

Das Gebot: Prüfet! 1) Die Veranlassung (V. 1: viele Lügenpropheten); 2) die Wichtigkeit (V. 1: ob sie aus Gott sind); 3) die Schwierigkeit (V. 1: die Geister), 4) das Recht (V. 4: ihr seid aus Gott); 5) der Maßstab (V. 1. 3: das Bekenntnis und der Widerspruch. Vergl. V. 6). — Fürchte dich nicht vor der Majorität der Stimmen, sondern vor der Majestät der Wahrheit aus Gott; nur diese nicht verletzt! jene kann und soll in Sachen ewiger Wahrheit und ewigen Lebens nichts gelten. — Nicht aus der Masse kommt die Wahrheit, sondern von Einem, mit dem du stimmen, dem du zustimmen sollst; kommt sie aber auch nur von Einem, ist sie doch für alle, und soll an und in die Masse durch Predigt, Zeugnis und Bekenntnis gebracht werden. — Du hast jeden als Christ und Bruder anzusehen, der im Glauben an dem Heiland hängt, wie ketzerisch auch die Sekte sein mag, zu der er sich hält. — Gemeinschaften und Christen werden unvollkommener, jene zu Sekten, diese engherzig, je unverhältnismäßiger sie ein Moment der Wahrheit auszuarbeiten und darzustellen streben, außer dem Einen: gläubiges und lebensvolles Bekenntnis zu Christo. Du darfst nicht einmal das Gebiet der Schöpfung mit ihren Ordnungen in den Hintergrund drängen vor der Erlösung und ihrer Herrlichkeit; ist doch Christus auch Schöpfer der Welt. — Es handelt sich um Verfolgung des Siegs, um den ewigen Frieden für ewige Zeiten zu gewinnen und zu erhalten. — Die Grundwahrheit ist einfach und der Einfalt des Herzens stets klar. — Womit du vertraut bist, dafür hast du Verständnis, dazu hast du Lust; wem du anhängst, das hängt dir an; worin du lebst, das lebt in dir; wofür du und wovon du sprichst, das spricht aus dir. — Entweder — oder: Gottes Prophet oder Lügenprophet, aus Gott oder aus der Welt, von Gottes Geist oder dem Geist des Antichrists getrieben, vom Geist der Wahrheit oder dem Geist des Betrugs; ein Mittleres, Drittes gibt's nicht; den Schwerpunkt in dir magst weder du selbst, noch deiner Nächsten einer klar erkennen, du aber hast ihn und Einer, der jetzt Heiland, später Richter ist, weiß ihn und wird's offenbar machen in vorbereitenden Gerichten hier, dort im Gericht der Entscheidung. — Starke: Traue, schaue, wem? Es gilt nicht Hab und Gut, sondern Seele und Seligkeit. Wer klug ist, forschet nach und fällt nicht zu mit einem unbesonnenen Kredit. — Lügengeist, du sagst: die christliche Religion beruhe auf Leichtgläubigkeit! Grobe Lügen! Den Glauben erfordert, aber Leichtgläubigkeit verwirft sie. — Aufrichtigen, erfahrenen und rechtschaffenen Lehrern muß man wohl glauben, doch so, daß man auf Gott, den Urheber der Weisheit, die sie verkündigen, einzig und allein sehe und in Ihm ruhe. — Lehrer müssen willig ihre Lehre anderer, auch ihrer eignen Zuhörer Prüfung unterwerfen und also diese nicht allein nicht davon abhalten, sondern sie vielmehr dazu anhalten und von sich auf Gott und Seinen Geist weisen; sonst machen sie keine rechtschaffenen Christen, sondern sich selbst verdächtig. — Die Obrigkeit allein hat nicht Macht, bloß nach ihrem Gefallen Lehrer zu erwählen, sondern es muß mit Wissen und Willen der ganzen Gemeinde geschehen; denn Gott hat dieser auch Macht und Gewalt gegeben, die Geister zu prüfen. — Was Christi Person, Amt, Lehre und Herrlichkeit verdunkelt und verkleinert mit Worten und Werken, das ist ketzerisch. — Gleich und gleich gesellet sich; die Welt hat das Ihre lieb; die aber von der Welt ausgegangen sind, hasset sie. — Rieger: Glauben ist etwas Großes und eine Ehre, die Gott allein gebührt. — Man mag auf die vorigen Zeiten unter dem Volke Gottes (2 Petr. 2, 1), oder auf die Zeiten der Apostel, oder in

die gesegneten Tage der Kirchenreformation zurückgehen, so trifft man überall viel der Geist vom Geist des Irrtums neben dem Geist der Wahrheit an. — Heubner: Der christliche Prüfungsgeist ist mit dem Glauben eng verbunden. Der Glaube ist nicht Leichtgläubigkeit. — Es ist Pflicht aller Christen, also auch für Laien. — Alles Widerchristentum frönt dem Weltgeist. Es schmeichelt, wenn auch nicht der schlaffen Moral, doch der Eitelkeit, dem Eigendünkel der Welt, dem der Glaube an den Gekreuzigten lästig, beschämend ist. — Die falschen Apostel beweisen das Ansehen der wahren Apostel. — Besser: Ob die Lehre eines Propheten den Traubengeschmack vom Weinstock Christi oder den Schlehengeschmack vom Dornbusch des Fleisches und der Vernunft hat, das kann jeder Katechismusschüler unterscheiden, um sich vorzusehen vor den falschen Propheten. — Nicht um die Stücke der Wahrheit, die sie mit der Kirche gemein haben, sondern um den Irrtum, womit sie dem Bekenntnis der Kirche widersprechen. — Frohmüller: Von der Prüfung der Geister. 1) Warum sie nötig? Es sind viele falsche Geister ausgegangen in der Welt, der Geist des Widerchrists ist jetzt schon in der Welt — in der Kirche, Schule, im Haus, Privatleben, im Großen und Kleinen. 2) Welches ihr Endzweck und Ansehn? ob sie aus Gott sind oder nicht. 3) Welches ihre Regel ist? das Bekenntnis. — Biedebantt: Wer falscher Lehre anheim fällt, leidet am Leben Schaden; denn das Ziel rechter Lehre ist das Leben.

## 7. Bruderliebe und Gottesliebe in ihrer Beziehung aufeinander auf Grund der Erscheinung Christi.

### Kap. 4, 7—21.

Geliebte, lasset uns einander lieben, weil die Liebe aus Gott ist, und jeder, der 7
liebt[1]), aus Gott geboren ist und Gott erkennet. *Wer nicht liebt, erkannte Gott nicht[2]), 8
weil Gott Liebe ist. *Darin ward die Liebe Gottes an uns offenbart, daß Gott Seinen 9
Sohn, den eingebornen, gesandt hat in die Welt, damit wir leben durch Ihn. *Darin 10
besteht die Liebe[3]): nicht daß wir Gott liebten, sondern, daß Er[3]) uns liebte und sandte[4])
Seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden. *Geliebte, wenn Gott uns also liebte, so 11
müssen auch wir uns einander lieben. *Gott hat keiner je gesehen; wenn wir einander 12
lieben, so bleibt Gott in uns und Seine Liebe ist in uns vollendet[5]). *Daran erkennen 13
wir, daß wir in Ihm bleiben und Er in uns, daß Er uns von Seinem Geiste gegeben
hat. *Und wir haben geschaut und bezeugen, daß der Vater den Sohn gesandt hat als 14
Retter der Welt. — *Wer da[6]) bekennet, daß Jesus[7]) ist der Sohn Gottes, in dem 15
bleibt Gott und er in Gott. — *Und wir haben erkannt und geglaubt die Liebe, welche 16
Gott an uns hat; Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott
bleibt[8]) in ihm. *Darin ist die Liebe mit uns[9]) vollendet, daß wir Zuversicht haben an 17
dem Tage des Gerichts, weil, wie jener ist, auch wir sind in dieser Welt. *Furcht ist 18
nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe wirft die Furcht hinaus, weil die Furcht
Strafe hat; wer sich aber fürchtet, ist nicht vollendet in der Liebe. *Wir lieben Gott[10]), 19

[1]) V. 7: A. fügt τὸν θεόν hinzu.

[2]) V. 8: ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν fehlt ursprünglich im Cod. Sinait., B. K. L. Später hat eine Hand in den Cod. Sinait. hinzugefügt: ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνωκεν (wofür A. γινώσκει cfr. V. 7).

[3]) V. 10: τοῦ θεοῦ fügt Cod. Sinait. bei; αὐτός bei den besten Zeugen; A. hat ἐκεῖνος.

[4]) ibid.: ἀπέστειλεν, wofür Cod. Sinait. ἀπέσταλκεν, wie V. 9. 14.

[5]) V. 12. Die Wortfolge am Schluß verschieden: ἐν ἡμῖν vor ἐστίν mit Cod. Sinait. B.; bei A. vor τετελειωμένη; bei K. L. nach τετελ. ἐστίν.

[6]) V. 15: ἄν, wofür B. ἐάν hat.

[7]) ibid. Zu Ἰησοῦς fügt B. noch χριστός.

[8]) V. 16: μένει, was mit Cod. Sinait. B. K. L. u. a. beifügen; es hat wohl nach dem gleichen Schluß des vorhergehenden Verses eher weggelassen als hinzugefügt werden können.

[9]) V. 17. Zu μεθ' ἡμῶν fügt Cod. Sinait. noch ἐν ἡμῖν, wohl ebenso ein Versehen, in Gedanken an V. 12, wie gleich darauf ἐν ἀγάπῃ τῆς κρίσεως ein offenbarer Schreibfehler.

[10]) V. 19: τὸν θεόν nach ἀγαπῶμεν fügt Cod. Sinait., αὐτόν K. L. bei; A. hat οὖν nach ἡμεῖς.

20 weil Er zuerst uns liebte. *Wenn jemand sagt[1]): Ich liebe Gott, und hasset seinen Bruder, der ist ein Lügner; denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er gesehen hat,
21 wie[1]) kann er Gott lieben (oder: kann Gott nicht lieben), den er nicht gesehen hat? *Und dieses Gebot haben wir von Ihm, daß, wer Gott liebt, auch seinen Bruder liebe.

### Exegetische Erläuterungen.

1. Der Zusammenhang. Der ganze Abschnitt V. 7—21 dringt auf die Bruderliebe, weil Gottes Wesen Liebe ist (V. 8. 16), wie klar in der Sendung und Offenbarung Seines Sohnes vorliegt (9. 10. 11. 14. 15), wir Gottes Liebe erfahren haben und erfahren (V. 10. 11. 19), wie unsere Zuversicht zu Ihm ohne Furcht sich fühlbar macht (V. 17. 18), und wir den Genuß solcher Liebe als Seine Kinder in der Liebe gegen unsere Brüder, Seine Kinder, dankbar und gehorsam beweisen müssen (V. 19—21). Basiert auf dem *γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ* (V. 7), fällt diese Mahnung unter den Grundgedanken 2, 29, und schließt an die Warnung vor Irrlehrern an, weil in der Bruderliebe der Glaube an Jesus, in welchem des Vaters Liebe zu uns geoffenbart und an uns gekommen ist, wie die Gemeinschaft des Heiligen Geistes (V. 13), des Geistes der Wahrheit und des Zeugen der Gottesliebe in uns, sich als wahr und lebendig zu bezeugen und zu bewähren hat.

2. Ermahnung zur Bruderliebe und deren Begründung im Wesen Gottes. V. 7. 9. **Geliebte, laßt uns einander lieben.** *Ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν* hat großen Nachdruck: geliebt sollen wir lieben; im Genuß der Liebe ist und darf man sein nicht ohne Liebe; die Mahnung ist durch *ἀλλήλους* auf Bruderliebe zu beschränken, nicht allgemeine Menschenliebe zu verstehen. **Weil die Liebe aus Gott ist und jeder, der liebt, aus Gott geboren ist und Gott erkennet.** Mit *ὅτι* ist die Begründung der voranstehenden Mahnung indiziert. Der Beweis wird geführt aus einem allgemeinen Wahrheitssatz: omnis amor ex deo est (Bengel), originem habet a deo (Calov). Dieser Gedanke, durch *ἐκ* insbesondere gestützt, darf nicht abgeschwächt werden in: caritas res divina, maxime laudabilis (Sozin, Episcopius), deo maxime placet (Grotius), die Liebe ist göttlicher Art (de Wette), deus caritatis auctor est, quatenus nobis mutuae caritatis causas abunde suppeditat (Schlichting). Auch ist weder mit A. *τὸν θεόν* beizufügen, noch mit S. Schmidt, Lücke u. a. „den Bruder" zu supplizieren. — Weil nun die Liebe und das Leben aus Gott ist, stammt, so erweist sich, daß einer aus Gott geboren ist, daran, daß er nun auch liebt; er muß ja teil haben an dem, was in Gott ist und von Ihm herkommt. Die Geburt aus Gott ist hier wieder durch das Perfekt (*γεγέννηται*) neben dem Präsens (*ἀγαπῶν*) als die voraufgehende Thatsache, als Ursache der Liebe angesehen, und die Liebe als eine Folge berechtigt und nötigt zum Rückschluß auf die Wahrheit und Wirklichkeit der Geburt aus Gott. Vergl. 2, 29. Jeder aus Gott Geborene erkennt (*γινώσκει*) in seiner Zugehörigkeit zu Gott, Gemeinschaft mit Gott, auch Gott als Urquell der Liebe und die Liebe als göttlichen Wesens, und muß daher auf die Liebe halten und Liebe üben, so daß daran wieder dessen Gotteserkenntnis und Vertrautheit mit Gott sich erweist; lieben und Gott erkennen sind, weil die Liebe aus Gott ist, korrelate Dinge. Die Liebe gibt eine instinktive Gotteserkenntnis (Jelf). Daher irrt Grotius (ostendit se deum nosse sicut opportet) weniger als Calvin (vera dei cognitio amorem dei necessario in nobis generat). — **Wer nicht liebt, erkannte Gott nicht.** Also: wem die Liebe überhaupt abgeht, der hat Gott nicht erkannt, hat ihn noch gar nicht kennen gelernt (Lücke), nicht einmal den Anfang der Erkenntnis Gottes gemacht (Düsterdieck); so fordert der Aorist *ἔγνω* neben *ὁ μὴ ἀγαπῶν*. Das begründet nun das Folgende: **Weil Gott Liebe ist,** *ὁ θεὸς ἀγάπη*. Hier ist der geeignetste Ort, das Nötige über *ἀγάπη* zu sagen. Das Wort kommt mit seinem Zeitwort *ἀγαπᾶν* und dem abgeleiteten *ἀγαπητός* in den johanneischen Schriften etwa 109 mal und in diesem Kapitel allein 30 mal vor. *Ἀγάπη* kommt überhaupt gar nicht vor im Markus, Apostelgeschichte, Jakobus, einmal nur Matth. 24, 12; Luk. 11, 42. Es ist recht eigentlich johanneisch, gehört gerade diesem Kapitel an. Der profanen Gräzität ist es fremd. Am nächsten steht dem *ἀγαπᾶν*, dessen Ableitung unklar ist, das *φιλεῖν*. Vergl.

[1]) V. 20: *ὅτι* nach *εἴπῃ* vor *ἀγαπῶ* hat Cod. Sinait. nicht; es ist oft gleich dem Anführungszeichen. Und: *οὐ δύναται* mit Cod. Sinait. B. und Minuskeln; *πῶς δύναται* mit A. K. L. und den meisten. Hier kann nicht die Analogie von 3, 17 (so Düsterdieck), noch das entscheiden, daß die Frage ausdrucksvoller ist (so Huther).

Joh. 20, 2: ὃν ἐφίλει und 21, 7. 20: ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς. ἀγαπᾶν ist Sache des Willens, diligere, φιλεῖν des Affekts, natürlicher Neigung. Das Hauptwort ἀγάπη hat seine Nächsten an der φιλαδελφία (2 Petr. 1, 7), φιλανθρωπία (Tit. 3, 4; Apostelg. 28, 2) und bezeichnet die Liebe, welche mit entschiedenem Willen ihr Objekt sich erwählt (dilectio), so daß sie zur selbstverleugnenden, beziehungsweise erbarmenden Hingebung an dasselbe und für dasselbe wird. Cremer, Wörterbuch, 3. Aufl. S. 9 ff.; S. 13 ff.; S. 17 f. Es bezeichnet ἀγάπη das Verhältnis zwischen Vater und Sohn (Joh. 15, 10; 17, 26), die Erlöserliebe Gottes und Christi (3, 1; 4, 9. 16), die charakteristische Eigentümlichkeit des christlichen Lebens im Verhältnis zu andern, auf außertestamentlichem Gebiete unbekannt, καρπὸς τοῦ πνεύματος (Gal. 5, 22). — Hier ist nun Gottes Wesen bezeichnet und zwar im Unterschiede von πνεῦμα ὁ θεός (Joh. 4, 24), wodurch die Substanz, die Natur beschrieben ist, nach Seinem Charakter. Es ist ein Satz, der der bekannten Art des Apostels gemäß nach negativer Formulierung das Zuvorgesagte: die Liebe ist aus Gott, noch näher bestimmt. Diese Beziehung der zwei Sätze und ihres Inhalts fordert, das ὅτι kausal zu fassen; es gibt also den Grund, nicht den Inhalt von ἔγνω (Tirinus: non novit, deum esse caritatem); es müßte dann auch ὁ θεός fehlen und heißen: οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, ὅτι ἀγάπη ἐστίν. Vgl. Apostelg. 4, 13. Winer, 7. Aufl. S. 507. — Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν = deus nihil est quam mera caritas (Luther), dei natura nihil aliud est, quam caritas, quam bonitas, quam summum bonum, sui ipsius communicativum (Hunnius). Gottes Wesen ist Liebe; deshalb stammt Liebe aus Gott. Das Wort ist essentialiter mit den meisten römischen und lutherischen Exegeten zu verstehen, und nicht ἐνεργητικῶς, wie Calvin und Beza thun: dei natura est homines diligere; da tritt Gottes Liebeswesen zurück vor Gottes Liebeserweisung und hinzu die Beschränkung auf Menschen, da doch Engel und der trinitarische Gott selbst Objekte der Gottesliebe sind. Noch weiter entfernt sich von der Tiefe dieses Spruches bis zur Flachheit Sozin (caritas est dei ipsiusque voluntatis effectus et is quidem maxime proprius), Grotius (deus est plenus dilectione), Rosenmüller (benignissimus). Darin, daß Gott wesentlich Liebe ist, ist nun begründet, daß, wer aus Gott geboren ist, auch Liebe haben, in der Liebe leben und mit der Liebe zu Gott sich die Liebe zu den aus Gott geborenen Brüdern verbinden muß. —

3. Offenbarung der Liebe Gottes durch Christum. V. 9. 10. **Darin ward die Liebe Gottes an uns offenbart.** „Wir hören hier das liebliche Echo, das lebendige, von Christo, Joh. 3, 16" (Heubner). Ἐν τούτῳ weist auf das Folgende. Mit ἐφανερώθη ist im Gegensatz zu dem verborgenen Wesen des unsichtbaren Gottes die objektive, thatsächliche Erscheinung und Offenbarung der ἀγάπη τοῦ θεοῦ, der Liebe, welche Gottes ist, in Gott ist, angefügt wie 1, 2; 3, 5. 8; 1 Tim. 3, 16; um subjektive Erkenntnis handelt sich's ja gar nicht. Durch ἐν ἡμῖν wird entweder der Kreis, innerhalb dessen, oder der Gegenstand, an welchem die Offenbarung vollzogen wird, näher bezeichnet; es ist mit dem Verbum zu verbinden, und heißt entweder bei uns, unter uns, oder an uns. Der Kontext stellt uns aber nicht sowohl als Zuschauer (so Rothe: unter uns), vielmehr als Empfänger der Gottesliebe hin (ἵνα ζήσωμεν); diese ist nicht bloß Objekt für uns zur Betrachtung, was der bloße Dativ ἡμῖν aussagen würde; wir sind selber Objekte dieser Liebe, jeder von uns, den Gläubigen, hat sie erfahren; daher ist es nicht mit Lücke unentschieden zu lassen, sondern man hat sich für an uns zu entscheiden (Düsterdieck), wie Joh. 9, 3 offenbar ἐν zu deuten und zu verbinden ist; deshalb darf man es auch nicht mit Huther u. a. mit ἀγάπη τοῦ θεοῦ verbinden; denn nicht war es Gottes Liebe an den Gläubigen, welche erschien, als seien die Gläubigen vor der Erscheinung der Gottesliebe in Christo, sondern Gottes Liebe erschien in Christo, und ward offenbar nicht den, sondern an den Gläubigen. Darum ist auch Bengels Erklärung amor dei, qui nunc in nobis est (ähnlich Haupt: Christus ist in den Gläubigen ein Bestand seines eignen Seins und Lebens geworden), unhaltbar. Noch weniger ist ἐν ἡμῖν = εἰς ἡμᾶς zu deuten, wie Luther, Spener u. a. Vgl. Winer, 7. Aufl. 204. 388. Jelf, der nur die Grundbeziehung von ἐν hervorhebt, auf die thätliche Wirkung der Liebe in einer bestimmten Sphäre, bleibt schwankend. — Das ἐφανερώθη ist erklärt mit dem Folgenden: **Daß Gott seinen Sohn, den eingebornen, gesandt hat in die Welt.** Das ist die Thatsache der Offenbarung. Die Bezeichnung τὸν μονογενῆ, das einzige Kind (Luk. 7, 12; 8, 42; 9, 38; Ebr. 11, 17; Joh. 1, 14. 18; 3, 18), ad auxesin valet (Calvin); welche Liebe, daß Er Seinen einzigen Sohn sandte (Huther)! Es ist also nicht = ἀγαπητός, omnium creaturarum longe carissimus, sibi dilectissimus (S. G. Lange, Sozin, Grotius).

Johannes markiert so die Erhabenheit des Sohnes, wie der Ausdruck ἀπέσταλκεν εἰς τὸν κόσμον die Präexistenz markiert (Joh. 3, 17; 5, 36): geschickt, in die Welt geschickt werden kann ja nur, wer geboren ist und nicht erst in der Welt geboren wird, sondern über und vor der Welt ist, 1, 1; Joh. 1, 1. Falsch engt Haupt den Umfang des Gedankens ein, wenn er in κόσμον nur die Menschenwelt sieht, welche des Zornes wert ist, nicht der Liebe. — **Damit wir leben durch Ihn.** So ist ἐν ἡμῖν erklärt. Diese Zweckbestimmung, ἵνα, weist eben so sehr in Christi Lebensfülle, als unsere Bedürftigkeit. Vgl. Joh. 3, 16. 17. — V. 10: **Darin besteht die Liebe.** Es ist ἀγάπη hier ganz allgemein zu fassen, wie 3, 16 (Neander, Düsterdieck, Huther, Haupt), nicht τοῦ θεοῦ hinzuzudenken (Spener, Lücke, Sander, de Wette, Brückner, Jelf u. a.), wie Röm. 5, 5. **Nicht, daß wir Gott liebten, sondern daß Er uns liebte.** Einfach ist zu οὐχ hinzuzudenken ἐν τούτῳ, und ebenso zu ἀλλά. Damit ist der zusammenfassende Ausdruck πρῶτος V. 19 vorbereitet; die Initiative des Liebens ist eben bei Gott; Anfang wie Ursprung (ἐκ τοῦ θεοῦ V. 7) der Liebe ist in Gott; ἡμεῖς und αὐτός stehen hier mit besonderem Nachdruck einander entgegen, wie τὸν θεόν, amari dignissimum, und ἡμᾶς, indignissimos (Bengel); die Selbständigkeit, Unabhängigkeit der Gottesliebe markiert die Zuvorkommenheit, durch kein Verdienst der Menschen irgendwie bedingte Liebe; jenes ist das eigens Gesagte (Huther), das andere ist das, wie aus dem Nachfolgenden (ἱλασμόν) und dem Vorhergehenden (ἵνα ζήσωμεν) mit Recht geschlossen werden kann, mit Angedeutete (Düsterdieck). Über das Ziel schießt Haupt und wird daher unklar, wenn er der menschlichen Liebe jedes selbständige Dasein abspricht und sie nur als ein Einwohnen der Liebe Gottes faßt. Es ist auch gar kein Grund, ὅτι das einemal mit weil, das andremal mit daß zu übersetzen (Baumgarten-Crusius), oder beidemal zwar mit weil zu übersetzen, aber nur als Vordersätze: nicht weil wir Ihn, sondern weil Er uns liebte, so sandte er Seinen Sohn (Jachmann), oder die Wortstellung zu verändern und als sei ὅτι οὐκ geschrieben (Grotius), oder den ersten Satz als Nebensatz zu nehmen = ἡμῶν μὴ ἀγαπησάντων (Meyer: daß, obgleich wir Gott vorher nicht geliebt hatten, Er dennoch uns liebte). a Lapide stellt nur das Angedeutete mit Unrecht in die erste Linie, wenn er sagt: hic caritatem dei ponderat et exaggerat ex eo, quod deus nulla dilectione, nullo obsequio nostro provocatus, imo multis injuriis et sceleribus nostris offensus, prior dilexit nos. — **Und sandte Seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden.** Das ist der thatsächliche Erweis des αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς. Mit dem Aorist ἀπέστειλεν, wie ἠγαπήσαμεν, ἠγάπησεν wird einfach erzählt von früheren Beispielen der Liebe Gottes, während durch das Perfekt ἀπέσταλκεν V. 9 das Gesandtsein vergegenwärtigt wird (Lücke), der fortgesetzte und bleibende Effekt einer vergangenen Liebesthat Gottes (Jelf). Mit Nachdruck steht ἀπέστειλε voran, um die That Gottes zu markieren; ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν nimmt erklärend und begründend Beziehung auf ζήσωμεν δι' αὐτοῦ V. 9. Vergl. 2, 2; 3, 16. Christus ist nicht nur causa formalis des Heils, sondern in ihm die materia salutis (J. Köstlin, über Calvins institutio nach Form und Inhalt. Stud. u. Krit. 1868. III. S. 451). Das ist unzureichend: testatum fecit, se velle condonare (Rosenmüller).

4. Die Schlußfolgerung auf die Bruderliebe. V. 11: **Geliebte,** ἀγαπητοί, hat einen besonderen Nachdruck und bestimmten Gehalt, als die im Genuß der erfahrenen Gottesliebe Stehenden. **Wenn Gott uns also liebte.** Weil εἰ mit dem Indikativ die vorher erzählte Thatsache einführt, so soll dieselbe als unzweifelhafter Grund für eine darauf zu bauende Folgerung markiert werden. Mit οὕτως ἠγάπησεν ist die vorhergehende Schilderung der Liebe notiert; es ist hier = hac ratione, in der Sendung Seines Sohnes zur Sühne unserer Sünde, zuvorkommend, ohne unser Verdienst; aber es ist nicht = tanta caritate, wie Joh. 3, 16, wo οὕτως — ὥστε darauf drängt, wie Düsterdieck richtig bemerkt. Unberechtigt ist die Deutung: nullo hominum discrimine (Grotius); oder die Haupt's, so daß er seine Liebe uns den Liebenden einpfropfte. — **So müssen auch wir uns einander lieben.** Zunächst ist ἡμεῖς — ἀλλήλους zu beachten: Wir, erst Gegenstand der herrlichen Liebe Gottes (ἡμᾶς), müssen nun auch jeden Christen als Gegenstand göttlicher Liebe ansehen und behandeln, also Subjekt solch erfahrener Gottesliebe werden; dazu nötigt der Bruder, den Gott liebt, und drängt uns die Liebe, mit der wir selbst geliebt sind. Ὀφείλομεν sagt der Apostel daher nicht bloß, weil ein objektiv gegebenes Gebot und Beispiel dafür da ist, sondern auch eine subjektive Bereitung dazu: als Kinder Gottes, aus Ihm, der die Liebe ist, aus Seinem Liebeswesen geboren, müssen wir uns einander lieben. Feinsinnig weist Jelf darauf hin, daß absolut angesehen von dem Ty-

pus der göttlichen Liebe, praktisch angesehen von unsrer Dankbarkeit gegen Gott die Rede ist, welche uns antreibt, diejenigen, welche Gott liebt, so zu lieben, wie er sie liebt. —

5. Ohne Bruderliebe giebt's nicht Gemeinschaft mit Gott. V. 12. 13. **Gott hat keiner je gesehen.** Vergl. Joh. 1, 18: ἑώρακεν. Die Perfekta, dort, wie hier: τεθέαται, sind durch πώποτε nachdrucksvoll auf die Vergangenheit in ihren einzelnen Zeitabschnitten und ihrem Verlaufe zu beziehen, also nicht nach einem Hebraismus präsentisch zu fassen (Estius) oder Vergangenheit und Gegenwart in sich begreifend (Lücke). Das Wort τεθέαται markiert das ruhige, verweilende Zusehen, Anschauen; es ist das wirkliche Sehen gemeint (die Griechen, Augustin, Spener, Lücke u. a.), wie V. 14 und = ἑώρακεν auch V. 20. Der Sinn: Gott ist unsichtbar (1 Tim. 6, 16). Stellen, wie 2 Mos. 33, 20 und 1 Mos. 12, 7; 17, 1 u. a., sind nicht im Widerspruch mit einander, da, wo Er erschien, nicht Sein Angesicht, sondern eine angenommene Gestalt sichtbar ward. Also ist's nicht auf geistiges Schauen zu deuten, als sei Gott nicht aus eignen, natürlichen Kräften (Piscator), oder unmittelbar (Rickli), oder so wie Er ist (Estius), zu erkennen und zu begreifen, also unerforschlich (Neander, Sander). Das Folgende erklärt diesen Satz. **Wenn wir einander lieben, so bleibt Gott in uns und Seine Liebe ist in uns vollendet.** Offenbar bezieht sich der Satz: θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται, nicht auf den eine Voraussetzung, Bedingung enthaltenden Satz: ἀγαπᾶν ἀλλήλους, sondern auf den Hauptgedanken: ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει. Dem Apostel liegt alles an der inneren Lebensgemeinschaft, dem inneren, der Vollendung entgegen zu führenden Verhältnis Gottes und des Menschen, das in der Bruderliebe hervortritt; demnach ist die Bruderliebe nur Voraussetzung und Bedingung für Behauptung und Annahme der Lebensgemeinschaft mit Gott, nicht aber für dieses Verhältnis selber (gegen Frommann). So namentlich Düsterdieck, Huther. Gottes Unsichtbarkeit schließt ja auch nicht die Liebe zu Ihm aus (V. 20; vergl. 1 Petri 1, 8); aus ihr ist auch nicht auf die Bruderliebe gewiesen, als ob wir an den Brüdern zu erweisen hätten, was wir an Ihm nicht erweisen können (Lücke u. a.); es würde sonst nicht ἀγαπᾶν ἀλλήλους mit ἐάν eingeleitet sein, sondern θεὸν οὐκ θεᾶσθαι. Unter ἀγάπη αὐτοῦ ist Seine, Gottes Liebe, zu verstehen, und zwar die Ihm eigentümliche, inhärierende Liebe (so auch Haupt), welche in uns ist, wenn Er ἐν ἡμῖν μένει. In der Lebensgemeinschaft mit Ihm partizipieren wir an Seiner Liebe. Diese ist τετελειωμένη, eine vollendet gewordene; sie hat eine Geschichte des Wachstums und der Vollendung in uns, und zwar in Korrespondenz mit der Bruderliebe: wo diese ist, ist auch jene; beide bedingen einander gegenseitig; es ist das mit Gott, aus Gott, in Gott lieben, das mit Ihm als Sein Wesen in uns ist; das pflichtgemäße Lieben (ὀφείλομεν V. 11) ist ein naturgemäßes bei den Gläubigen. Daher ist nicht die Rede von der Liebe Gottes zu uns (Hunnius, Calov, Spener, Beza, Sander, Rothe, Jelf u. a.), wozu das Prädikat nicht passen würde; auch nicht von unserer Liebe zu Gott (Luther, Calvin, Grotius, Lücke, Neander, Düsterdieck u. a.), noch ea dilectio, quam deus præscripsit (Sozin), oder das gegenseitige Liebesverhältnis zwischen Gott und uns (Ebrard). — V. 13: **Daran erkennen wir, daß wir in Ihm bleiben und Er in uns, daß Er uns von Seinem Geist gegeben hat.** Das Erkennungszeichen für die Lebensgemeinschaft Gottes mit uns und unter uns mit Gott, ganz wie sie 3, 24 bezeichnet ist, wie auch die Erinnerung an die Gabe des Geistes, ist (ἐν τούτῳ): ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν. So wenig οὗ 3, 24 partitiv zu nehmen war, so wenig ist auch hier die Präposition ἐκ partitiv zu nehmen; es entspricht vielmehr dem ἀπὸ τοῦ πνεύματος Apostelg. 2, 17; Joel 3, 1 (Septuag.), während die Vulgata, dem Grundtext entsprechend, spiritum meum effundam hat, und bezeichnet den Ursprung, das Herkommen des Geistes in uns, obwohl wir im Unterschied von Jesus, der den Geist οὐκ ἐκ μέτρου (Joh. 3, 34) hat, nur Anteil an Ihm haben; die rohe Vorstellung der Teilbarkeit, Zerstückelung des Geistes ist alles Ernstes fern zu halten. Der Geist selbst ist uns gegeben, nicht von dessen Gaben ist die Rede; an die διαίρεσις τῶν χαρισμάτων 1 Kor. 12, 4. 11 ist nicht zu denken (gegen Estius, Jelf u. a.). Sein Geist (τὸ πνεῦμα αὐτοῦ, der Liebesgeist Gottes) entspricht der ἀγάπη αὐτοῦ und bestätigt die zu V. 12 gegebene Erklärung, und holt hier nach, daß Sein Geist Seine Liebe und deren Vollendung in uns vermittelt. —

6. Bezeugung der inneren Lebensgemeinschaft als einer sicheren Thatsache. V. 14. 15. 16. **Und wir haben geschaut und bezeugen.** Das tritt in Gegensatz zu V. 12: Gott hat keiner gesehen, wir aber haben den Sohn des Vaters gesehen. Mit ἡμεῖς sind die Apostel und deren Genossen (nicht „und Gemeinde", wie Haupt sagt)

gemeint, wie τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν bestätigt, was auf unmittelbares, persönliches Schauen im Gegensatz von der durch andere vermittelten Kenntnis (1, 1. 2; Joh. 1, 14), Augen- und Ohrenzeugenschaft hinweist (Joh. 1, 34). Was sie geschaut, bezeugen sie auch; beide Verba haben dasselbe Objekt: **daß der Vater den Sohn gesandt hat als Retter der Welt.** In Jesu, dem vom Vater Gesandten, haben sie geschaut δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός (Joh. 1, 14), und darum Ihn als Gesandten des Vaters geschaut. In τοῦ κόσμου (vgl. 2, 2; Joh. 3, 16; 4, 42) liegt, daß Er für jeden Menschen, nicht bloß die electi in omnibus populis (Piskator) σωτήρ ist; die Allgemeinheit des Heils bestätigt auch das Folgende (V. 15): **Wer da bekennet, daß Jesus ist der Sohn Gottes.** Dieses ὁμολογεῖν ist Folge der Annahme des μαρτυρεῖν der Apostel, Wirkung des Glaubens (Rothe). Vgl. 2, 23. Es ist nicht an das thatsächliche Bekenntnis durch Bruderliebe (Beda), noch an das Zeugnis heiligen Wandels neben dem Bekenntnis mit dem Munde (Augustin, Grotius) zu denken; aber der Glaube des Herzens, der die apostolische μαρτυρία annimmt, ist Voraussetzung. Vergl. V. 16. **In dem bleibt Gott und er in Gott.** Das Bekenntnis ist also im Zusammenhang mit der Lebensgemeinschaft mit Gott zu denken, und es wird nicht ungöttlicher Wandel das Bekenntnis Lügen strafen; Gott in Christo Jesu wird dem Bekenner Heil zugeeignet haben. — V. 16: **Und wir haben erkannt und geglaubt.** Anfang καὶ ἡμεῖς ganz wie V. 14. Aber ἐγνώκαμεν und πεπιστεύκαμεν ist Sache der Jünger Christi ohne Ausnahme (Estius, Calov, Spener, Lücke, de Wette, Düsterdieck, Ebrard, Huther), nicht nur der eigentlichen Apostel wie τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν (gegen Episcopius, Rickli, Rothe u. a.). Vergl. Joh. 6, 69; πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν. Vergl. Lange z. d. St. — „Der wahre Glaube ist nach Johannes ein erkennender, erfahrender; die wahre Erkenntnis eine gläubige" (Lücke); beides ist in einander; eins bedingt und fördert das andere. Daher ist's im Grunde gleichgültig, ob das eine oder andre voransteht; die sittliche That des Glaubens und die intellektuelle That des Erkennens ist zuletzt nicht ohne Gottes Wirken in Seinem Geiste an unserm Geiste. Die Annahme des Worts der Wahrheit im Glauben ist ja ein Empfangen von dem Herrn des Worts, wie das Hereinleuchten dieses hellen Worts ins Herz und Aufleuchten der Wahrheit des Worts im Herzen von Ihm kommt. Beides ist die Grundlage für der Menschen Bekennen V. 15. Daher die Perfekta, die im gegenwärtigen Bekennen fortwirken. Objekt ist: **Die Liebe, welche Gott an uns hat.** Vergl. Joh. 13, 35: ἵνα ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις. Das Präsens ἔχει steht mit Nachdruck nach den Perfekten voran; ἐν ist wie V. 9. Es ist, wie Joh. 6, 69 (ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ), ein Objektives, Gottes Liebe an uns, nämlich in Christo Jesu, weshalb Beda: quia videlicet eum haberet filium unicum, noluit illum esse unum, sed ut fratres haberet, adoptavit illi, qui cum illo possiderent vitam æternam. Daher weder die subjektive Liebe Gottes erga nos (Estius, Luther, Calov, Sozin, Grotius, Rickli u. a.), oder Gottes uns inwohnende Liebe (Wilke, Hermeneutik des N. Test. 2, 64; ähnlich Haupt), noch unsre Liebe von Gottes Lieben in uns entzündet (Ebrard). — Abschließende Zusammenfassung: **Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibet, bleibt in Gott und Gott bleibt in ihm.** Kombiniert ist V. 8 und 15. Unter ἐν τῇ ἀγάπῃ ist die Liebe überhaupt als das Element für die aus Gott Geborenen zu verstehen (Jelf: love in the abstract) und nicht auf Bruderliebe (Lücke u. a.), noch auf Gottes Liebe zu uns (Ebrard) zu deuten; es fehlt eben jeder bestimmtere Zusatz. Mit μένων ist freilich angegeben, daß die Liebe des Menschen, dabei er bleibt, die in ihm wohnt, zu verstehen ist. —

7. Vollendung der Liebe in der Furchtlosigkeit. V. 17. 18. **Darin ist die Liebe mit uns vollendet.** Hier ist ἀγάπη wie V. 16. 18 allgemein und weder als Gottesliebe εἰς ἡμᾶς, noch als unsre Liebe εἰς ἀλλήλους (Sozin), oder zu Gott (Lange), sondern als Liebesgesinnung und Liebesthätigkeit zugleich (Huther), wie 3, 18 zu nehmen, und μεθ' ἡμῶν festzuhalten: unter uns, zwischen uns, bei uns (Winer, 7. Aufl. S. 352 f.). Wenn es nicht parallel wäre von ἐν ἡμῖν V. 12, könnte man an die Gemeinschaft, die kirchliche, die christliche Gemeinde denken, innerhalb welcher die Liebe vollendet worden ist; auch weist der Kontext auf das individuelle Leben und Vollkommenheit der Christen, nicht der Christengemeinde als solcher. Am natürlichsten verbindet sich's mit dem Verbum τετελείωται (Lücke, de Wette, Düsterdieck, Haupt, Rothe) nicht mit ἀγάπη, deren Objekt es nicht sein kann, da es nicht — εἰς ἡμᾶς ist, wie Luther, Calvin, Grotius, Calov, Bengel, Sander, Haupt (die in uns eingesenkte göttliche Liebe) wollen; die Wortstellung kann ebensowenig als V. 9 für die Verbindung mit ἀγάπη ent-

scheiden (gegen Huther); *μεθ' ἡμῶν* notiert die Stelle, wo die Liebe vollendet ward. Man hat daher auch nicht *ἡμῶν* mit Rickli und Haupt aufzulösen in Gott und wir, und gegenseitige Liebe Gottes und der Christen zu verstehen, was ganz unstatthaft und dem Geist des Evangeliums widerstrebt. *Τετελείωται* ist wie V. 12: *τετελειωμένη ἐστίν*, V. 18: *τελεία* und *τετελείωται* zu nehmen; die *ἀγάπη* in und an uns ist eben etwas zu Vollendendes, und die Vollendung selbst ist nicht etwas mit einemmal und Schlag Fertiges; sie hat ihre Stufen und Grade, die von Gott ausgehende, in uns wohnende, bei uns bleibende Liebe, dieses innerliche Prinzip des geistlichen Lebens (Jelf). Worin ist sie nun zunächst vollendet? *ἐν τούτῳ — ἵνα παῤῥησίαν ἔχωμεν*: **Daß wir Zuversicht haben an dem Tage des Gerichts.** Über *παῤῥησία* vergl. 2, 28 S. 81. Mit *ἵνα*, das wie nach *αὕτη* 3, 11. 23; Joh. 17, 3, so auch nach *ἐν τούτῳ* Joh. 15, 8 steht, wird das Ziel markiert, das Gott bei der Vollendung der Liebe bei uns hat: wir sollen Zuversicht haben. Man hat daher *ἐν τούτῳ* weder auf das Vorhergehende V. 16 (Spener, Haupt, Rothe) zu beziehen, noch per trajectionem mit *ὅτι* zu verbinden (Grotius u. a.), noch *ἵνα* = *ὥστε* zu fassen (Episcopius, Bengel u. a.). Die *ἡμέρα τῆς κρίσεως* ist, *ὅταν φανερωθῇ* 2, 28. Natürlich ist *ἐν* festzuhalten, und nicht = *εἰς* zu erklären; denn es handelt sich nicht um Zuversicht für Erwartung, Herbeiwünschen (Augustin, Calvin), wobei leicht Täuschung unterlaufen kann. Freilich wer Zuversicht haben kann und wird im Gerichte, wird's auch haben vor demselben; doch ist daran zu denken, daß selbst die Gläubigen trotz ihrer Liebesthätigkeit im Gericht überrascht sind (Matth. 25, 31 ff.); es handelt sich nur um Zuversicht im Gerichte, nicht um solche vorher. „Die völlige Entfaltung der Liebe in ihren Resultaten ist aufbehalten auf den Tag des Gerichts, aber dieselbe, obschon einer zukünftigen Welt angehörig, wirft ihre Strahlen schon in das liebende Herz in dieser Welt" (Jelf). Beides zusammenzufassen, mit Rickli, Huther u. a., ist unrichtig; ebensowenig *τετελείωται* als futur. exact. zu nehmen. — **Weil, wie jener ist, auch wir sind in dieser Welt.** Mit *ὅτι* wird eine Begründung, hier für die Zuversicht am Tage des Gerichts angefügt. *Ἐκεῖνος* ist Jesus, also nicht Gott (Augustin, Calvin u. a.). Das Präsens *ἐστί* ist nicht = *ἦν* zu nehmen (Oecumen, a Lapide, Grotius u. a.), also auch *ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ* nicht hierher zu ziehen. Die Vergleichung (*καθώς*) ist aus dem Kontext zu entnehmen; sie ist sehr strikt *καθὼς — καὶ*. Es handelt sich um das *μένειν ἐν τῇ ἀγάπῃ*, mit dem *μένειν* vollendet sich die Liebe bis zur kindlichen Zuversicht am Gerichtstage (mit Huther, der Lorinus anführt: reddit nos caritas Christo similes et conformes imagini filii dei). Also nicht Gleichheit der Leiden (Luther), der Versuchbarkeit (Rickli), nicht Gleichheit darin, daß wir obwohl in der Welt, nicht von der Welt sind (Sander); denn davon ist nichts indiziert; aber hervor tritt auch nicht die Kindschaft (Lücke), nicht die *δικαιοσύνη* (Düsterdieck). Die Liebe ist das ewige Wesen Christi. Vergl. 3, 7 (Huther, Jelf). *Ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ* bezeichnet bei *ἐσμέν* den Aufenthaltsort, die irdische Lebenssphäre, während Christus im Himmel ist; es ist also kein ethischer Begriff, wenn auch mit Bengel amoris experte, judicium timente hinzugedacht wird. — V. 18: **Furcht ist nicht in der Liebe.** Der Gegensatz zur *παῤῥησία ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως*. Ganz allgemein *φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ*. Furcht ist kein Moment der Liebe, sie ist ihr durchaus fremd, nur außer ihr (Huther). Nach dem bekannten Wort: oderint, dum metuant, vertragen sich Haß und Furcht, aber Furcht und Liebe keinesfalls. Es ist nichts gesagt von der Furcht vor Gott, die ja der Weisheit Anfang ist (Ps. 111, 10), auch nicht von der Liebe, also weder Liebe zu Gott, noch Bruderliebe (Lücke), noch weniger Liebe Gottes zu uns (Calvin, Calov, Spener). — **Sondern die vollkommene Liebe wirft die Furcht hinaus.** *Τελεία* ist mehr als sincera, opposita simulationi (Beza), und *ἔξω* ist nicht aus sich selbst (Lücke), als wäre sie drin, sondern aus dem Herzen und zwar mit Kraft und Eifer (*βάλλει*). „Die Liebe hat die Furcht nicht nur nicht in sich, sondern sie duldet dieselbe auch nicht neben sich; nicht die Liebe in ersten Anfängen, die noch schwache Liebe, sondern die Liebe in ihrer Vollendung ist es, welche die Furcht gänzlich vertreibt" (Huther). Wo solche Liebe das Herz füllt, ist kein Raum für Furcht, **weil die Furcht Strafe hat.** Das ist der Grund, warum die Liebe, die nur Genuß der Vergebung und Heimkehr hat und gewährt, die Furcht nicht neben sich leidet. *Κόλασις* ist wie Matth. 25, 46 bei Septuag. öfter Strafe, Strafpein (Besser), bei dem Drohen der *κρίσις*. Bengel: tormentum habet; nam diffidit, omnia inimica et adversa sibi fingit ac proponit, fugit, odit. Es ist also nicht Strafbewußtsein (Lücke), denn die Strafe ist noch nicht eingetreten; ebensowenig Verdammnis, die im Endgericht zuer-

kannt werden wird Dem, der nicht in der Liebesgemeinschaft steht (Düsterdieck, Haupt). Ὁ φόβος ist weder pro concreto: der sich Fürchtende (de Wette, Düsterdieck), noch ἔχει = empfängt. — **Wer sich aber fürchtet, ist nicht vollendet in der Liebe.** Negative zu dem Hauptsatz: ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον, und Anwendung auf den Anfang: φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ. Deshalb ist δέ festzuhalten, weder zu streichen, noch = οὐκ oder καί zu deuten. Es liegt also ebensowohl an dem Mangel der Vollendung der Persönlichkeit, als der Liebe (τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ — ἡ τελεία ἀγάπη), wenn Furcht da ist, Furcht, wie Röm. 8, 15: οὐκ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον. — Unnötig ist die Konjektur des Grotius, der κόλουσιν (mutilationem) lesen will statt κόλασιν (metus amorem mutilat atque infringit, aut prohibet, ne se exserat) und κολούμενος statt φοβούμενος (qui mutilatur aut impeditur in dilectione), wie die des Lamb. Bos, der κώλυσιν statt κόλασιν liest. —

8. Liebe zu Gott ist mit Bruderliebe notwendig verbunden. V. 19—21. **Wir lieben Gott.** Dem φοβούμενος gegenüber steht: ἡμεῖς ἀγαπῶμεν θεόν, ohne Anrede, wie ἀγαπητοί V. 7. Mit nichts ist ein Konjunktiv indiziert und auf eine Ermahnung gewiesen; das nachdrücklich vorangestellte ἡμεῖς, die aus Gott, der die Liebe ist, geboren sind, Seine Kinder, markiert vielmehr eine Thatsache, den Indikativ (Calvin, Beza, Aretius, Sozin, Spener, S. Schmidt, Bengel, Rickli, Neander, Ebrard, Erdmann, Huther, Hofmann Schriftbeweis II, 2, 338); es steht, wie der ganze 19. Vers, mit dem οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τὸν θεόν in Korrespondenz. Der Vergleich mit V. 7, die Rücksicht auf V. 7, vermag ebensowenig wie die Begründung und die weitere Erörterung V. 20. 21 die Erklärung zu rechtfertigen, daß hier imperativischer Konjunktiv anzunehmen sei (gegen Düsterdieck). Für Hinzufügen des Objekts sind doch die meisten Zeugen, selbst A. mit seinem οὖν läßt darin solches vermuten. In der Begründung: **Weil Er zuerst uns liebte,** hat πρῶτος einen Nachdruck und dieses läßt doch immer zunächst im vorhergehenden Satze an Liebe zu Gott denken. Vgl. V. 9. 10. Aus unserer durch erfahrene Gottesliebe begründeten Liebe zu Gott weist der Apostel nun in die Bruderliebe. V. 20: **Wenn jemand sagt: Ich liebe Gott, und hasset seinen Bruder, der ist ein Lügner.** Ἐάν τις εἴπῃ vergl. 1, 6: ὅτι vor ἀγαπῶ τὸν θεόν führt oft nur die eignen Worte an. Dieser Fortschritt bestätigt die Annahme des Indikatives V. 19. Hier zerlegt der Apostel die kommunikative Rede in Einzelrede zum Schluß und zum Beweis. Dem μισῇ entspricht das gleich folgende ὁ μὴ ἀγαπῶν. Vergl. 3, 14. 15. „Hassen ist der positive Ausdruck für: nicht lieben" (Huther). Vergl. Luk. 14, 26; col. Matth. 10, 37. Jeder Defekt der Liebe gibt Raum dem Hasse. Daher ψεύστης ἐστί wie 1, 6. Die Begründung: **Denn, wer seinen Bruder nicht liebt, den er gesehen hat, wie kann er Gott (oder: kann Gott nicht) lieben, den er nicht gesehen hat?** Der Hauptpunkt liegt auf dem aufgestellten Gegensatz ὃν ἑώρακεν und ὃν οὐχ ἑώρακεν. Das Perfekt notiert das in seiner Wirkung fortdauernde Gesehenhaben (de Wette, Düsterdieck, Huther, Jelf); Lücke: ἑωρακέναι = vor Augen haben: a Lapide: vidit et assidue videt. Zu weit geht Sozin, wenn er das Perfekt so betont, als solle zugleich angedeutet sein, es sei genug, einen gesehen und kennen gelernt zu haben, und nicht nötig, ihn noch vor Augen zu haben. Gregors Wort: oculi sunt in amore duces, und Oekumenius Bemerkung: ἐφελκυστικὸν ὅρασις πρὸς ἀγάπην, gibt die Voraussetzung der Schlußfolgerung an. Liebe zu Gott dem Unsichtbaren ist schwer; auch 1 Petr. 1, 8: ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε, spricht Freude und zugleich Verwunderung aus. Wer also das Schwerere leistet: Gott lieben, den er nicht sieht, muß doch das Leichtere auch leisten: den Bruder lieben, den er sieht. Der Apostel will also nicht von der Bruderliebe zur Liebe zu Gott hinführen, nur diese an jener nachweisen; Liebe zu Gott bleibt immer das Erste, Tiefste und Höchste, das sich aber in der Bruderliebe beweisen muß. Die Fragform hat dieselbe Kraft und dasselbe Recht wie die einfache Verneinung; aber das Voranstehen des Objekts τὸν θεὸν ὃν οὐχ ἑώρακεν verstärkt sehr den Gedanken; πῶς oder οὐ δύναται ἀγαπᾶν hat das ἐάν τις εἴπῃ zur Voraussetzung und bezeichnet die Annahme der Behauptung, Gott zu lieben, als unmöglich, die Behauptung als Lüge. Nur gegen den Lügner gilt des Apostels argumentum ad hominem (Düsterdieck). Bengel: sermo modalis: impossibile est, ut talis sit amans dei, in praesenti. Daher ist eine Beziehung auf imago dei nicht gerechtfertigt, wie Augustin (apostolus hic pro confesso sumit, deum se nobis in hominibus offerre, qui inscriptam gerunt ejus imaginem; Johannes nil aliud voluit, quam fallacem esse jactantiam, si quis deum se amare dicat, et ejus imaginem, quae ante oculos est, negli-

gat), Sander, Ebrard (der gegen des Apostels Meinung auf das Verhalten der uns sichtbar gegenüberstehenden Personen reflektiert und sagt: es ist nicht leichter, eine Person, die sichtbar vor mir steht und mich gekränkt hat, zu lieben, als eine Person, die ich noch gar nicht gesehen habe), Haupt (der Mensch ist der einzige Stoff, an dem sich die Liebe zu Gott bethätigen kann) thun, oder wie Grotius den Menschen das opus dei pulcherrimum nennen. Auch irrt de Wette, wenn er behauptet, Gott, der ideale, unsichtbare Gegenstand, könne auf reale Weise nur in dem Bruder, dem sichtbaren empirischen Gegenstande der Liebe, geliebt werden. — V. 21: **Und das Gebot haben wir von Ihm.** *Καί* fügt einfach einen neuen Grund bei: es handelt sich um ein bestimmtes Gebot. Das ist ein firmius argumentum (Calvin); denn quomodo diligis eum, cujus odisti praeceptum (Augustin)? Unter *ἀπ᾽ αὐτοῦ*, wodurch der Ursprung, die Herkunft des Gebotes markiert ist, ist Gott zu verstehen (Lücke, de Wette, Düsterdieck u. a.), nicht Christus (Calvin, Sander, Huther, Rotheu. a.). Daß *θεόν* folgt, spricht so wenig dagegen, unter *αὐτοῦ* an *θεόν* zu denken, als ja im hohenpriesterlichen Gebet Jesu Joh. 17, 3 dieser Seinen eignen Namen nennt, statt *ἐμέ* zu sagen. Die Analogie von 1, 5; 2, 27 kann gegen den Kontext und 3, 23. 24 nicht durchschlagen, nur angeben, daß mit *αὐτός* auch Christus bezeichnet werden könne, *ἐκεῖνος* nicht allein Ihn bezeichne. Die *ἐντολή* ist und bleibt Gebot, nicht = *ἀγγελία*, Lehre (Carpzov). — **Daß, wer Gott liebt, auch seinen Bruder liebt.** Aber dieses Gebot findet sich nirgends! auch nicht Matth. 22, 39. Aber der Apostel faßt in der Form eines bestimmten göttlichen Gebots mit Recht das wesentlichste Prinzip christlicher Ethik, das im Grunde alles trägt, was hier (V. 7 ff.; 3, 10. 19; vgl. Joh. 13, 34 ꝛc.) den aus Gott Geborenen und in kindlicher Liebe mit ihrem Vater Verbundenen über die unverbrüchliche Pflicht der Bruderliebe gesagt ist (Düsterd.); *ἵνα* deutet doch auch hier den Zweck, das Ziel an, nicht blos den Inhalt des Gebots (gegen Huther)

### Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Gott **ist Liebe** — ein Satz, in dem, „kurz zusammengefaßt, auf seinen einfachsten Ausdruck gebracht ist, was die Schrift durchweg, die ganze Schrift lehrt“ (Hofmann, Schriftbeweis I, S. 71), der eine bedeutende Tragweite rückwärts und vorwärts hat. Rückwärts — in Gottes Wesen selbst und in die Geschichte der Offenbarung Gottes in Christo Jesu. Ist Gottes Wesen Liebe, so muß es zugleich Persönlichkeit, kann's nicht bloß Substanz sein in pantheistischem Sinne. Ja, es weist in die Dreieinigkeit oder Lebendigkeit und Lebensfülle Gottes: den Liebenden, der doch nicht ohne den Geliebten ist, und die gegenseitige Liebe, wie Augustin de trinitate neben der psychologischen Analogie (memoria, intelligentia, voluntas) auch diese rein ethische Konstruktion der Trinität versucht hat (VI, 5: Und deshalb sind nicht mehr als drei: Einer, welcher den liebt, der von Ihm ist, und Einer, welcher den liebt, von dem Er ist, und die Liebe selbst. Wenn diese nichts ist, wie ist Gott die Liebe? Wenn sie nicht Substanz ist, wie ist Gott Substanz? XI, 2: Wenn ich etwas liebe, so sind drei, ich, und was ich liebe, und die Liebe selbst. Denn ich liebe nicht die Liebe, wenn ich nicht den Liebenden liebe, denn die Liebe ist nicht, wo nichts geliebt wird); deshalb konnte er nach Röm. 5, 5 an unserer Stelle (V. 7) unter *ἀγάπη* geradezu den Heiligen Geist verstehen, während Didymus diese auf Christus deutete. Dem Augustin folgte im Mittelalter namentlich Richard von St. Viktor, der mystische Scholastiker, oder scholastische Mystiker (vergl. Liebner: Hugo von St. Viktor S. 82 ff.), in seiner Schrift de trinitate, besonders III, 14 — in neuerer Zeit vor allem Sartorius: Die heilige Liebe, 1. Abtl. S. 1 ff., und Liebner: Christologie I. (an vielen Stellen). Siehe auch Nitzsch über die wesentliche Dreieinigkeit Gottes in den Studien und Kritiken 1841, S. 295—345, besonders S. 337 ff. Vergl. die etwas sichtende Ausführung bei Frank, System der christlichen Wahrheit, I. S. 205 ff.

2. Rückwärts in der Geschichte der Offenbarung Gottes sind die Spuren dieser Wahrheit zu erkennen in 2 Mos. 34, 6; Ps. 103, 8—13; 86, 5. 15; 5 Mos. 32, 6; Jes. 63, 16; Jerem. 31, 9. Aber so zusammengefaßt, so leicht und sicher handhabt Johannes diesen tiefsten Gedanken, auf den kein Denker aus seiner eignen Kraft und Vernunft hat kommen können! Die Himmel erzählen nur von Gottes Ehre und Majestät (Psalm 19); von Seiner Gnade aber nur Sein Wort. In der Natur kommen wir auf Seiner Hände Werk, Seine Allmacht und Weisheit, nur in Seinem Wort auf Seine Liebe und Sein Erbarmen. Mit dem Wort (Joh. 4, 24): Gott ist Geist, und diesem: Gott ist Liebe, sind die lebenvollsten Wahrheiten über Gottes Wesen gegeben. „Geist ist Sein Wesen, Liebe Sein Leben“ (Schöberlein), oder: Geist ist die

Substanz, die Natur, Liebe der Charakter Gottes, nicht bloß im Verhalten.

3. Vorwärts weist dieses johanneische Wort ins Leben der Erkenntnis wie des Wandels. Hat ja Sartorius in seiner „heiligen Liebe" die ganze Ethik auf dies Wort gegründet. Vergl. auch Köhler: Gott der allein Gute in den Studien und Kritiken 1856, S. 426 ff. Practicam definitionem dei proponit 1 Joh. 4, 8: deus caritas est. Ex caritate omnia dei opera procedunt, et spiritus s. a Patre et filio ab aeterno procedens est substantialis amor Patris et filii. In tempore deus ex caritate omnia creavit, ex caritate misit filium ad opus redemtionis praestandum, ex caritate dat spiritum s., qui similes motus in cordibus credentium accendit, ex caritate in vita aeterna a facie ad faciem beatis sese intuendum praestabit. — Omnia in caritate et ex caritate agit (Joh. Gerhard Exeg. II, S. 71). Nur darf man nicht mit Liebner (l. l. 111) die Liebe, welche Gottes Wesen ist, mit der Persönlichkeit geradezu identifizieren, welche doch die begriffliche Voraussetzung jener ist, auch nicht mit Nitzsch (System § 63, 1) Liebe mit Wahrheit und Gerechtigkeit zusammennehmen; denn Selbstmitteilung liegt im Wesen der Liebe, aber nicht im Wesen der Wahrheit und Heiligkeit, und was wird aus dem Unterschied von *παιδεία* und *κόλασις*, aus der schriftwidrigen Auffassung der *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* und dem zornlosen Gotte bei Origenes und Schleiermacher? Vergl. Thomasius, Christi Werk und Person I, S. 127 ff.; Philippi, Glaubenslehre II, S. 79 ff.

4. Offenbart ward Gottes Liebe in der Sendung des eingebornen Sohnes. V. 9. 10. 12. 14. Deshalb ist Er *μονογενής* = *μόνος γεννώμενος* genannt (Joh. 1, 14. 18; 3, 16. 18) und nicht *πρωτότοκος* (Röm. 8, 29; Kol. 1, 15. 18; Ebr. 1, 6; Offenb. 1, 5); es soll durch die Größe des Gesandten, wie den Zweck der Sendung die Größe der Liebe des Sendenden hervorgehoben werden. Der Hinweis auf den Erstgeborenen würde den Erfolg der Sendung und die Wirksamkeit des Gesandten markieren. Einen andern, dem gleichen Beweis für des Vaters Liebe gibt es nicht: Christus, Gottes Sohn, ersetzt mit Seiner Erscheinung und Verkündigung das Schauen des unsichtbaren Gottes (V. 12; Joh. 14, 9). Hofmann, Schriftbeweis I, 71.

5. Jesum den Gottessohn schauen, erkennen und glauben, bekennen und von Ihm zeugen auf Seite der Apostel, hören, erkennen und glauben, bekennen auf Seite der Gemeinden ist unerläßlich für die Lebensgemeinschaft Gottes mit uns und unsre mit Gott, da sie durch und durch ethisch nur auf ethischem Wege gewonnen und erhalten werden kann. Von der Neugeburt aus Gott, der geistlichen Wiedergeburt, beginnt der Lebensprozeß der Heiligung. Jesu gegenüber unberührt, unbewegt, oder bloß äußerlich zugewendet bleiben, oder gar sich abwenden, verleugnen, in Zweifel oder entschiedenem Unglauben, ist eben Unsittlichkeit.

6. Das Wesen dieser mit der Wiedergeburt begonnenen Lebensgemeinschaft ist Gegenseitigkeit in fortgehender Wechselwirkung: Er an und in uns, wir in Ihm, gläubig erkennend und bekennend, lebend und liebend, voll Zuversicht wir, Er in Seiner stets zuvorkommenden Gnade und Gnadenarbeit an und in uns.

7. Die Entwickelungsstufen sind nach Bengel: sine timore et amore, cum timore sine amore, cum timore et amore, sine timore cum amore. Dazu Augustin: timor quasi locum praeparat caritati. Si autem nullus timor, non est, qua intret caritas. Timor dei sic vulnerat quomodo medici ferramentum. Timor medicamentum, caritas sanitas. Mag von knechtischer Furcht der Mensch in seiner Sünde Gott gegenüber anheben, in kindlicher Furcht geht er dem Liebesverhalten und Liebeswesen Gottes gegenüber weiter, bis zur Furchtlosigkeit und Zuversicht in aller Demut.

8. Bruderliebe ist und bleibt Maßstab unseres Lebens aus Gott, von dem alle Liebe kommt; wer in Gott bleibt, kann nicht (V. 20: *οὐ δύναται*) ohne Liebe sein, und wer ohne Liebe ist, kann nicht in Gott sein, noch Gott in ihm bleiben. Er, der die Liebe ist, hat's selbst so geordnet; es ist Sein Wille, Sein bestimmtes Gebot, wie es Seinem Wesen gemäß ist.

### Homiletische Andeutungen.

In Liebe, und zwar Gottes herrlicher Liebe, lebst du — nun lebe auch Liebe in dir! — Der Urquell der Liebe in Gott strömt um dich, und an dir hin, auch durch dein Herz; willst's genießen, ohne davon zu haben? — Aus dir muß hervorleuchten, was dir erschienen ist, Gottes deines Heilandes Freundlichkeit und Leutseligkeit, welche sucht, was verloren ist. Als Bruderliebe muß erwärmen die Kindesliebe, die am Vaterherzen sich entzündet hat. — An deinem Kind erkennt man dein Familienglied, dein Geschlecht; und an dir sollte der Vater im Himmel nicht erkannt werden? Drum übe dich in der Liebe zu den Brüdern! — Du rühmst dich der Erkenntnis Gottes, des Verständnisses Heiliger Schrift; beweise es in der Bruderliebe! — In der Natur schaust du Seiner Hände Werk, Seiner Allmacht Spur, in Christo Seines Herzens Liebesratschluß, Seine Friedensgedanken über dir (vergl. Dogmat.

u. eth. Grundgedanken Nr. 2). — Er sorgt dafür, daß deine Sünde gesühnt werde, damit du Ihm nicht entfremdet, von Seinem Leben ferne bleibst; baue nicht aufs neue an der Scheidewand zwischen Ihm und dir; solcher Bau zerstört dein Leben und dein Heil. — Wohlthuend und beschämend zugleich ist die Zuvorkommenheit eines Freundes; empfinde und empfange Gottes zuvorkommende Gnade. — Wie bei der Schöpfung, mußte Er auch bei der Erlösung, die auch eine Schöpfung ist, die Initiative ergreifen; und wie hat Er's gethan! Aber ohne dich konnte Er dich schaffen, doch kann noch will Er dich ohne dich erlösen. — Über dir waltet der Vater, für dich wird der Sohn gesandt, in dir wirkt Sein Geist; hindere nicht Gottes Werk für dich und in dir hemme nicht lieblos gegen dich selbst, wie gegen deine Brüder, die Vollendung Seines Liebeswerks an dir. — Verwirf nicht das Zeugnis der Augen- und Ohrenzeugen; gib dich dem hin, nimm's auf im Glauben, halt's fest im Bekennen; übe dich in der geglaubten und erkannten Liebe. Denn lieblos ist gottlos, und gottlos ist lieblos. — Willst du das Bekenntnis geringe achten, so bedenke, es ist, wie die Liebe, ein Strahl aus dem Glauben; Bekenntnis ist die Liebe des Mundes, Liebe das Bekenntnis der That, beide kommen vom Herzen. — Hinter den Gerichten in der Weltgeschichte und deiner Lebensgeschichte liegt ein Gericht, in dem zu bestehen Heil und Seligkeit ist. — Der Liebloſe muß vergehen im Gerichte dessen, der die Liebe ist, vor dem Richter, der Heiland hat werden wollen. — Was nicht Zuversicht gibt im letzten Gerichte, kann nicht unser Begehren sein im Leben. — Die Furcht, welche nicht die Liebe stärkt, sondern sie vertreibt, taugt nicht; aber die Liebe taugt auch nicht, welche nicht die Furcht zu überwinden vermag (vergl. Dogmat. und eth. Grundgedanken Nr. 7). — Die Bruderliebe ist der Liebe zu Gott gegenüber ebensosehr das Geringere, als es das dem Kaiser geben, was des Kaisers ist, im Vergleich ist mit dem Gotte geben, was Gottes ist. Deshalb ist aber beides nicht geringe zu achten; beides ist ja auch befohlen. Aber gewiß ist, daß, wo das Geringere fehlt, das Größere keinen Raum hat und keine Kraft findet, die es üben könnte. — Siehe der Bruderliebe 1) Ursprung, 2) Maßstab, 3) Kraft, 4) Wachstum, 5) Preis und Sieg. — Nur im Gehorsam gegen Gottes Willen wächst du in Gottes Wesen und wirst aus dem Geschöpf zum Kinde, aus dem Knecht zum Erben Gottes. — Die Herrlichkeit der Liebe: 1) Woher stammt sie? 2) Wo erschien sie? 3) Was wirkt sie? 4) Wohin führt sie? — Die Macht der Liebe 1) auf Erden, den Brüdern gegenüber, auch den feindlichen; 2) im Himmel, beim Gerichte, vor Gott und Jesu Christo, dem Heiligen. — Die Vollendung der Liebe zu den Brüdern ist 1) schwierig, 2) geordnet, 3) gewiß, 4) herrlich. —

Bernhard von Clairvaux: Gott ist die Liebe: was ist also köstlicher als die Liebe? Und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott: was ist also sicherer als die Liebe? — Augustin: Du erblickst die Dreieinigkeit, wenn du die Liebe erblickst, denn Drei sind, der da liebt, der da geliebt wird und die wechselseitige Liebe. — Luther: Denn was soll man viel davon sagen? Wenn man lange sagt: Es sei eine hohe, edle qualitas in der Seele, und die allerköstlichste und vollkommenste Tugend, wie die Philosophie und Werklehrer davon reden; das ist noch alles nichts gegen diesem, daß er mit vollem Munde herausschüttet und spricht: Gott ist die Liebe, und Sein Wesen ist eitel lauter Liebe. Daß, wenn jemand wollte Gott malen und treffen, so müßte er ein solch Bild treffen, das eitel Liebe wäre; als sei die göttliche Natur nichts, denn ein Feuerofen und Brunst solcher Liebe, die Himmel und Erde füllet. Und wiederum, wenn man könnte die Liebe malen und bilden, müßte man ein solch Bild machen, das nicht wirklich noch menschlich, ja, nicht englisch noch himmlisch, sondern Gott selbst wäre. Siehe, also kann es der Apostel hier malen, daß er aus Gott und der Liebe ein Ding macht, auf daß er uns durch solch edel, köstlich und lieblich Bild desto mehr an sich locke und ziehe, danach zu trachten, daß wir auch unter einander Liebe haben, und uns hüten vor Neid, Haß und Zwietracht.

Starke: Sind wir der göttlichen Natur teilhaftig worden, wenn wir göttlich gesinnt und geartet sind? Es trüget nicht. So viel wahre Liebe, so viel Ähnlichkeit mit Gott. — Du redest viel von Gott, aber das Beste mangelt dir. Du kennest Gott in Worten, aber mit den Werken verleugnest du Ihn. Du kennst Ihn also gar nicht, und wirst von Ihm auch nicht erkannt werden. — Niemand kann zum Leben der Herrlichkeit kommen, wo er nicht erst hier das Leben der Gnade in Christo hat. — Gottes Liebe ist die Ursach und Regel unserer Liebe. — Die Liebe ist nicht die Ursache unserer Vereinigung mit Gott, aber sie versichert, verbindet, befestigt und erhält dieselbe. — Niemand kann mit gutem Gewissen, Freudigkeit und Frucht andern die Liebe anpreisen, wo er nicht selbst in der Liebe wandelt. Das merken sonderlich die Prediger, wenn sie zur Liebe ermahnen, daß sie selbst, nach dem Exempel Christi, Liebe üben müssen. — Was helfen die besten Zeugnisse, wenn das Gewissen dawider redet? Ein Herz voll Liebe ist der beste Zeuge der Freundschaft mit Gott, der auch im Feuer der Anfechtung aushält. — Frohlocke! Gott, dein bester Freund, wohnt in dir, bleibt bei dir, und besitzt dich ganz und gar, du aber bist Sein Eigentum. Mit Gott hast du alles. — Lieber Christ, so oft du was thun oder lassen willst, frage dich bei dir selbst: hat dein Heiland das auch gethan oder gelassen? Es wird dir viel Nutzen schaffen und im Laufe des Christentums glücklich forthelfen. —

Rieger: Austreiben heißt nicht wegblasen oder das Herz zerstreuen, daß man vergißt und mit ungebührlichen Anmaßungen übertäubt. Denn die Furcht ist auch mit rechtmäßigen Spießen und Nägeln im Herzen angeheftet und muß also auch mit rechtmäßigen und göttlichen Kräften ausgetrieben werden. — Heubner: Die Liebe hat eine erleuchtende Kraft, sowie Haß verfinstert. Je mehr Liebe, desto mehr helle Erkenntnis, desto weniger Täuschung möglich. — Man kann Gott

der Liebe ist, nur e praxi, ex usu kennen lernen; so lange ich noch nicht an mir erfahren habe, wie unendlich Gott liebt, kann ich höchstens andern etwas nachsprechen von Gott. — Das Anpreisen der Liebe Gottes aus der Natur ist nicht der Schatten von der Erkenntnis der Liebe Gottes in Christo. — Die stolze Philosophie konnte Tugend, Moralität ohne Gottesliebe behaupten, ja gar sagen, daß eine Tugend ohne Religion eigentlich noch stärker und reiner sei. — Der Mangel der Liebe gegen Gott ist der schreiendste Beweis unseres Sündenfalles. Denn in statu integro sollte unser erstes Lebenszeichen Liebe zu Gott sein, wie beim Kinde der Zug nach der Mutterbrust. — Das ist das Wunder der Liebe in Gott, daß Er in Seiner Liebe ist unbewegt stehen geblieben und Sein Geschöpf nach wie vor geliebt, gesucht hat, obgleich Feindschaft wider Ihn ausgebrochen war. Die Liebe Gottes ist also eine ewige, tief in Ihm begründete, unveränderte Liebe gewesen, die nie einen Zugang oder Abgang erlitt. Dies Wunder der Liebe erkennt kein Mensch eher, als bis ihm sein Elend bekannt worden ist, bis ihm die Augen aufgegangen und übergegangen sind, und er nun dagegen hält, wie freundlich Gott ist. — Wer das historische Zeugnis gering schätzt, reißt die ganze Grundlage des Christentums um und öffnet allem Trug und Wahn Thor und Thür. Geschichtskenntnis und eigne geistliche Lebenserfahrung zusammen machen wahres Christentum. — Die Bibel ist gleichsam die Posaune der Liebe Gottes, lange nicht die Natur; die Natur wird erst dem gläubigen Christen eine Posaune der Liebe Gottes. Gleich 1 Mos. 1 und 3 finden sich die ersten Töne der Liebe Gottes; am stärksten erschallen sie im N. T. — Wenn der Teufel an die Liebe Gottes glauben könnte, so wäre er gerettet, sagt Chrysostomus. — Die Liebe verwandelt Gott aus einem Richter in den Vater. — Wer sich keine Liebe zutrauen darf, kann den Anblick des Liebendsten nicht ertragen. — V. 19. Das ganze wundervolle Gebäude des christlichen Systems: die eine Hälfte ist die Moral: Gott lieben mit allem, was draus folgt; die andere Hälfte: die Glaubenslehre, der bedingende Grund: Gottes Liebe gegen uns Sünder in Christo. Der Grund muß eher sein als das Gebäude. — Liebe rührt am meisten, wenn sie zuvorkommend gegen Unwürdige ist. — Dem unsichtbaren Gott kann man seine Liebe nur in Seinen sichtbaren Kindern geben. — Stier: Als ein hochgepriesener, für den Kosmos gelehrter Mann einer hochfürstlichen in Christo weisen Matrone mit Gemeinplatz abfertigend schrieb: ihm sei das Christentum die Religion der Liebe, schrieb sie wieder: Jawohl, aber Johannis Wort 1 Joh. 4, 10. 11. Bei nachfolgendem Besuche konnte der Gelehrte die Episteln Johannis in der Bibel nicht finden. — Gerok (1 Joh. 4, 7—12): Die Liebe als das Grundgesetz der Welt, 1) wie es geschrieben steht im Himmel: denn Gott ist die Liebe; 2) wie es geschrieben steht am Kreuze: denn Christus ist die Liebe; 3) wie es geschrieben steht in unseren Herzen: denn das Christentum ist die Liebe. — Leonhardi: Worauf beruht unsere Trinitatisfreude? 1) Wir wissen, daß der Vater den Sohn gesandt hat zum Heiland der Welt (14. 15); 2) wir haben am Sohn die Liebe erkannt, die Gott zu uns hat (15. 16); 3) an der Liebe unter einander erkennen wir, daß Er uns von Seinem Geist gegeben. — Luthardt (1 Joh. 4, 9, Adventspredigt): Die Liebe Gottes in Christo ist unser Leben. 1) Die Liebe Gottes, 2) die Sendung des Sohnes, 3) unser Leben. — Spurgeon (1 Joh. 4, 19): Der wahren Liebe 1) Ursprung, 2) Erhaltung, 3) Fortschritt. — Ahlfeld (Traurede über 1 Joh. 4, 19 und über 1 Joh. 4, 9—16. Predigt): Mit dreifachen Bändern sind wir gebunden an den dreieinigen Gott. 1) In der Liebe unter einander bleibt Gott in uns; 2) in dem Heiligen Geist bleiben wir in Gott und Gott in uns; 3) in dem Bekenntnis des Sohnes Gottes bleibt Gott in uns und wir in Gott. — Zur Epistel den 1. Sonntag n. Trin. 1 Joh. 4, 16—21. Heubner: Gott ist die Liebe. 1) Erklärung; 2) Beweis (auch Verteidigung); 3) Verpflichtungen daraus für uns. — C. J. Nitzsch (1813 während der Belagerung Wittenbergs in der Antrittspredigt über die Perikope am 1. p. Trin. 1. Joh. 4, 16—21): Der Wert wahrer Liebe bei Furcht erregenden Aussichten in die Zukunft. Die Liebe erhebt über die ganze zeitliche Zukunft. Ihre Schmerzen sind tief, ihre Klagen aufrichtig, ja sie blickt um so wehmütiger in die Ferne, da sie nie für sich allein leiden kann, aber verzweifeln an Errettung, abfallen vom Vertrauen kann doch die wahre Liebe nie. Jeder wahren Liebe ist es verliehen, die Welt zu überwinden und die Zeit zu überflügeln durch die Kraft des wahren Glaubens. Sie thut die hellsten Blicke in die Schatten der Zukunft. Und die Liebe mit den hellen Augen hat auch einen unermüdlichen Arm; sie trifft die beste Vorsorge für alles, was bevorstehen mag. — Schleiermacher: Vollkommenheit der Liebe. 1) Was der Apostel angibt als das Zeichen der Völligkeit der Liebe; 2) daß das, wovon er redet, nur durch die Völligkeit der Liebe bewirkt werden kann. — Kapff: Gott ist die Liebe und nur Liebe macht eins mit Gott. — Gerok: Noch einmal eine Liebespredigt. 1) Der ewige Liebesquell, 2) die heilige Liebespflicht, 3) die rechte Liebesprobe, 4) das selige Liebesglück. — Ficker: Gott ist die Liebe! das sei unsere Überzeugung; wir wollen in dieser Liebe bleiben! das sei unser Entschluß; dann wird Gott bei uns bleiben, das sei unser Segen. — Harleß: Wer kennt und liebt den lebendi-Gott, der die Liebe ist? 1) Wer, statt die eigene Liebe zu vergöttern, Gott in Seiner Liebesoffenbarung in Christo erkennt und liebt, 2) wer, statt ohne Furcht Gott zu lieben, in seiner Liebe Gott fürchtet ohne Pein; 3) wer, statt in solcher Liebe alle Welt Brüder zu nennen, jeden liebt, aber nach der Weise Gottes in Christo. — Florey: Der Liebe heiligende Kraft auf das Menschenherz. 1) Sie vereint — das von Gott getrennte Menschenherz (V. 16); 2) beruhigt — das geängstete Menschenherz (17. 18);

3) erwärmt — das kalte Menschenherz (19); 4) läutert — das unreine und sündige Menschenherz (20); 5) belebt und befruchtet — das tote Menschenherz (21). — Genzken (Beichtrede): Was fehlt mir noch zum wahren Christentum? 1) Der Anfang ist, daß wir die Liebe erkennen, die Gott zu uns hat; 2) der Fortgang ist, daß wir bleiben in dieser Liebe! 3) das völlige Maß ist, daß sie durch die Erfahrung ihrer heiligenden Kraft die Furcht vor Tod und Gericht austreibt; 4) die Probe zu dem allen ist die Bruderliebe.

## 8. Des Glaubens Kraft (1—5), Zeugnis (6—10) und Gehalt (11. 12).

### Kap. 5, 1—12.

Jeder, der glaubt, daß Jesus ist Christus, ist aus Gott geboren, und jeder, der 1
Den liebt, der ihn geboren hat, liebt auch[1]) Den, der aus Ihm geboren ist. *Daran 2
erkennen wir, daß wir die Kinder Gottes lieben, wann wir Gott lieben und Seine Gebote
halten[2]). *Denn das ist die Liebe Gottes, daß wir Seine Gebote halten; und Seine Ge- 3
bote sind nicht schwer, *weil alles, was aus Gott geboren ist, die Welt besiegt; und das 4
ist der Sieg, der die Welt besiegte: unser[3]) Glaube! *Wer ist's denn[4])? der die Welt 5
besiegt, wenn nicht, wer glaubt, daß Jesus ist der Sohn Gottes? *Dieser ist, der da 6
kam durch Wasser und Blut[5]), Jesus Christus[6]); nicht in dem Wasser allein, sondern in
dem Wasser und in dem Blut, und der Geist ist's, der zeugt, weil der Geist[7]) die Wahr- 7
heit ist. *Denn Drei sind, die zeugen, *der Geist und das Wasser und das Blut, und die 8
Drei sind Eins. *Wenn wir das Zeugnis der Menschen annehmen, so ist das Zeugnis 9
Gottes größer, weil das das Zeugnis Gottes ist, daß[8]) Er gezeugt hat von Seinem Sohne.
*Wer an den Sohn Gottes glaubt, hat das Zeugnis[9]) in sich; wer Gotte[10]) nicht glaubt, 10
hat Ihn zum Lügner gemacht, weil er nicht an das Zeugnis geglaubt hat, welches Gott
über Seinen Sohn gegeben hat. *Und das ist das Zeugnis, daß ewiges Leben uns Gott 11
gegeben hat, und das ist[11]) das Leben in Seinem Sohne. *Wer den Sohn[12]) hat, hat 12
das Leben; wer den Sohn Gottes nicht hat, hat das Leben nicht.

[1]) V. 1: *Καί* vor *τὸν γεγεννημένον* hat Cod. Sinait. (wo nicht *τόν* sondern *τό* steht) A. K. L. P. und mehrere Minuskeln.

[2]) V. 2: *τηρῶμεν* (so Cod. Sinait. K. L. P. und die Meisten) kann zwar nicht als durch A. bezeugt angesehen werden, da derselbe die folgenden Worte: *αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ* nicht hat, so daß sein *τηρῶμεν* aus dem 3. Vers stammen dürfte, obwohl der Ausfall der angegebenen Wörter erklärlicher ist, wenn auch V. 2 *τηρῶμεν* und nicht *ποιῶμεν* zu lesen ist, wie B. u. a. haben.

[3]) V. 4: *ἡμῶν* nach Cod. Sinait. A. B. K. P. — L. und unbedeutende Zeugen: *ὑμῶν*.

[4]) V. 5: *τίς δέ ἐστιν* mit Cod. Sinait. K. P. — B. (*τίς ἐστιν δέ*) und die Minuskeln und Versionen. Die Syr. ex ed. Schaafio hat quis enim, die Aethiop. et quis. *τίς ἐστιν* liest Tischendorf VIII. mit A. L. und vielen Zeugen.

[5]) V. 6: *καὶ πνεύματος* nach *αἵματος* findet sich zwar bei Sinait. A. P. und einigen Minuskeln und Versionen, ist aber offenbar Interpretament, wie das noch schwächer bezeugte *καὶ ἐν τῷ πνεύματι* nach *ἐν τῷ αἵματι*.

[6]) ibid. *Ἰησ. χριστός* mit Cod. Sinait. A. B. L. und den besten Zeugen. *ὁ χριστός* bei einigen Minuskeln und der Syr. ex ed. White.

[7]) ibid. Statt *τὸ πνεῦμα* vor *ἡ ἀλήθεια* ist die Lesart *χριστός* sehr schwach bezeugt. Ebenso haben mehrere den Sinn gar nicht berührende Lesarten in diesem Verse, wie *μόνῳ*, *ἀλλὰ καί* keinen festen Grund.

[8]) V. 9: *ὅτι* A. B., Cod. Sinait. u. a. statt *ἥν* nach K. L. P. und vielen.

[9]) V. 10: Der Zusatz *τοῦ θεοῦ* nach *μαρτυρίαν* bei A. fehlt bei Cod. Sinait. B. K. L. P.

[10]) ibid. *τῷ θεῷ* mit Cod. Sinait. B. K. L. P. und den meisten Zeugen. A. hat *τῷ υἱῷ*. Jenes ist auch durch den Kontext gestützt.

[11]) V. 11: *ἐστιν* meist am Schluß des Verses, bei A. zwischen *αὕτη* und *ἡ ζωή*.

[12]) V. 12: *τοῦ θεοῦ* nach dem ersten *τόν υἱόν*, wie's auch Luther hat, ist zu wenig bezeugt; es fehlt bei den besten Codd. auch dem Sinait.

### Kritische Bemerkung zu V. 7. 8.

In V. 7: ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες ist noch hinzugefügt in der ed. Elzev., der Scholz und Griesbach folgen: ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατήρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα· καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσιν. V. 8: καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ. — Diese Worte haben nur codd. 34 (Dublin. saec. 16) und 162 (Vat. saec. 15.), am Rande hat sie cod. 173 von einer Hand aus dem 17. Jahrh. Aber überall fehlen die Worte: καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν und bei den beiden ersten die Artikel vor πατήρ, λόγος und πνεῦμα ἅγιον, woran die mechanische Übersetzung aus der Vulgata zu erkennen ist. Sonst fehlen diese Worte in allen griechischen, auch dem sinaitischen Kodex, in fast allen Versionen, auch lateinischen, bis zum 8. Jahrhundert, und von da an kommen sie in drei verschiedenen Gestalten vor. Trotz der trinitarischen Streitigkeiten nimmt kein einziger Kirchenvater der griechischen Kirche auf sie Bezug; unter den älteren lateinischen Kirchenvätern ebensowenig. Denn die Anspielungen des Tertullian (adv. Prax. 15: connexus Patris in filio et filii in Paracleto tres efficit cohaerentes alterum ex altero; qui tres unum sunt) und Cyprianus (de eccl. unit. 5. ed. Krabbe p. 15: et tres unum sunt) sind auf Joh. 10, 30; 17, 11. 21. 22 zu beziehen. Auch ist an V. 8 zu denken, und zwar in symbolischer Deutung, wie im 6. Jahrh. Fakundus von Hermiane (pro defens. trium capitum 1, 3) den Cyprian verstanden hat, welcher mystischen Deutungen (der ungenähte Rock: Vorbild der Kircheneinheit; die drei Knaben bei Daniel, welche drei Gebetszeiten einhalten, die 3. 6. 9. Stunde: Hinweis auf die Dreieinigkeit) nicht fern und fremd war. Offenbare Spuren der allegorischen Erklärung fanden sich schon bei den Griechen in einzelnen Scholien zu dieser Stelle. So im cod. Paris. zu V. 8: τουτέστι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ὁ πατὴρ καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ, zu ἕν εἰσι: μία θεότης, εἷς θεός. Ein anderes Scholion: οἱ τρεῖς δὲ εἶπεν ἀρσενικῶς ὅτι σύμβολα ταῦτα τῆς τριάδος. Daher und aus Cyprian mag allmählich die Lesart erwachsen sein, indem man dessen Deutung auf die Personen der Trinität neben den Text stellte, aus dem derselbe entnommen war. Zuerst werden diese Worte in einer Schrift erwähnt, welche dem Vigilius von Thapsus am Ende des 5. Jahrhunderts zuzuschreiben ist; dann öfter und kommen bis zum 16. Jahrhundert in die meisten lateinischen Übersetzungen. Nach einer griechischen Übersetzung der Akten des Laterankonzils von 1215 erschienen sie zuerst gedruckt griechisch in der komplutensischen Ausgabe (1502 bis 1514). Erasmus, der sie in seinen Ausgaben des griechischen N. T. von 1516 und 1518 nicht aufgenommen hatte, gab sie in der Version von 1521 und der dritten Ausgabe von 1522 und zwar schreibt er daselbst: repertus est apud Anglos graecus codex unus (cod. 34). Ex hoc igitur cod. britann. reposuimus quod in nostris dicebatur deesse ne cui sit causa calumniandi etc. Dann nahm sie Robert Stephanus 1546—1569, Beza 1565—1576 auf und die edd. Elzevirianae, welche i. J. 1624 zuerst erschienen und seit der Vorrede von 1633 (textum ergo habes nunc ab omnibus receptum) den Namen textus receptus führten, sanktionierten das Bürgerrecht dieser Lesart. Luther hat diese Worte nie mit übersetzt, nur in seiner zweiten Auslegung dieses Briefs erklärt, obwohl er sie in der ersten Auslegung geradezu als unecht bezeichnet hatte. Sie fehlen in allen deutschen Wittenberger Bibeln von 1522 bis 1545; erst 1596 erscheint eine Ausgabe in Wittenberg mit diesen Worten; doch fehlen sie noch in späteren, zuletzt in der Ausgabe von 1620. Zuerst erscheinen sie in der Züricher Ausgabe 1529; die nächste Ausgabe von 1531 druckt diese Stelle mit kleinen Lettern, die folgenden hat sie in Klammern, welche erst seit 1597 wegfallen. Die zu Frankfurt a. M. erschienenen Ausgaben haben sie zuerst 1582 in der Quartausgabe, während die Oktavausgabe von demselben Jahre sie nicht gibt. So half das nicht, daß Luther diese Worte für einen gegen die Arianer gemeinten Zusatz hielt, der in griechischen Bibeln fehle, noch daß Bugenhagen, als ein Lektionar von 1549 mit diesem Zusatz in Wittenberg erschienen war, warnte: obsecro chalcographos et eruditos viros, ut illam additionem omittant et restituant graeca suae priori integritati et puritati propter veritatem. — Im 17. Jahrhundert versuchte man die Echtheit zu verteidigen; zuletzt war noch Bengel für sie, dem v. Meyer, Sander, Besser und Mayer sich anschlossen. — Vergl. Tischendorf VIII. maj. 1872. vol. II. p. 337 ff. — Bestätigt werden die äußeren Zeugnisse, die kritischen, durch die inneren, die exegetischen Gründe wider diese Worte. Unvollziehbar ist der Gedanke eines Zeugens ἐν τῷ οὐρανῷ. Deshalb wandeln einige, wie a Lapide, das testari in coelo in ein testari de coelo, (cf. cod. 162: ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ) oder finden drin die Bezeichnung der Beschaf-

fenheit, des Zeugnisses, wie Spener, oder der Zeugen, wie Bengel. Weiter ist unjohanneisch die Zusammenstellung von ὁ πατήρ und ὁ λόγος, da nur ὁ θεός und ὁ λόγος, oder ὁ πατήρ und ὁ υἱός vorkommen (Joh. 1, 1 ff.; 5, 21 ff., 14, 9 ff.). Ferner ist τὸ ἓν nur auf Wesenseinheit zu deuten und dafür im Kontext kein Grund. Auch helfen sich die Verteidiger durch Willkürlichkeiten, wie Bengel, der den 8. vor den 7. Vers stellt. Endlich kann man sie, mit Luther, nicht eben füglich von Rechtgläubigen wider die Arianer eingeschoben denken, da sich's nur um Zeugnis auf Erden handelt. Sie sind eben sprachlich und dialektisch wie logisch nicht ohne Willkür zu verwenden. Vergl. Huther 4. Aufl. S. 231 ff und die Erklärung des V. 7. S. 250 ff. Rüetschi Stud. u. Krit. 1869 II. S. 374 erklärt sich mit Berufung auf Bunsen's Bibelwerk 1868 für Tilgung dieser Stelle aus deutschen Bibeln. So auch die sogen. Probebibel 1883, die sie noch in Klammern hat.

### Exegetische Erläuterungen.

1. Zusammenhang. Was im Vorhergehenden wiederholt als ein Beweis für die Liebe Gottes notiert war, die Erscheinung Jesu Christi (Kap. 4, 9. 10. 14. 19), und als nächste Folge davon für den Erweis unserer Lebensgemeinschaft mit Gott angegeben war, Glaube, Erkenntnis und Bekenntnis (Kap. 4, 15. 16), das stellt der Apostel in diesem Abschnitt zum Schluß mit Beziehung zunächst auf die Bruderliebe (V. 1), dann auf Liebe zu Gott und Gehorsam gegen Seine Gebote (V. 2. 3), und auf den Sieg über die Welt (V. 4) mit Nachdruck in den Vordergrund, den Glauben an Jesus, den Christ (1a), den Sohn Gottes (5), der als Solcher von Gott selbst (V. 6—9) und in Seiner Wirksamkeit, oder Gabe, dem ewigen Leben (10 bis 12), bestätigt ist. Bengel: Concinne apostolus in hac tractationis parte mentionem amoris ita collocat, ut fides, tanquam prora et puppis totius tractationis, in extremo spectetur.

2. Wirksamkeit des Glaubens an Christum. V. 1—5. **Jeder, der glaubt, daß Jesus ist Christus, ist aus Gott geboren.** Die Allgemeinheit (πᾶς) wird nicht anders als durch das Glauben (πιστεύων) und das Glaubensobjekt (ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστός) beschränkt; der Glaube mag schwach, unvollkommen sein, wenn er nur aufrichtig (subjektiv) und richtig (objektiv), also wahr ist. Das Glauben schließt Kenntnis, Zuneigung, Hingabe und Vertrauen in sich und schafft Empfänglichkeit für Hinnahme. Aus V. 5 ergibt sich, daß ὁ χριστός auf das innere Wesen des Erschienenen hinweist = ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, wenn auch diese Begriffe nicht identisch sind, so daß sie 3, 23 neben einander stehen können: die Gottessohnschaft macht den Menschen Jesus zum Christus = Heiland. Vergl. 4, 15 und 2, 22. Die Tempora, das Präsens πιστεύων und das Perfektum γεγέννηται, markieren die Wiedergeburt, die Geburt aus Gott als Grund, den Glauben, der selbst ein göttlich Werk ist (Eph. 2, 8), als Folge davon: nur ein Gotteskind glaubt an Jesus den Gottessohn. — **Und jeder, der Den liebt, der ihn geboren hat, liebt auch Den, der aus Ihm geboren ist.** In πᾶς ὁ ἀγαπῶν ist eine Parallele zu πᾶς ὁ πιστεύων, und was im Glauben mitgegeben und angenommen ist, besonders hervorgehoben. Deshalb braucht man keinen Zwischengedanken: der aus Gott Geborene liebt Gott, wie Huther will. Das Objekt (γεννήσαντα) ist offenbar Gott und daher ἐξ αὐτοῦ = θεοῦ, und unter τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ ist der Gläubige (V. 2: τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ) zu verstehen. Argumentum ex communi naturae ordine sumtum (Calvin), oder a naturae propensione, quae cernitur in hominibus (Estius, Calov). Ähnlich Rothe. Glaube und Bruderliebe sind nicht zu trennen (Zelf). Vergl. Ephes. 5, 28—30. Also ist nicht Christus zu verstehen, wie Augustin, Beda, Hilarius, Cornelius a Lapide wollen. Das Präsens ἀγαπᾷ neben ὁ ἀγαπῶν markiert das Ineinander der Bruderliebe und der Liebe zu Gott, das Gleichzeitige und Dauernde des Verhältnisses beider; nachdrücklich ist καί beigefügt. Der Apostel stellt's als Thatsache hin, nicht als Forderung: er soll lieben. — V. 2: **Daran erkennen wir, daß wir die Kinder Gottes lieben, wann wir Gott lieben und Seine Gebote halten.** Klar ist, daß es sich um etwas handelt, das jeder an sich selbst erkennen soll und kann, und nicht an andern. Ferner ist klar, daß das die Bruderliebe ist, und zwar die Liebe zu den Brüdern, welche τέκνα θεοῦ sind. Endlich, daß das Merkmal und Kennzeichen davon Liebe zu Gott und Gehorsam gegen Gottes Gebote ist. Denn ὅταν mit dem nachfolgenden Indikativ ἀγαπῶμεν (Winer, 7. Aufl. S. 289 f.) ist Bedingungspartikel, wenn auch der Zeitbegriff hinzutritt, = wenn je; es mag Schwankungen, Störungen, Pausen, Ebbe geben in unserer Liebe zu Gott; wann sie aber in uns ist, ist sicher Bruderliebe zugleich in uns. Deshalb fügt Johannes zu dem ἀγαπῶμεν τὸν θεόν noch das τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν, um durch den in der Gottesliebe wurzelnden Gehorsam die lebendige Got-

tesliebe zu markieren, so daß die Bruderliebe als ein einzelnes unter den Geboten Gottes und zugleich als notwendige Folge der Liebe zu Gott als des notwendigen Grundes anzusehen ist (gegen Haupt, der ohne Grund eine reine Tautologie fürchtet). Während Johannes sonst (2, 3; 4, 20. 21) Gotteserkenntnis und Liebe zu Gott aus dem Gehorsam gegen Seine Gebote und der Bruderliebe erkennen läßt, also an der Folge den Grund, läßt er hier umgekehrt an dem Grunde die Folge erkennen, was bei der Einheit göttlichen Wesens um so weniger auffallen kann, als durch jene Hinweisungen in die Wahrheit und Lauterkeit der Gesinnung, hier aber zum Schluß auf den Trost hingewiesen wird, dessen wir einer bedeutenden und schweren Pflicht gegenüber bedürftig sind. Demnach ist es falsch und unnötig, eine Trajektion anzunehmen, wie Grotius nach Oekumenius' Vorgang thut, oder mit de Wette den Satz τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν als antizipierte Begründung des Hauptgedankens τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν aufzufassen, so daß die eine Folge der Liebe zu Gott zum Merkmale der anderen werde, oder gar den Text zu verändern, wie alte Übersetzungen (äthiopische und arabische) oder neuere unbedeutende Erklärer gewagt haben. — V. 3: **Denn das ist die Liebe Gottes, daß wir seine Gebote halten.** Offenbar hat die Verbindung der Liebe zu Gott und des Gehorsams diesen Ausspruch veranlaßt, um, was koordiniert war, in seiner Einheit zu fassen (Huther). Αὕτη = ἵνα, wie 1, 9; 4, 17, gibt Aufgabe und Tendenz der Liebe an: ἐστιν notiert das Wesen, nicht = das bringt sie mit sich, das Bestreben schließt sie ein (de Wette). Die Liebe Gottes ist hier dem Kontext (V. 2) gemäß die Liebe zu Gott. — **Und Seine Gebote sind nicht schwer** — setzt Johannes „im vollen fröhlichen Bewußtsein seiner Gotteskindschaft ermutigend hinzu" (Düsterdieck). Vergl. Matth. 11, 30; φορτίον ἐλαφρόν; Luk. 11, 46: φορτία δυσβάστακτα. Solches gilt nach dem Zusammenhange nur von den wiedergeborenen Christen, welchen die Kraft gegeben ist, Gottes Gebote zu halten, wie die meisten Ausleger anerkennen. Vgl. Dogmat. u. eth. Grundgedanken S. 150. — V. 4: **Weil alles, was aus Gott geboren ist, die Welt besiegt.** Die Begründung, daß die Gebote Gottes nicht schwer sind, folgt hier (ὅτι). Daher πᾶν τὸ γεγεννημένον wie Joh. 3, 6; 6, 37. 39; 17, 2 (πᾶν — αὐτῷ, wie hier πᾶν — ἡμῶν) markiert die Allgemeinheit. Vergl. zu 1, 1. Winer, 7. Aufl. S. 167, 5 = πάντες οἱ γεγεννημένοι. Die Personen sind gemeint, weder an die Gesinnung, an virtutes und charismata (Aretius, Paulus), noch an die Würde der Kindschaft bei Gott (Baumgarten-Crusius) zu denken. Hier ist nun κόσμος als Gegensatz des Gottesreichs, alles diesem Widerstrebende, Gotte und dem Göttlichen Fremde und Widrige, in und außer dem Menschen in Eins zusammengefaßt (Calvin, Beza, Spener, Lücke, Düsterdieck, Huther u. a.); also nicht bloß innerlich Welt- und Selbstliebe (de Wette), noch bloß äußerlich illecebrae, mala exempla, pericula et mala e mundo ingruentia (Grotius), noch nur ecclesia judaica et judaismus (Schöttgen). Das Präsens νικᾷ bezeichnet den im bestehenden Kampfe beständigen Sieg; „die Kinder Gottes kämpfen nur als Sieger mit der Welt" (Düsterdieck). Vergl. 2, 13. 14; 4, 4. Aber abgeschwächt zu „sich unverführt erhalten" (Baumgarten-Crusius) darf νικᾶν nicht werden. **Und das ist der Sieg, der die Welt besiegte: unser Glaube.** Mit αὕτη νίκη ist auf πίστις gewiesen, das ἡμῶν erklärt erst der folgende Vers. Da νίκη durch νικήσασα (victrix, das aoristische Adjektiv nach Jelf, Gr., 405. 3. obs. 3) näher bezeichnet ist, wird nicht die Aktion, welche die Welt besiegt (Ebrard), sondern victoria parta, die Thatsache des Siegs, der Glaube, nicht Ursach, sondern Teilnahme des Siegs und Aufnahme der Kraft zur Fortsetzung und Erhaltung und Vollendung des Siegs notiert. Lorinus: victoria proprie non vincit, sed comparatur vincendo, sed energiam continet ea formula, denotans, in quo sita sit vincendi ratio, unde victoria parta. „Der Glaube soll hier nicht als das Resultat eines Kampfes, sondern als der Kämpfer, der den Sieg gewonnen hat, gepriesen werden" (Huther, Jelf). Also ist nicht der Glaube selbst schon der Sieg (Baumgarten-Crusius, Neander), das Resultat des Kampfes (Haupt), oder der Aorist auf frühere bereits gestorbene Christen zu beziehen (Sozin). Vergl. 2, 13. 14. 23; 4, 4; 5, 12. — V. 5: **Wer ist's denn, der die Welt besiegt, wenn nicht, wer glaubt, daß Jesus ist der Sohn Gottes.** Während V. 4: ἡμῶν πίστις hinzubrachte, hebt dieser Vers den Inhalt des mit ἡμῶν näher bezeichneten Glaubens in triumphierender Frage, die dem Abschnitt vom Siege über die Welt eignet, kraftvoll hervor. Bengel: credens omnis et solus vincit. Episcopius: lustrate universum mundum et ostendite mihi vel unum, de quo vere affirmari possit, quod mundum vincat, qui christianus et fide hac praeditus non sit. Johannes beruft sich mit dieser Frage auf die Erfahrung seiner Gemeinde. Das Präsens ὁ νικῶν, das die Person gegenüber der That-

sache, *ἡ νίκη νικήσασα* (V. 4), als im Kampfe siegend bezeichnet, markiert das bestehende, gegenwärtige Verhältnis und Verhalten des Gläubigen. Indem er aber sagt: *ὅτι — ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* statt *ὁ χριστός* V. 1, weist er auf die innerlichste Herrlichkeit Jesu und zugleich darauf, daß die gläubigen, an Ihm Teil habenden Gotteskinder natürlich mit Ihm siegen, an Seinem Sieg auch teilnehmen. Joh. 16, 33. Der Gläubige, der Christ und deß Christus ist, der Sohn Gottes, ist als Gottes Kind Sieger. Ist nur der Glaube wahr, der Gläubige wiedergeboren, aus Gott geboren, wie an der Bruderliebe und der Liebe zu Gott und frischem Gehorsam gegen Gottes Gebote zu erkennen ist, so ist der Sieg über die Welt auch unzweifelhaft. Darauf kommt's dem Apostel hier an.

3. Jesus ist wirklich als Gottes Sohn bestätigt. V. 6—9. **Dieser ist, der da kam durch Wasser und Blut, Jesus Christus.** *Οὗτος* weist auf die Person Jesus, deren Würde erwiesen und bestätigt ist. *Ὁ ἐλθών* ist substantivisch wie Joh. 1, 15. 33; 3, 13. 31 zu fassen; der Artikel fordert das und läßt nicht die Verbindung des Partizips mit dem voranstehenden *ἐστιν* zu, sei's gleich = dieser kam; es steht eben nicht da *ἐστιν ἐλθών*, sondern *ἐστιν ὁ ἐλθών*. Nun ist aber das participium aoristi festzuhalten, welches rein erzählt, was geschehen ist, nicht aber eben Gegenwärtiges, oder Vergangenes, das noch fortdauert, bleibt, markiert; es mußte sonst *ἐρχόμενος* (2 Joh. 7), oder *ἐληλυθώς* (4, 2) stehen. Vergl. zu 4, 2. Wie er kam, sagen *δι' ὕδατος καὶ αἵματος*, nämlich vermittelst, durch Wasser und Blut; *διά* notiert die Vermittlung; gleich nachher steht *ἐν ὕδατι*, wodurch die Umgebung, die Begleitung notiert ist. Es müssen also, wie historische, so äußere Thatsachen oder Akte sein, durch die Er kam, und welche bedeutend und kräftig sind, ihn als Den zu erweisen, der Er ist. Auch fordert die Verbindung der beiden, Akte von gleicher Art und Beziehung zu verstehen. Demnach ist bei *δι' ὕδατος καὶ αἵματος* an die Taufe, die er im Jordan durch Johannes empfing, und welche mit ihrem Untertauchen auf den Tod wies, wie durch die Stimme des Vaters über Ihm auf Seine Sohneswürde, und an den Tod am Kreuz mit seiner versöhnenden Opferkraft zu denken; bei beiden Thatsachen bewies Er Seinen Gehorsam gegen des Vaters Willen und Sein Gehorsam Ihn als Gottes Sohn, den Heiligen und Unschuldigen. So von den Alten schon Tertullian und Theophylakt, von den Neueren auch Jelf, Rothe, Huther. Nun faßt die Apposition *Ἰησοῦς*, = *οὗτος, χριστὸς* = *ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος* das Gesagte in Eins als Resultat. Ähnlich Röm. 1, 3. 4. Daher ist gegen Grammatik und die Dialektik des Textes *οὗτος* nicht auf das Prädikat *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* V. 5 mit Knapp, Jelf, sondern auf das Subjekt (Lücke) oder das durch das Prädikat bestimmte Subjekt (Huther) zu beziehen; man darf und kann nicht *ὁ ἐλθών* gegen den Sprachgebrauch (Matth. 11, 3; Luk. 7, 19 f.; Joh. 11, 27) für den Messias nehmen, wie *ὁ ἐρχόμενος*, und *ἐστιν* mit *δι' ὕδατος καὶ αἵματος* verbinden (Hofmann, Schriftbeweis 2, 1. S. 469), oder *ἐστιν ἐλθών* als Umschreibung des Verbum finitum ungeachtet des Artikels fassen, und dabei, den Aorist übersehend, es gleich dem Präsens: er kommt (Luther u. a.), oder gleich dem Perfekt: er ist gekommen und kommt (de Wette, Sander u. a.) erklären. An das Wasser und Blut, das aus der am Kreuz durchbohrten Seite floß (Joh. 19, 34), kann nicht gedacht werden (Augustin und die meisten alten Erklärer), weil da *αἷμα* vor *ὕδωρ* steht und das nicht ein Moment seines Lebens ist, sondern nach dem eingetretenen Tode an dem Leichnam geschah, daß nicht davon gesagt werden kann *ὁ ἐλθὼν διά*. Die symbolisierende Wendung dieser Stelle auf die zwei Sakramente, Taufe und Abendmahl, ist nicht zulässig (Luther II, Calov, Bengel, Sander, Besser u. a.), da nicht *ἐληλυθώς* steht und *αἷμα* nicht zur Bezeichnung des Abendmahls gebraucht wird; da beide Begriffe aber parallel sind, läßt sich nicht *ὕδωρ* auf das Sakrament der übrigens nicht mit *ὕδωρ* (Joh. 1, 26. 33) zu bezeichnenden Taufe, die Christus eingesetzt, und *αἷμα* auf den Tod, den er erlitten, beziehen (de Wette, Rickli, Düsterdieck, Ebrard u. a.), oder beides zusammen auf die Taufe allein wenden (Luther I), da ja in den Tod Christi getauft werde; es ist das Zwiefache jedenfalls festzuhalten. Entweder historisch oder sprachlich ist's ungerechtfertigt, bei *ὕδωρ* an vita purissima (Grotius), doctrina pura (Sozin), regeneratio et fides (Clemens Al.), die Thränen, die vielen von Christus gesammelten Völker (= Tau aus der Morgenröte), sapientia a coela abscondita (Bullinger), reinigende Erneuerung (Haupt) und bei *αἷμα* an das bei der Beschneidung geflossene Blut, expiatio (Cameron), redemptio (Bullinger), cognitio (Clemens Al.), Versöhnung (Haupt) zu denken. Vergl. insbesondere Huther z. d. St. — **Nicht in dem Wasser allein, sondern in dem Wasser und in dem Blute.** Die Präposition *ἐν* ist an *ἐλθών* zu knüpfen und nüanziert im Vergleich mit dem die Ver-

mittlung bezeichnenden *διά* nun die Umgebung, Begleitung, Sphäre; ein ähnlicher Wechsel Ebr. 9, 12. 25 (Delitzsch S. 390. 434). Articulus habet vim relativam (Bengel) auf das eben Genannte, das nun in demselben Sinne wie zuvor zu nehmen ist. Das dem *ὕδατι* nachgesetzte *μόνον* hebt diesen Begriff nachdrücklich hervor, und hat, weil's nicht mit *οὐ* verbunden ist, kein *ἀλλὰ καί* nach sich. Also nicht bei der von Johannes dem Täufer empfangenen Taufe allein ist Jesus erwiesen als Christus, Gottes Sohn, sondern in beiden. Damit ist verworfen die Meinung der Häretiker, der Sohn Gottes sei bei der Taufe in ihm gewesen, aber nicht bei dem Tode am Kreuze, er habe sich vor dem Tode von ihm getrennt (Luther). An den Unterschied vom Täufer, der nur mit Wasser getauft hat, ist nicht zu denken, da es sich nicht nur um das Taufen Jesu handelt, sondern um dessen Getauftwerden (gegen Lücke, Düsterd., Ebr. u. a.). — **Und der Geist ist's, der zeugt.** *Καί* fügt ein weiteres, drittes Moment, und zwar als einen Zeugen (*ἐστιν τὸ μαρτυροῦν*. Vgl. *ὁ ἐλθών*) bei. Der Artikel vor dem Partizip nötigt, *τὸ πνεῦμα* als selbständigen, objektiven Geist, als den Heiligen Geist zu fassen, und das Präsens weist auf das fortgehende Zeugenamt (Joh. 15, 26), in dem er in alle Wahrheit leitet, die Gemeinschaft mit Christo vermittelt, das ewige Leben zueignet. Bei *τὸ πνεῦμα* ist nicht an den Geist des Gläubigen, das vom Heiligen Geist gewirkte Geistesleben zu denken (Clem. Al., Sander, Besser); das ist gegen den Kontext, und der neutestamentliche Sprachgebrauch läßt solche Deutung ohne nähere Bestimmung nicht zu. Auch ist's nicht = *ὁ πνευματικός*, und darunter der Apostel selber zu verstehen (Ziegler, Stroth); noch das dritte Sakrament, die Absolution (Augustin). — **Weil der Geist die Wahrheit ist.** Dieser Satz enthält nicht den Inhalt des Zeugnisses, der aus dem Kontext bestimmt ist (daß Jesus, der Sohn Gottes, der Christ sei), sondern den Grund des Zeugnisses als eines zuverlässigen; *ὅτι* ist = weil, nicht = daß (Luther, Besser, welche dann genötigt sind, *τὸ πνεῦμα* entweder als das Wort per metonymiam oder als den in Wort und Sakramenten waltenden Geist zu verstehen). Mit *ἡ ἀλήθεια* ist die im Worte Gottes geoffenbarte und im Glauben angenommene Wahrheit in ihrer vollkommenen Fülle gemeint, die des Geistes Wesen ist, der der Geist der Wahrheit ist (Joh. 14, 17; 15, 26; 16, 13) in die er leitet. Christus, der den Geist hat ohne Maß (Joh. 3, 34 f.) und ihn mit dem Vater sendet (Joh. 15, 26; 16, 7), ist natürlich auch in demselben Sinne seinem Wesen nach die Wahrheit (Joh. 14, 6). Man darf es nicht = *ἀληθές* fassen (Grotius). Die Kraft des Zeugnisses des Heiligen Geistes liegt in der Thatsache, daß er selbst die Wahrheit ist (Jelf). — V. 7. 8: **Denn Drei sind die Zeugen, Geist, Wasser und Blut.** Formel ganz wie der letzte Satz V. 6. Natürlich ist *οἱ μαρτυροῦντες* substantivisch und in demselben Sinne, wie V. 6 zu fassen, auch kein anderes Objekt des Zeugnisses hinzuzudenken; ebenso ist *τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα* eben das V. 6 Gemeinte. Die zuerst nur als Jesu Gottessohnschaft bezeugenden historischen Thatsachen werden nun neben dem Geiste in Maskulinform aufgeführt, um sie als konkrete Zeugen, wie Personen zu markieren (Lücke u. a.); natürlich, daß sie aber so ihre Stelle nach dem Geist einnehmen, der der Hauptzeuge, allein selbständige, vielmehr nur die Thatsachen des Lebens Jesu mitgebrauchende, sie benutzende ist. Das Verbum notiert die Thätigkeit des Zeugens (in esse et agere), gegenüber der Beschaffenheit, nach welcher man *μάρτυρ* ist, sein kann (in esse et posse), und das Präsens das Fortdauernde dieser Thätigkeit, weshalb nicht an gegenwärtig existierende Gegenstände, wie Sakramente, zu denken notwendig ist, nur daß diese Thatsachen in der Lebensgeschichte Jesu, wie diese selbst, in den Evangelien fixiert sind, und selbst ohne solche schriftliche Fixierung als Thatsachen mit weltgeschichtlicher Bedeutung in den Jahren des Heils fortwährend fortwirken. Mit dem *τρεῖς* spricht sich in Erinnerung an 5 Mos. 17, 6; 19, 15 (Matth. 18, 16; 2 Kor. 13, 1; Ebr. 10, 28. 29) die Zuversicht auf die Vollkommenheit des Zeugnisses aus. Dieser Satz ist mit *ὅτι* = denn angeschlossen, um die Zeugnisse in V. 6 vereinzelt, nun zusammengefaßt als gewichtvolle Bestätigung und Begründung für die Wahrheit, daß Jesus, Gottes Sohn, der Christ ist, hinzustellen. Deshalb folgt noch: **und die Drei sind Eins.** Der Artikel *οἱ τρεῖς* markiert, wie auch schon vorher, die bestimmten und bekannten Zeugen; ebenso in *εἰς τὸ ἕν* die eine Wahrheit, um die sich's handelt, das Objekt des Zeugnisses (V. 1, 5). Mit *εἰς* wird, wie Joh. 11, 52; 17, 23: *εἰς ἕν* das in unum consentire bezeichnet. — Man hat daher weder mit de Wette einen Zwischengedanken zwischen V. 6. u. 7. 8 anzunehmen, noch *ὅτι* als jam vero (Grotius), folglich (Bmg.-Cruſ.) mithin (Meyer) zu fassen, auch nicht bei den *τρεῖς οἱ μαρτυροῦντες* mit Bengel an drei verschiedene Menschenklassen (prophetas, baptistas, apostolos), oder an Symbole der Trinität zu denken. Endlich darf man

nicht mit Luther das Einssein als ein Beisammen-, Zusammensein deuten; oder mit Rothe, den Artikel τό übersehend, die Zeugenaussagen auf Ein und Dasselbe hinauslaufen lassen. Der Apostel weist auf die Dreiheit der Zeugen: das Wasser der Taufe, die Jesus empfing und die auf die Gerechtigkeit hinweist, die Er mit der Vergebung der Sünden in der Taufe den Seinen zuspricht; das besonders durchs Abendmahl repräsentierte Blut der durch Ihn vollzogenen Sühnung, um Anklagen des Gesetzes zu stillen u. s. w. mit Friede und Freude zu füllen; der Geist, der bezeugt, daß das göttliche Wesen in Christo nicht Schein ist, wie auffeimende Irrlehre behauptet, sondern Wahrheit. Das Christentum schwebt nicht in der Luft, beruht nicht auf Behauptungen, Prätensionen. Der beste Beweis für den Sohn Gottes, dem diese Güter entstammen, ist doch, daß es auf Erden eine Gemeinschaft solcher gibt, die der höhern Güter teilhaftig sind, die einen versöhnten Gott, Vergebung der Sünden, den Heiligen Geist haben, der die Frage, die in allen andern Religionen nie zum Schweigen kommt: „Ist nicht Lüge in meiner Hand?“ mit übernatürlicher Gewißheit in ihnen verstummen läßt. Wer wollte die durch drei so gewichtige übereinstimmende Zeugen erhärtete Wahrheit, daß der Geist Wahrheit sei, Christus der durchgeistete Träger des göttlichen Wesens, Inhaber des Geistes sei, angreifen, bezweifeln, abschwächen, den im Fleische Erschienenen, der so hohe, auf keinem andern Wege zu erreichende Güter den Seinen darreicht, in das Gebiet des Fleisches mehr oder weniger herabziehen? Um solche Harmonie bringt das nach der kritischen Bemerkung S. 144 f. unberechtigte Einschiebsel diese Stelle; es bringt einen unerträglichen Mißklang hinein. Wie die äußern Zeugen, weist es der innere Zusammenhang entschieden ab. — V. 9: **Wenn wir das Zeugnis der Menschen annehmen.** *Ei* notiert hier eine zweifellose Thatsache, daher der Indikativ, nur daß sie als eine Prämisse für einen Schluß ex minori ad majus gesetzt ist. Winer, 7. Aufl. 273. Vergl. Joh. 13, 14. In *τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων* stellt der Artikel das menschliche Zeugnis dem göttlichen gegenüber, ohne irgendwie ein dem Inhalt nach bestimmtes zu notieren, wie Brückner hervorhebt. Es ist also nicht an die Weissagung von Christo (Beda), noch an Johannes den Täufer und Augen- und Ohrenzeugen (Wetstein, Stier), noch an Propheten, Täufer, Apostel (Bengel) zu denken. Grotius nimmt *λαμβάνειν* = judicio approbare und Düsterdieck jedes beliebige Menschenzeugnis, wenn es anders die nötigen Erfordernisse hat. **So ist das Zeugnis Gottes größer.** Zunächst ist auch *ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ* ganz allgemein zu nehmen. Als Gottes Zeugnis ist's größer, „glaubwürdiger“ (Haupt), denn das der Menschen, und erfordert noch stärker die Annahme, das Geltenlassen. **Weil das das Zeugnis Gottes ist.** Es folgt nun das bestimmte Zeugnis Gottes, das man eben als Gottes Zeugnis annehmen muß. Hier ist offenbar ein Zwischengedanke nötig: ein Gottes-Zeugnis ist nun wirklich vorhanden, nämlich dieses — (Düsterdieck). **Daß er gezeugt hat von Seinem Sohne.** Von *αὕτη* hängt der Satz mit *ὅτι* ab und notiert das Zeugnis als ein historisches Faktum, *μεμαρτύρηκε*, das abgegeben, aber fortwährend, bleibend wirksam zu deuten ist, nämlich jenes dreifache Zeugnis V. 7. 8. Daher kann man *ὅτι* nicht auch mit „weil“ übersetzen, wodurch der Urheber des Zeugnisses besonders notiert werden würde, in welchem Falle *αὐτός* vor *μεμαρτύρηκε* kaum fehlen dürfte; auch ist nicht an das innerliche Zeugnis mit Düsterdieck zu denken, von dem nachher die Rede ist, noch weniger an das dem Täufer zu teil gewordene (Joh. 1, 33), wie Ebrard will.

4. Der Besitz des ewigen Lebens im Glauben an Jesus den Sohn Gottes ist innere Bestätigung des göttlichen Zeugnisses. V. 10—12. **Wer an den Sohn Gottes glaubt, hat das Zeugnis in sich.** Der Erfolg, wie die Absicht des Zeugnisses Gottes ist der Glaube an Jesus als Gottes Sohn; daher nun *ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ*. Solcher *ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν ἑαυτῷ*. Der Zusatz *τοῦ θεοῦ* ist unnötig, der Kontext läßt kein anderes als das göttliche denken; der Artikel weist auf das Genannte und Bekannte hin. „Das Äußerliche ist ihm ein Innerliches geworden“ (Huther). *Ἔχειν* ist wie V. 12; 3, 3; 2, 23. *Ἐν ἑαυτῷ* könnte fehlen, aber Johannes markiert neben dem Haben, dem Besitz der Sphäre, das eigne Innere des Gläubigen dafür. Falsch ist es, mit Luther bei sich haben, noch falscher, mit Grotius recipit in se zu deuten; ebensowenig ist es = *τηρεῖ* (Baumgarten-Crusius), oder: nimmt's nicht nur an, sondern hält sich auch fest davon überzeugt (Lücke), hat es an und in sich aufgenommen (de Wette). — In seiner gewohnten Weise fährt der Apostel in der Negative fort: **Wer Gotte nicht glaubt, hat Ihn zum Lügner gemacht.** „*Ὁ μὴ πιστεύων* ist einer, der das Christentum, aber nicht Christum annimmt, *ὁ οὐ πιστεύων* wäre der absolut Ungläubige“ (Jelf). Der Dativ weist nicht auf den Gegenstand des Glaubens, sondern auf den Zeugen; daher ist die Lesart *τῷ*

υἱῷ nicht textgemäß, wie τῷ θεῷ τῷ μεμαρτυρηκότι (Huther); zur Bestätigung dient αὐτόν, das jedenfalls auf Gott zu beziehen ist, aber wenn υἱῷ stünde, auf diesen zu beziehen wäre. Das Perfekt πεποίηκεν weist auf das in dem nicht Glaubenden Fortwirken, Anhalten; er hat gesagt und sagt's immer Gott, wie Luther bemerkt, in's Angesicht: Du lügst. — Die Begründung folgt (ὅτι = weil): **Weil er nicht geglaubt hat an das Zeugnis, welches Gott gegeben hat über Seinem Sohne.** Οὐ πεπίστευκεν steht und nicht μή, weil Johannes den, von welchem er angenommen hat, er glaube nicht (ὁ μὴ πιστεύων) als ein bestimmtes Individuum setzt, das thatsächlich, objektiv, nicht gläubig geworden ist. Joh. 3, 18 ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν, weil damit auf das Urteil des Richters, nicht bloß auf eine Thatsache für sich gewiesen ist. Winer, 7. Aufl. S. 441 f. Die Perfekta weisen auf fortdauernde, bleibende Thatsachen. Vergl. zu 4, 13. — V. 11: **Und das ist das Zeugnis, daß ewiges Leben Gott uns gegeben hat.** Mit καί fügt Johannes bei, was folgt, und das ist der Inhalt, der Gehalt des Zeugnisses (αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία); es ist nicht von intentio, finis desselben (de Lyra) die Rede, auch nicht vom Nutzen, Frucht, Segen desselben (Calov, Spener), noch von dessen Erweisung, Erprobung, Erfahrung (Lücke, Neander, Huther). Das Zeugnis Gottes ist in ihm selber ewiges Leben, das bei der Taufe Jesu, bei Seinem Tode, in dem Heiligen Geiste fühlbar, erkennbar macht und zeugt für Gottes Sohn. Daher ὅτι = daß, und ἔδωκεν wie μεμαρτύρηκεν weist auf ein Geben, in dem ein Gegebenhaben fortdauert; es kann nicht sein dare decrevit, promisit (Sozin, Carpzov), sowenig als ζωὴ αἰώνιος vita aeterna in spe (Beda), die erst im Himmel in re gegeben würde. Unter ἡμῖν sind οἱ πεπιστευκότες zu verstehen. Zu dem vorangestellten Hauptbegriff ζωὴ αἰώνιος fügt nun der Apostel: **Und das ist das Leben in Seinem Sohne.** Das ist ein dem ersten koordinierter, nicht aber von ὅτι abhängiger Satz. Und dieses Leben, nämlich das ewige Leben, ist in Jesu dem Sohne Gottes. So wird der Satz mit ὅτι erst recht als Inhaltsangabe der μαρτυρία erkannt (gegen Huther). Ἐν ist nicht per (Grotius), oder in Gemeinschaft mit Ihm, noch ἐστιν = contingit. Das ewige Leben ist οὐσιωδῶς (Joh. 1, 4; 11, 25; 14, 6), σωματικῶς (Kol. 2, 9), ἐνεργητικῶς (2 Tim. 1, 10) in Christo. Offenbar wurde es in Ihm, weil's wirklich in Ihm war, und der Gläubige partizipiert an dem ewigen Leben, weil er an Jesu, dem Sohne Gottes, Teil hat. Daher der Schluß V. 12: **Wer den Sohn hat, hat das Leben; wer den Sohn Gottes nicht hat, hat das Leben nicht.** Fein und treffend Bengel: habet versus duo cola; in priore non additur dei; nam fideles norunt filium; in altero additur, ut demum sciant infideles, quanti sit, non habere. Priore hemistichio cum emphasi pronunciandum est habet; in altero vitam; darauf weist auch die Wortstellung (Düsterdieck). Ἔχει τὴν ζωήν ist nicht = habet jus certum ad vitam aeternam (Grotius). Vergl. 1, 2 f.; 2, 23; Joh. 17, 13. Ὁ μὴ ἔχων weist auf eine Annahme: wenn einer nicht hat; darin liegt, daß er haben könnte, natürlich nur durch Glauben. V. 10. 11.

### Dogmatische und ethische Grundgedanken.

I. Die Person Christi betreffend. 1. In Christo als dem Sohne Gottes ist das ewige Leben so, daß es ebensogut heißt: Gott hat uns das ewige Leben gegeben (V. 11), wie: Er gab Seinen eingebornen Sohn (Joh. 3, 16); und wer den Sohn hat, hat das Leben das ewige (V. 11). Außer Ihm ist kein Heil (Apostelg. 4, 12).

2. Dieses innere Wesen des Sohnes hat sich unverkennbar im Gehorsam gegen des Vaters Willen beim Eintritt in die amtliche Wirksamkeit mit der Taufe im Jordan, wie am Ende im Tode am Kreuze gezeigt (V. 6).

3. Das Zeugnis des Heiligen Geistes für Christi Gottessohnschaft ist nicht zu trennen von den historischen Thatsachen Seines Lebens, so wenig diese ohne den Geist, der das Zeugenamt hat, zu Zeugen werden (V. 6—8); es soll eben die Geschichte auf Erden nicht gelöst werden von Gottes Geist. Man könnte fast den Grundsatz der lutherischen Kirche hier finden, daß finitum infiniti capax werden könne, im Gegensatz zu dem reformierten: finitum infiniti non capax.

4) Der Vater hat das alles so bestimmt geordnet, daß wer an Jesu Gottessohnschaft nicht glaubt, Gotte den Glauben verweigert (V. 10), wie Joh. 14, 1.

II. Die Aneignung des Heils betreffend. 1. Der Ursprung des Glaubens: regeneratio praecedit fidem (V. 1).

2. Die Natur des Glaubens: Er ist wesentlich sittlicher Akt, in welchem Christi Verdienst, des Vaters Liebe im Sohne ergriffen wird, so daß er hat (ἔχει), woran er glaubt (V. 10. 11. 12); er hat also die Liebe in sich, und ist nicht erst mit ihr zu verbinden, wie die römische Vorstellung von der fides

formata meint. Vergl. die schöne Ausführung über den Glauben bei Frank, System der chr. Gewißheit, 1. Aufl. I. S. 2 f.

3. Die Kräfte des Glaubens: a. den Menschen gegenüber — macht er die Gläubigen alle zu Brüdern, weil zu Gottes Kindern (V. 2); b. den Geboten Gottes gegenüber — macht er stark und freudig zum Gehorsam (V. 3), weshalb Bengel richtig bemerkt: in se sunt suavia: sed τὸ non gravia contradicit et occurrit iis, qui gravia esse putant; c. der Welt gegenüber — gibt er Mut zum Kampfe und Kraft zum Siege (V. 4. 5). Das wirket er den Menschen gegenüber, indem er zugleich sie selbst ändert, Menschenkinder zu Gotteskindern gemacht hat und solche Veränderung erkennen läßt oder annehmen; dem Gesetze Gottes und der Welt gegenüber ändert er nur die Gläubigen, indem er ihnen zuerst Kräfte des ewigen Lebens gibt und dann für des Gesetzes Recht und Segen, wie der Welt Hinfälligkeit klaren Blick, tieferes Verständnis gibt.

4. Die Notwendigkeit des Glaubens: Ohne denselben hat man weder Christum, noch Gott den Vater, noch den Heiligen Geist, noch das ewige Leben, also gibt es außer und ohne ihn keine Rechtfertigung, keine Vergebung der Sünde, keine Heiligung, keine Seligkeit (V. 12).

5. Freiheit des Glaubens: Alle sollen glauben, nach Gottes willen, aber Zwang zum Glauben ist nicht geordnet; jeder kann widerstreben (ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ = ὁ μὴ πιστεύων, V. 10. 12).

6. Unsittlichkeit des Unglaubens ergibt sich aus V. 1 und insbesondere aus V. 10: Gotte nicht glauben, Ihn als Lügner ansehen, ist wie Mißglaube und Verzweiflung ein schändlich Ding und, wie Luther im Katechismus sagt, ein Laster.

III. Das Gesetz betreffend. 1. Es ist als Thatsache der Liebesoffenbarung, väterlicher Zucht anzusehen.

2. Es entspricht der ursprünglich von Gott gesetzten Menschennatur, welche die Sünde verderbt, die Gnade geheilt hat; die Last und das Lästige desselben für den Menschen beweist dessen Sündenstand, die Freude daran und der Gehorsam gegen dasselbe seinen Gnadenstand.

3. Aus seiner eigenen Kraft kann der Mensch kein einziges Gebot erfüllen; darin hat die evangelische Kirche Recht.

### Homiletische Andeutungen.

Trenne du nicht den Glauben und die Liebe! Das leidet 1) weder dessen Ursprung aus der Wiedergeburt aus Gott, der die Liebe ist, noch 2) dessen Gegenstand, Jesus der Christ, in dem Gottes Liebe offenbar ward, noch 3) dessen Aufgabe, die Welt zu überwinden durch Liebe. — Unterscheide immerhin Glauben und Liebe im Werke der Rechtfertigung, zu der nur jener, nicht diese hilft, aber scheide sie nicht von einander im Gebiete der Heiligung, da jener die Wurzel dieser, diese die Krone mit reichem Geäste von jenem ist. — Ob du Glauben hast und wiedergeboren bist, kannst du sehen 1) an deiner Liebe zu Gott dem Vater, 2) an deiner Liebe zu den Brüdern, 3) an deinem Gehorsam gegen Gottes Gebot, 4) an deinem Kampf mit der Welt in dir und um dich. — Dr. Christian Friedrich Richter, Arzt am Waisenhause zu Halle, zu Franke's Zeiten, hat das Lied gedichtet: Es kostet viel, ein Christ zu sein und nach dem Sinn des reinen Geistes leben, denn der Natur geht es gar sauer ein, sich immerdar in Christi Tod zu geben; und das Gegenstück: Es ist nicht schwer, ein Christ zu sein, und nach dem Sinn des reinen Geistes leben. Beides ist recht und gut. Denn das Gesetz ist nur eine Last für den durch die Sünde geschwächten Menschen, nicht für den durch die Gnade gestärkten Christen; jenem freilich ist nur befohlen, gut zu sein, aber diesem ist's gegeben, gut zu sein. — Im Gehorsam gegen Gottes Gebot zeigt sich des Geistes Genesung, im Ungehorsam dessen Verkommenheit. Nichts ist natürlicher, der von Gott zu Seinem Bilde geschaffenen Menschennatur entsprechender, als Gottes Wille, der Seiner Gottheit entspricht, in dem für Sein Reich in Liebe geordneten Gesetze, das nicht wider den Menschen, sondern für ihn, nicht wider den Menschen, sondern wider die Sünde gegeben ist. — Lerne an Johannes den Kampf wider den Irrtum! Er ist so objektiv und ruhig bei aller Entschiedenheit und geht von der Position der Wahrheit so fröhlich aus, daß man gar nicht veranlaßt wird, es persönlich auf andere zu beziehen, sondern geneigt wird, dabei nur sich selbst zu prüfen. —

Spener: Das hat nicht die Meinung, als wenn nicht ziemliche Mühe und Arbeit und Fleiß zu der Haltung der göttlichen Gebote gehörte: denn solches wäre wider Luk. 13, 24; 2. Tim. 4, 7. — Es ist die Schwierigkeit zu verstehen, von einer solchen Last, die dermaßen drückt, daß man sie nicht ertragen kann, die wehe thut. — Starke: Wenn geistreiche Prediger bei einer Materie sich etwas lange aufhalten, dieselbe auch etlichemale wiederholen, und mit veränderten Worten noch deutlicher darstellen, laß dich das nicht verdrießen, sondern merke ihren Eifer, und sowohl der Sachen Wichtigkeit als Notwendigkeit. — O wie viel Mühe, Last, Beschwerung und Unruhe haben die Kinder der Welt in ihren Sünden und Missethaten, wovon die Kinder Gottes frei und los sind! Also wird manchem Satanskinde die Hölle saurer zu erlangen, als einem Gotteskinde der Himmel. — Laß dich nicht überreden, man könne die Welt nicht überwinden. Das ist das unfehlbare Kennzeichen des wahren oder falschen Glaubens: ob du die Welt überwindest oder dich von ihr überwinden lässest. — Je stärker Glaube, je

mehr Sieg. — Wie nichts vortrefflicher ist als der Glaube, so ist auch nichts schändlicher als der Unglaube. Jener ehret Gott und ist eine Mutter aller Tugenden; dieser aber schändet Gott und ist eine Mutter aller Laster. — Der Mensch muß das wahre Leben nirgend anders, als in Christo suchen. — Ein wahrer Christ ist ein rechter Christophorus, der Christum im Herzen und in Ihm das Leben führet. — Rieger: Er ist mit mir unter Einem Herzen gelegen, gibt man als Grund der natürlichen Liebe unter Geschwistern an. Er ist mit mir aus Einem Geist, Einem Wort der Wahrheit gezeugt, zu einerlei Hoffnung und Erbe wiedergeboren, das ist der Grund, den zu lieben, der von Gott geboren ist. — Heubner: Die Echtheit, die Heiligkeit der Menschenliebe zeigt sich an ihrem religiösen Charakter. — Ohne Religion ist alle Liebe wertlos, bloßer Naturtrieb oder verdeckte Eigenliebe. — Wahre Liebe ist mit strenger Gewissenhaftigkeit verbunden; Liebe darf nicht schlaff, nachsichtig machen in Absicht auf die Pflicht. — Ringe nach dieser Stärke (V. 3); es ist kein gutes Zeichen, wenn du immer klagst. — Großer Gedanke, es mit der ganzen Welt aufnehmen und sie überwinden! Das ist eine größere Aufgabe als die Welteroberer haben; diese sind Knechte der Welt. — Der Unglaube ist ein Frevel an Gottes Majestät, eine Verleugnung der heiligen Wunder in der sittlichen Welt, die Gott gethan. Das ist der rechte Held, der besiegt die innere Welt.

V. 4: Ein großer Sieg, eine große Geburt, eine große Gnade (Spurgeon). — Des Christen Kriegswerk. 1) Vom Krieger: dem aus Gott gebornen; 2) vom Feinde: der Welt; 3) vom Siege: dem Glauben (Danneil). —

Zur Epistel: Dom. Quasimodogeniti (V. 4—10): Heubner: Der hohe Wert des Glaubens an Jesum Christum. 1) Wie er sich zu erkennen gibt: a. in seiner Kraft: macht uns zu Gottes Kindern, überwindet die Welt (V. 4. 5); b. in seiner Gewißheit: stützt sich auf Gottes Zeugnis (V. 6—8); 2) wozu er uns verpflichtet: a. warnt uns vor Verachtung des Glaubens (V. 9) und b. verbindet uns, Gottes Zeugnis gelten zu lassen (V. 10).

R. Stier: Was Johannes meint mit dem Überwinden der Welt? Unser Glaube soll überwinden 1) den Unglauben der Welt; 2) die Sünde und Verführung der Welt; 3) die Feindschaft der Welt. — Kapff: Die Konfirmation der Wiedergeburt. 1) Wie in Christo die Wiedergeburt der Menschheit konfirmiert sei; 2) wie in den einzelnen Herzen diese konfirmiert werde; 3) was dazu die äußere Konfirmation wirke. — F. W. Krummacher: Das dreifache Zeugnis für Jesum den Messias und Weltheiland 1) im Wasser; 2) im Blut; 3) im Heiligen Geist. — Beyer (in Gesetz und Zeugnis 1862): Eine Glaubensprobe! 1) Kennst du den Sieg, an dem der Glaube sich bewährt? 2) den Quell, aus dem er täglich neu sich nährt? 3) das Zeugnis, das Gewißheit ihm gewährt? — Das Zeugnis Gottes von Seinem Sohne: 1) an uns, 2) in uns, 3) durch uns.

## IV. Der Schluß.

### Kap. 5, 13—21.

13 Dieses schrieb ich euch, damit ihr wisset, daß ihr das ewige Leben habet, die ihr
14 glaubet[1]) an den Namen des Sohnes Gottes. *Und das ist die Zuversicht, die wir zu
15 Ihm haben, daß, wenn wir was[2]) bitten nach Seinem Willen, Er auf uns hört. *Und wenn wir wissen, daß Er auf uns hört[3]), um was wir etwa[4]) bitten, so wissen wir, daß
16 wir die Bitten haben, die wir gebeten haben von[5]) Ihm. *Wenn jemand seinen Bruder sieht eine Sünde begehen nicht zum Tode, so wird er bitten und ihm Leben geben, denen, die sündigen nicht zum Tode; es gibt eine Sünde zum Tode; von solcher sage ich nicht,
17 daß er bitten solle. *Alle Ungerechtigkeit ist Sünde, und es gibt eine Sünde nicht[6]) zum
18 Tode. *Wir wissen, daß jeder, der aus Gott geboren ist, nicht sündigt, sondern, der

[1]) V. 13: τοῖς πιστεύουσιν bei B. Cod. Sinait.; A. hat οἱ πιστεύοντες; jene Lesart ist wegen der Zeugen und als difficilior vorzuziehen. — Nach ὑμῖν hat text. rec. τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ und nach πιστεύοντες (mit A.) fährt er fort: καὶ ἵνα πιστεύητε εἰς τὸ ὄνομα etc.; das ist zu schwach begründet und wohl nicht ohne Abhängigkeit von Joh. 20, 31. —

[2]) V. 14: ὅτι ἐάν τι Cod. Sinait. B. K. L. P. Dafür A. ὅτι ἄν (ὅ τι ἄν).

[3]) V. 15: καὶ ἐὰν οἴδαμεν, ὅτι ἀκούει ἡμῶν fehlt bei A. und Cod. Sinait.; doch sind sie da von einer späteren Hand noch hinzugefügt.

[4]) ibid. ὃ ἐάν, Cod. Sinait. L. P. u. a., A. B. K. u. a. haben ὃ ἄν; überhaupt schwanken die Codd. hier wie im Anfang nach καί zwischen ἐάν und ἄν.

[5]) ibid. ἀπ' αὐτοῦ B. und Cod. Sinait. παρ' αὐτοῦ haben A. K. L. P.

[6]) V. 17: οὐ πρὸς θάνατον gut bezeugt; Übersetzungen (Vulg. Aeth.) lassen οὐ weg; μή ist zu schwach bezeugt.

aus Gott geboren ward, bewahrt sich und der Böse rührt ihn nicht an. *Wir wissen, daß 19
wir aus Gott sind, und die ganze Welt liegt in dem Argen. *Wir wissen aber[1]), daß 20
der Sohn Gottes gekommen ist und uns einen Sinn gegeben hat, daß wir erkennen[2]) den
Wahrhaftigen[3]); und wir sind in dem Wahrhaftigen in Seinem Sohne Jesu Christo;
dieser ist der wahrhaftige Gott und ewiges Leben[4]). *Kindlein, hütet euch[5]) vor den 21
Götzen[6]).

## Exegetische Erläuterungen.

1. Der Schluß. V. 13. **Dieses schrieb ich.** Das *ταῦτα ἔγραψα* könnte wie *ταῦτα ἔγραψα* 2, 26 auf das Nächstvorhergehende bezogen werden, wenn das Beigefügte es gestattete: **Damit ihr wisset, daß ihr das ewige Leben habt, die ihr glaubet an den Namen des Sohnes Gottes.** Ganz ähnlich, wie der Schlußvers des Evangeliums 20, 31. Die Absicht des Schreibens *ἵνα εἰδῆτε, ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον* entspricht ebenso dem Anfang des Briefs mit der *χαρά*, die durch das Zeugnis des Augen- und Ohrenzeugen von dem *λόγος τῆς ζωῆς* erfüllt werden solle; daher entspricht *ταῦτα ἔγραψα* dem *ταῦτα γράφομεν* 1, 4 (Bengel), indem die Gewißheit des Besitzes von ewigem Leben Grund und Kraft der Freude ist, welche Johannes hat und meint. Das an *ὑμῖν* angeknüpfte *τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* markiert zunächst die Art derer, an die geschrieben wird, weist auf 3, 23 zurück, findet aber in der *κοινωνία ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* 1, 3 seinen letzten Ruhepunkt. Daher ist *ταῦτα* weder auf 6—12 (Huther, Reuß, Rothe), noch auf 1—12 (S. Schmidt), sondern mit Luther II, Bengel, Lücke, Düsterdieck, Sander, Haupt, Jelf u. a. auf den ganzen Brief zu beziehen, wenn auch die Motive des Ausdrucks in dem unmittelbar Vorhergehenden, den Schluß Vorbereitenden liegen mögen und noch einige Verse folgen, die eben den Schlußabschnitt bilden. Zu beachten ist der Unterschied des Schlußverses im Evang. 20, 31, der vom Gläubigwerden und Erlangen des ewigen Lebens, und diesem, der vom Gläubigsein und Besitze des ewigen Lebens redet. —

2. Die Zuversicht der Gebetserhörung. V. 14. 15. **Und das ist die Zuversicht, die wir zu Ihm haben.** Mit *καί* wird an das Vorhergehende angeknüpft, und zwar an *ζωὴν ἔχετε αἰώνιον* die *παῤῥησία ἣν ἔχομεν πρὸς αὐτόν*. Diese Parrhesie besteht darin: **Daß, wenn wir was bitten nach Seinem Willen, Er auf uns hört.** Es ist also die Zuversicht auf Gott, die im Gebetsverkehr mit Ihm steht; diese ruht auf der *ζωὴ αἰώνιος*, geht aus ihr hervor, weist auf sie zurück, wirkt auch stärkend und befestigend auf sie zurück. Vergl. 3, 21. 22. Bei *πρὸς αὐτόν* wie *αὐτοῦ* nach *θέλημα* ist an Gott den Vater zu denken (gegen Rothe, der an den Sohn denkt), da im Begriff des Habens der *ζωὴ αἰώνιος* der Begriff der Gotteskindschaft beschlossen ist, und mit beiden die *παῤῥησία* zusammenhängt. Während *ἐάν τι* den Gegenstand des Gebets ganz allgemein bis ins Unbestimmte notiert, beschränkt *κατὰ τὸ θέλημα* denselben, doch ist es conditio aequissima, latissime patens (Bengel), wie das Vater-Unser zeigt mit seiner 4. und 7. Bitte neben den andern. Vgl. Dogmatische und ethische Grundgedanken 1. Durch *ἀκούει ἡμῶν* wird ein aufmerksames, teilnehmendes Anhören markiert, mit *ἡμᾶς* würde nur ein Hören, Vernehmen angezeigt. S. z. 4, 5. 6. S. 128. — Das steht als unzweifelhafte Thatsache fest: **Und wenn wir wissen, daß Er auf uns hört um was wir etwa bitten.** Daher *ἐάν* mit Indikativ *οἴδαμεν*. Winer, 7. Aufl. S. 277. Mit *ὃ ἐὰν αἰτώμεθα* wird die Allgemeinheits des Gegenstandes des Gebets wiederholt. Daraus folgt: **so wissen wir, daß**

[1]) V. 20: *οἴδαμεν δέ* B. K. Cod. Sinait. Andere, wie A., haben *καὶ οἴδαμεν*, einige lassen wie L. P. *δέ* und *καί* weg, wie im Anfang V. 18.

[2]) ibid. *γινώσκομεν* Cod. Sinait. A. B. L. P., sonst *γινώσκωμεν*.

[3]) ibid. Nach *τὸν ἀληθινόν* haben A., einige Minuskeln, Versionen *θεόν*, Cod. Sinait. hat ursprünglich *τὸ*, korrigiert aber *τὸν*.

[4]) ibid. *ζωὴ αἰώνιος* ohne Artikel sehr stark bezeugt; wenige Minuskeln fügen ihn bei. Johannes schreibt fast durchaus *ζ. αἰ.* (18mal), sonst *ἡ ζ. ἡ αἰ.* (2mal: 1, 2; 2, 25), oder *ἡ αἰ. ζ.* (1mal: 17, 3), und nur hier *ἡ ζ. αἰ.*, doch mit Varianten.

[5]) V. 21: *ἑαυτά* mit B. L. und Minuskeln; text. rec. mit A. K. P.: *ἑαυτούς*. Cod. Sinait. hat ursprünglich *ἑαυτά*, korrigiert *ἑαυτούς* Tisch. ed. VIII. liest *ἑαυτά* als lectio difficilior.

[6]) *ἀμήν*, fügen K. L. P. u. a. bei. Die Unterschrift *Ἰωάννου α* findet sich bei Cod. Sinait. u. a.

**wir die Bitten haben, die wir gebeten haben von Ihm.** Mit Nachdruck steht ἔχομεν voran. Neben dem ἀκούει ἡμῶν ist das ἔχομεν τὰ αἰτήματα (Lorinus: res petitae) zu unterscheiden, wenn auch beides miteinander verbunden ist: Gottes Erhören unsrer Gebete und unser Haben geht zusammen. Der Zusatz: ἃ ᾐτήκαμεν ἀπ' αὐτοῦ indiziert, daß das Haben aber erst dem Gebetethaben folge, so daß das Haben zeitlich nicht zusammenfällt mit dem Beten, wie das Beten des Gläubigen mit dem Erhören Gottes; aber unser Haben ist gesichert; ἔχομεν ist nicht = λαμβάνομεν (Lachmann u. a.), aber auch nicht futurisch zu fassen (Grotius: statim exaudit, at non statim dat). Ἀπ' αὐτοῦ, wie Matth. 20, 20, ist mit ᾐτήκαμεν verbunden, nicht mit ἔχομεν zu verbinden; παρ' αὐτοῦ, wie Apostelg. 3, 2 (siehe krit. Bemerkungen 5) könnte wenigstens nicht die Gebete als Depositа bei Gott notieren, wie Ebrard will.

3. Fürbitte für den nicht zum Tode sündigenden Bruder. V. 16. 17. **Wenn jemand seinen Bruder sieht eine Sünde begehen nicht zum Tode.** Damit ist ein besonderer Fall notiert, in welchem die zuversichtliche Bitte zu einer Fürbitte wird, um einen sündigenden Bruder dem Vorbilde des Herrn nach (2, 1. Vergl. Luk. 22, 31. 32; Joh. 17, 9; Hebr. 7, 25) bei seinem Heiland und Heile, in der Gemeinschaft mit dem Erlöser und in der Teilnahme ewigen Lebens zu erhalten. Additur casus omnium maximus; ut possis orare etiam pro altero in re gravissima (Bengel). In ἐάν τις ἴδῃ ist eine objektive Möglichkeit gesetzt; es ist nicht gesagt, daß einer das sieht; aber es kann sein, der Erfolg wird's lehren; also: wenn einer sehen sollte. Winer, 7. Aufl. S. 273. Es handelt sich also um ein Ereignis, das in die Augen fällt, eine Thatsache, die beobachtet werden kann, wie 3, 17. Mit τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ist das Glied der christlichen Gemeinde markiert und τις näher als eben solches zu fassen. So ist auf das engere Zusammenleben und was da sich ereignet und offenbar wird, gewiesen. Das markiert der Apostel mit dem Partizip ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν nachdrucksvoll: der sündigende Bruder steht gleichsam vor Augen. Hier ist μὴ πρὸς θάνατον gesagt, nicht, wie V. 17: οὐ πρὸς θάνατον, weil es sich um das subjektive Urteil der Beobachtenden, nicht um einen objektiv gültigen Grundsatz, Feststellung eines dogmatisch reellen Begriffs handelt. Winer, 7. Aufl. S. 441. Es ist also ἀδελφός nicht proximus quicunque (Calov); Nichtchristen sind ausgeschlossen (gegen Ebrard), wenn auch nicht gerade ein „Wiedergeborner" (Düsterdieck) zu erwarten ist. — **So wird er bitten und ihm Leben geben.** Das Futurum αἰτήσει zeigt die Fürbitte als bestimmt zu erwartende, da καὶ δώσει weder zuläßt, das Futur in der entschiedenen Sprache der Gesetzgebung des Alten und Neuen Bundes (Matth. 5, 21. 27 ꝛc.) für den Imperativ zu fassen, noch auch Veranlassung da ist, eine bloß ethische Möglichkeit anzunehmen, wie Luk. 22, 49: κύριε, εἰ πατάξομεν; Röm. 10, 14: πῶς οὖν ἐπικαλέσονται; sollen wir zuschlagen? Wie sollen sie, können sie anrufen? Vergl. Winer, 7. Aufl. S. 295 f. und 262 f. Es ist also nicht licebit petere (S. Schmidt). Das Subjekt ist der Fürbittende τις (so auch Hieronymus, Sander, Haupt, Rothe), also nicht die Gemeinde (Neander, Ewald), oder die Heiligen (Mayer). Dasselbe Subjekt, αἰτῶν, muß auch bei δώσει festgehalten werden; es ist weder dabitur (Variante der Vulgata, die Beda u. a. billigen), noch aus dem Begriffe des Gebetes αἰτούμενος, rogatus deus zu entlehnen (Beza, Bengel, Lücke, Winer, 7. Aufl. S. 487, Jelf u. a.). Was die Sprache fordert, erträgt auch der Gedankenkreis des Neuen Testaments (Apostelg. 3, 6; Jak. 5, 15. 20). Johannes faßt hier nur das Resultat als Thatsache ins Auge, ohne an die Vermittlung, deren Wege und Stufen innerhalb des Bruderherzens, das Gegenstand der Fürbitte war, zu denken; Buße und Glaube wird ja nicht ausgeschlossen, und der Fürbittende nicht als Erlöser gedacht, oder als Stellvertreter des Heilands. Es ist auch nicht an admonitio et correptio fraterna (Matth. 18, 15) zu denken (S. Schmidt), oder an das durch Fürbitte gewirkte, richtige Verhalten des Betenden gegen den sündigenden Bruder (Rickli). Die schließliche Wirkung der Fürbitte ist ζωὴ (αἰώνιος), welche ja durch jede Sünde geschwächt, gestört wird. — **Denen, die sündigen nicht zum Tode.** Der Plural τοῖς ἁμαρτάνουσι gehört zu αὐτῷ, das generaliter positum est (Erasmus); der Plural hebt den gedachten Fall aus der Singularität; es liegt in dem τις ein Kollektives. Vergl. Winer, 7. Aufl. S. 494. Gekünstelt und sprachwidrig ist es, αὐτῷ auf den Bittenden zu deuten, indem θεός als Subjekt gedacht wird, und τοῖς ἁμαρτάνουσι als Dativ. commodi zu nehmen: Gott wird ihm Leben geben für die Sündigenden, wie Bornemann will, bei Winer l. l. — Das μὴ πρὸς θάνατον ist eine nähere Bestimmung des ἁμαρτάνειν ἁμαρτίαν oder des ἁμαρτάνειν, hat also eine adverbiale Bedeutung. Dem Kontext mit der

παῤῥησία erhörlichen Betens auf Grund des Besitzes der ζωὴ αἰώνιος und um ζωή in der Fürbitte für den Bruder entspricht allein die Fassung θάνατος als des geistlichen Todes, und die Präposition πρός, welche die Richtung auf das Ziel hin notiert (Winer, 7. Aufl. 378), fordert, an ein Sündigen zu denken, das nach der Überzeugung des Fürbittenden nicht in dem θάνατος, der Entleerung von aller ζωὴ αἰώνιος, enden, also die Gemeinschaft mit Christo, den Glauben an Ihn, nicht absolut aufheben müsse. Das bestimmt sich näher bei dem Folgenden: **es gibt eine Sünde zum Tode.** So begränzt Johannes das Gebiet des Sündigens nicht zum Tode: dieses ist kein unendliches. Das ist gegen etwaige Laxheit im Urteil der Gemeinde über die Sünden der Gläubigen. Hier hat πρὸς θάνατον dieselbe Bedeutung, wie vorher; ebenso auch ἁμαρτία. Deshalb ist an eine einzelne Sünde, eine dem Bruder erkennbare Sündenthat (ἴδῃ), innerhalb christlicher Gemeinschaft (τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ) zu denken, und zwar nicht an eine besondere, äußerlich markierte Kategorie von Sünde, sondern an ein Sündigen, Sündethun, in dem sich dem aufmerksam Beobachtenden bemerkbar macht, daß die Glaubensgemeinschaft mit Christo, dem Quell ewigen Lebens, abgeschnitten ist, also die ethische Lebensgestalt im Innern als eine verkommene, hinsterbende, die sittliche Verfassung des Bruders als eine in unrettbarer Auflösung begriffene sich zeigt, so daß auch nicht hilft, für solchen zu beten, und die Fürbitte deshalb nicht statthaft ist. Vergl. Cremer, Wörterbuch, 3. Aufl. S. 373. Daher ist es falsch, den Begriff des Alten Testaments חֵטְא לָמוּת, ἁμαρτία θανατηφόρος (4 Mos. 18, 22), auf diese Stelle zu übertragen und an Kapitalverbrechen, wie Götzendienst, Ehebruch, Mord, Blutschande, die von der Obrigkeit oder nach dem mosaischen Gesetz mit dem Tode gestraft werden, zu denken (Morus u. a.), oder an die von der Kirche mit Exkommunikation belegten Sünden, so daß Fürbitten nach den bürgerlichen Strafbestimmungen sich zu richten hätten; auch nicht an Sündigen bis an das Ende des irdischen Daseins (Beda u. a.), für welchen Fall de Lyra richtig bemerkt hat: qui sit peccator non ad mortem, sciri non potest nisi per divinam revelationem; πρὸς θάνατον kann ja nie heißen usque ad mortem. An leiblich Kranke, wie Jak. 5, 14, ist auch nicht zu denken, wie Linder (Zeitschr. f. d. luth. Theol. von Rudelbach und Guericke, 4. Heft. 1862). Es wird ferner nicht an bestimmte schwere Vergehungen zu denken sein, ein peccatum atrox et enorme, mit der Gefahr des ewigen Todes, abzuwaschen nur majoribus fletibus (Ambrosius), moechia post baptismum commissa (Tertullian), peccatum invidentiae, quo quis invidet fratri gratiam, virtutem et salutem (Beda). Weiter ist auch nicht ein Zustand irgendwie markiert, wie Bengel meint: talis animae status, in quo fides et amor et spes, in summa, vita nova exstincta est; si quis sciens volensque mortem amplectitur, non ex illecebris carnis, sed ex amore peccati, sub ratione peccati. Repudium gratiae proaereticum. Augustin hat zuerst an peccatum, cum post agnitionem Dei per gratiam invidentiae facibus agitatur, wozu er später hinzufügte: si in hac perversitate finierit vitam, dann an fidem deserere usque ad mortem gedacht. Endlich ist nicht an eine rein innere That, wie Verstockung (Ebrard), den Abfall selbst (de Wette, Lücke), oder an nicht im Wandel bemerkbare Sünde, wie die im Worte sich vollziehende antichristliche Leugnung (Düsterdieck), oder die Sünde wider den Heiligen Geist (Calvin, Calov, Sander u. a.) zu denken. Mit Unrecht leugnet Haupt, der in eigentümlicher, wenig durchsichtiger Weise das Kennzeichen der Todsünde in den Mangel der Gebetsfreudigkeit für den irrenden Bruder setzt, („einer Todsünde gegenüber fühlt man nur Wünsche, keine Gebete") daß der Apostel über die Beschaffenheit der Sünde πρὸς θάνατον reden will; er notiere nur, daß die Fürbitte und ihr Segen nur vorhanden ist für Sünde nicht zum Tode (Ähnlich auch Rothe und Jelf in vortrefflicher Ausführung). Aber man darf doch wohl nicht übersehen, daß es sich handelt um ein sündiges Thun, an dem entweder zu bemerken ist, daß keine innere absolute Lossagung vom Glauben und Verleugnung Christi dabei angenommen werden darf oder muß (Sünde nicht zum Tode), oder solche erkennbar wird (Sünde zum Tode), oder doch sehr wahrscheinlich ist. In dem letzteren Falle gilt: **Von solcher sage ich nicht, daß er bitten solle.** Negiert wird einfach, daß der Apostel sage (οὐ — λέγω), man solle für den Todsünder bitten. Wollte der Apostel geradezu verbieten d. h. sollte die Negation zu ἐρωτήσῃ gehören, so müßte wenigstens μή stehen (vergl. Jelf). Er hebt nur die Thatsache hervor, daß er nur sage, für den nicht zum Tode Sündigenden Fürbitte zu thun. Insofern haben die recht, welche hier nicht ein Verbot finden (Sozin, Grotius, Neander, Lücke, Huth., Rothe u. a.). Aber gesagt ist gewiß nicht, daß man für denselben beten solle, oder nur dürfe (Neander). Da der Apostel ἐρωτήσῃ sagt, während er früher αἰτήσει gesagt hat, ist der Unterschied wohl

zu beachten: ἐρωτᾶν ist rogare, und setzt Gleichstellung des Bittenden mit dem, an den dieser sich wendet, voraus; Jesus nennt (Joh. 14, 16; 16, 26; 17, 9. 15. 20) Sein Beten so; dagegen ist αἰτεῖν petere und setzt Unterordnung voraus (Düsterdieck), während Bengel αἰτεῖν als species humilior von dem genus ἐρωτᾶν ansieht. Mit ἐρωτᾶν ist mehr die zuversichtliche Bitte des Kindes, das fragend, die Gabe erwartend, bittet, markiert. Deshalb kann man, recht genau das Wort angesehen, hier wohl die Zulassung der Fürbitte für den Todsünder, freilich ohne Zuversicht auf Erfolg und Erhörung, finden. Da aber der Apostel gerade παῤῥησία befürwortet und deus non vult, ut pii frustra orent (Bengel), so ist's wohl locutio morata et attica für Verbot. 5 Mos. 3, 26. Daran erinnert auch ἵνα, die Absicht zu bitten, will er in diesem Falle nicht erregen, fördern. Vgl. Dogmat. und ethische Grundgedanken 4. — V. 17: **Alle Ungerechtigkeit ist Sünde.** Das Subjekt πᾶσα ἀδικία erinnert an das Prädikat ἡ ἀνομία 3, 4. Diese ist Widerspruch mit dem objektiv gegebenen Gottesgesetz, jene der Widerspruch und Negation der δικαιοσύνη, die es mit der subjektiven, wenn auch von oben bewirkten, an das Gesetz gebundenen Gesinnung zu thun hat. Das stimmt eben dazu, daß es bei dem nicht zum Tode und dem zum Tode sündigen auf die sittliche Verfassung des Sünders ankomme. Offenbar will Johannes dem wehren, irgend eine ἀδικία für gering, nicht für ἁμαρτία anzusehen, wenn sie auch μὴ πρὸς θάνατον ist. Die Römischen haben daher kein Recht, von der Sünde an sich abhängen zu lassen, ob sie peccatum mortale oder veniale sei. — **Und es gibt eine Sünde nicht zum Tode.** Unhaltbar ist es diesen Satz an ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον anzuschließen und die dazwischen liegenden Sätze in Parenthesen zu setzen (gegen Haupt). Mit καί wird einfach das Folgende angeschlossen; es ist nicht = et quidem. Und: enunciatio est haec: quodlibet nefas est peccatum non ad mortem: sed ne quisquam id levius interpretetur, praemittit: est peccatum (Bengel) ist nur sittliche Reaktion gegen die Verkehrung des johanneischen Gedankens: alle Ungerechtigkeit ist Sünde. Das Folgende ist um der empfohlenen Fürbitte willen nachdrücklich beigefügt. Mit dem οὐ πρὸς θάνατον ist die objektiv reelle Thatsache, das wirkliche Vorkommen solcher Sünde gesetzt; es ist Bestimmung zu ἁμαρτία, nicht zu ἔστιν, wie Luther es nimmt.

4. Gewißheit der Erlösung. V. 18 bis 20. **Wir wissen, daß jeder, der aus Gott geboren ist, nicht sündigt.** Οἴδαμεν beginnt dreimal diese Schlußverse: Bengel: anaphora. Johannes weist auf εἰδῆτε V. 13 und markiert so das eigentliche Bewußtsein des Christen in seiner Stellung zur Sünde (V. 18), Welt (19) und zum Erlöser (20). Πᾶς γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ist, der aus Gott geboren ist und bleibt; die Kraft der Wiedergeburt, des in der Wiedergeburt gegebenen und empfangenen Lebens wirkt aus der Vergangenheit in die Gegenwart; als solcher οὐχ ἁμαρτάνει, als solchem ist ihm die Sünde fremd. Röm. 7, 20. Vergl. 3, 9. Unnötig ist's, πρὸς θάνατον zu supplieren (Beda, Beza, Rothe,) und willkürlich, es vom Bleiben in der Sünde zu verstehen, oder vom aus der Gnade fallen (Calvin), oder vom nicht öftern Vorkommen der Todsünde und der Sünde überhaupt (de Wette, Haupt). — **Sondern, der aus Gott geboren ward, bewahrt sich, und der Böse rührt ihn nicht an.** Der Gegensatz (ἀλλά) ist nicht bloß auf das Prädikat, sondern, da das Subjekt besonders bezeichnet ist, auf den ganzen Satz bezogen und beide (οἴδαμεν, ὅτι- und ὁ γεννηθεὶς ꝛc.) sind selbständig koordiniert. Der Aorist indiziert das historische Faktum: der wiedergeboren ward (gegen Sander, der das gerade im Perfekt findet, und Bengel: praeteritum grandius quiddam sonat, quam aoristus. Non modo qui magnum in regeneratione gradum assecutus, sed quilibet, qui regenitus est, servat se). Mit dem τηρεῖ αὐτόν ist auf die sittliche Arbeit und Selbstanstrengung gewiesen; οὐ φύσει εἰς ἀναμαρτησίαν προβαίνει (Oekumenius); es kommt Sünde vor, heran, aber er steht im Kampfe sich wahrend in seinem eigentümlichen Wesen und Gottes Gabe ewigen Lebens, das die Sünde stört, verkümmert, vertreibt. Die Sünde verdirbt so den Menschen selbst; es ist eine Selbstbewahrung, daß das σπέρμα τοῦ θεοῦ ihm bleibe (3, 9); es ist weder ἁγνόν (1 Tim. 5, 22), noch ἄσπιλον (Jak. 1, 27), zu supplieren (Carpzov, Lücke u. a.) noch = τηρεῖσθαι auf der Hut sein (Ebrard) zu nehmen. Vergl. 3, 3. Der mit καί angefügte Satz notiert den schweren, aber erfolgreichen Kampf. Der Feind, ὁ πονηρός (3, 12), ist der Satan; οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ, obwohl er gern möchte; das feindliche Angreifen, die satanischen Anfechtungen, Versuchungen fehlen nicht (1 Petr. 5, 8), aber zu der Komplikation des Satans und des Wiedergeborenen kommt's nicht, das Ringen mit einander fehlt; dieser hält jenen fern, von sich ab (cf. LXX Ps. 105, 15); Bengel: malignus appropinquat, ut musca ad lychnum, sed non nocet, ne tangit quidem. „In der πα-

νοπλία τοῦ θεοῦ ist er geschützt gegen alle μεθοδεῖαι τοῦ διαβόλου Eph. 6, 11 ff." (Huther). Auch Luther und Calvin weisen auf Gottes Waffen, so daß, wie Joh. 17, 11. 12. 15; Offenb. 3, 10, Gott der Bewahrende ist. Hier aber hat Johannes nur das Resultat, nicht den Weg dazu im Auge. Zusätze, wie letaliter (Calvin), finaliter (E. Schmid) sind unnötig. Aber vom sorgfältigen τηρεῖν ἑαυτόν hängt freilich das ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ ab (Düsterdieck, Huther). — V. 19. **Wir wissen, daß wir aus Gott sind.** Das zweite οἴδαμεν wiederholt einleitungsweise in prägnanter Verkürzung (ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν), und zwar in Anwendung auf sich und seine Gemeinde, das Bewußtsein des Gläubigen um seine Kindschaft bei Gott. Es ist keineswegs ein Anlaß, an die den Aposteln eigentümliche Offenbarung zu denken, oder das εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ = a deo pendere illique adhaerere (Sozin) zu erklären. Der Hauptsatz ist der selbständig wie 18. und 20. mit καί beigefügte: **Und die ganze Welt liegt in dem Argen.** Die Welt ist ja das Gebiet der Herrschaft des Satans. Deshalb, und weil ὁ πονηρός V. 18 und der Gegensatz hier zu ὁ θεός vorliegt, ist τῷ πονηρῷ als Maskulinum, nicht als Neutrum (Lyra, Sozin, Grotius, der doch eine Allusion an den Satan zuläßt, Spener, Rickli, Rothe [= das Element]) zu nehmen. Ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται bezeichnet, wie ἐν τῇ συγκλήτῳ κεῖται (Polyb. VI, 14, 6), die Kompetenz des Satans und die Abhängigkeit von ihm als der entscheidenden Macht; in (ἐν) ihm liegt die Welt beschlossen; κεῖται markiert die Passivität des Zustands, der Lage; er ἅπτεται τοῦ κόσμου fort und fort, in kräftigster, verderblichster Weise. Die sittliche Vermittelung durch die Sünde ist hier auch nicht notiert, nur das Resultat angegeben. Mit Spener und Steinhofer an Jes. 46, 3 denken und es nun zu deuten in Analogie an die Wiedergeburt, als liege die Welt im Argen, wie ein Kind im Mutterschoße, ist an sich falsch und durch jene von Luther nicht richtig übersetzte Stelle nicht zu rechtfertigen. — Unter ὁ κόσμος ὅλος ist an alle Unwiedergeborenen gedacht; Gottes Kinder gehören nicht zur Welt, sind nicht, obwohl ἐν τῷ κόσμῳ, aber nicht ἐκ τοῦ κόσμου (Joh. 17, 11. 16), nicht ἐκ τοῦ διαβόλου (3, 8). Treffend bemerkt Bengel: totus mundus, isque universus, eruditos, honestos, aliosve complectens omnes, exceptis duntaxat, qui deo se et Christo vindicarunt, non modo non tangitur, sed plane jacet (bleibt liegen) per idololatriam, caecitatem, fraudem, vim, lasciviam, impietatem, malitiam omnem, in malo, expers et vitae ex deo et διανοίας (1 Kor. 5, 10; 11, 32). Brevi hac summa vividissime denotatur horribilis status mundi. Commentarii loco est ipse mundus et mundanorum hominum actiones, sermones, contractus, lites, sodalitia. Daher ist kein Widerspruch mit 2, 2; 4, 14. Es geht die Tendenz Gottes auf Erlösung der ganzen Welt durch Christum und dieser reicht aus für die ganze Welt; aber der Satan geht auch als Widerpart Gottes auf alle. Die Welt ist als Gebiet, das alle umfaßt, aber nicht als Summe, die aus der Addition aller einzelnen entsteht, zu verstehen. — V. 20: **Wir wissen aber, daß der Sohn Gottes gekommen ist.** Das dritte οἴδαμεν, dessen Gegenstand: ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἥκει, d. i. gekommen ist; Er bedingt das εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ, das in εἶναι ἐν τῷ θεῷ weiter geht; wäre Er nicht gekommen, lägen wir noch wie ὁ κόσμος ἐν τῷ πονηρῷ. Daher ist's = ἐφανερώθη 3, 8 und nicht adest (Bengel nach Mark. 8, 3). — **Und uns einen Sinn gegeben hat, daß wir erkennen den Wahrhaftigen.** Zu δέδωκεν ist das Subjekt ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Falsch Bengel: deus, als der Sendende, das Kommen Jesu Ordnende. Jesus ist ja auch Mittler der Wahrheit und Erkenntnis (Düsterdieck). Mit διάνοια ist ein Vermögen zu erkennen, ein Sinn, nicht aber Einsicht, Erkenntnis, wie Lücke, de Wette wollen, oder die Thätigkeit des Durchdenkens im Gegensatz vom gedankenleeren Glauben (Paulus) gemeint, 2 Petr. 3, 1; Eph. 4, 18; 1, 18 (ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας oder τῆς διανοίας), oder Gesinnung (Matth. 22, 37; Luk. 1, 51; Eph. 2, 3; Kol. 1, 21; 1 Petr. 1, 13; Ebr. 8, 10; 10, 16), sensus cognoscendi (Lyra), sensus et gustus rerum divinarum (a Lapide), der geistliche Sinn (1 Kor. 2, 12. 14); dessen Ziel (ἵνα), aber nicht dessen Inhalt ist γινώσκειν τὸν ἀληθινόν. Vergl. 2, 3. 4; Joh. 17, 3. Gegenstand der Erkenntnis ist offenbar Gott, qui re vera deus est, ut eum ab idolis omnibus discernat (Calvin), im Gegensatz zu jedem deus fictitius. Bengel bezieht's auf den Sohn ohne Grund. — **Und wir sind in dem Wahrhaftigen in Seinem Sohne Jesu Christo.** Wieder wird mit καί ein selbständiger Satz beigefügt, wie 19. Ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ ist wie vorher Gott, an den auch das Pronomen in ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ erinnert. Das ist der äußerste Gegensatz zu dem κεῖται ἐν τῷ πονηρῷ, das Höchste zu dem εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ. Der Zusatz ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ χριστῷ gibt nun den Mittler, den Grund und Halt, wie der Erkenntnis, so der Stellung, die das gläubige Gotteskind hat, voll an, und

zwar mit ἐν, nicht mit διά, mit in, nicht mit per, um die bleibende Lebensgemeinschaft zu notieren; inserimur in Christum et unum efficimur cum deo. Vergl. 2, 3—6; 3, 2. Es ist also keine Apposition, wie die Vulgata, die mit ihrem et simus an den mit ἵνα beginnenden Satz anknüpft, Lyra, Erasmus u. a. anzunehmen scheinen, und nicht durch ein Komma von ἀληθινῷ zu trennen. — **Dieser ist der wahrhaftige Gott und ewiges Leben.** Οὗτος, wie ἐκεῖνος weisen nicht etwa nur mechanisch auf das buchstäblich und örtlich nächste oder fernere, sondern auf das psychologisch nähere oder fernere Nomen. Winer, 7. Aufl. S. 148. So wies ἐκείνη nicht auf die grammatisch, örtlich fernere ἁμαρτία μὴ πρὸς θάνατον, sondern auf die unmittelbar vorher genannte ἁμαρτία πρὸς θάνατον, V. 16. So ist, kann man sagen, hier nicht der vermittelnde Sohn das dem Sinne nach Nächste, sondern ὁ ἀληθινός. Unter dem Eindruck der christologischen Kämpfe möge es natürlich gewesen sein, οὗτος auf den Sohn zu ziehen, der arianischen Häresie gegenüber, zu der die neueren Antitrinitarier hinzukamen; unter der Zucht der Grammatik und Sprache müsse man's doch auf den Vater ziehen (so die meisten Exegeten, auch Hofmann, Schriftbeweis I, 146, Haupt u. a.); wenn auch nach der Wortstellung, die Beziehung örtlich gefaßt, an Christus zu denken wäre, so doch nicht, wenn man den innern Bau des Gedankens, in dem Gott der Vater die Spitze ist, der Sohn nur der Vermittler, genau ins Auge faßt. Aber worauf soll οὗτος sich nun beziehen? Auf ἐν τῷ ἀληθινῷ. Nun dann wäre: οὗτος (ὁ ἀληθινός) = ὁ ἀληθινὸς θεός, daß wäre matt und schwach. Auch darf nicht übersehen werden, daß bei dieser Fassung οὗτος sich auf αὐτοῦ bezieht, das sich wiederum erst bezieht auf ἐν τῷ ἀληθινῷ. So ist schon grammatisch angesehen recht schwierig οὗτος anders als auf Ἰησοῦ χριστῷ zu beziehen. (Vergl. Jelf). Faßt man οὗτος aber δεικτικῶς, auf Christus, ist's ein markiger Abschluß des Briefs und gewaltiges Motiv für die Schlußwarnung. — Der Zusatz: καὶ ζωὴ αἰώνιος gehört zu οὗτος. Sprachlich ist's nicht auffällig (Winer, 7. Aufl. S. 153); noch weniger dem Gedanken nach: Wie Gott doch Seinem Wesen nach ζωή ist, so auch Christus (Joh. 14, 6), und zwar ζωὴ αἰώνιος. Ähnlich ist Er φῶς (8, 12), ἀλήθεια (14, 6), ἀνάστασις (11, 25) genannt. Fein bemerkt Bengel zu vita aeterna: initium epistolae et finis conveniunt. Unrecht ist es daher, dafür zu eifern, daß οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος auf Gott den Vater bezogen werde, und dabei zu übersehen, daß zunächst Gott der Vater mit dem ἐν τῷ ἀληθινῷ gemeint ist, und zugleich das Tautologische (dieser, der Wahrhaftige, ist der wahrhaftige Gott) zu übersehen und eine Identifizierung des Vaters und des Sohnes zu fürchten, die unjohanneisch wäre. Aber Johannes unterscheidet den Vater und den Sohn, aber nicht = Gott und Nicht-Gott. In dem Sohn vom Vater hat man den Vater, ewiges Leben und was des Vaters ist, und nur in Ihm, daher diese Wendung auf den Sohn und die Warnung vor allen Götzenbildern: der Sohn ist das lebendige Ebenbild, das Christliche nichts Götzendienerisches!

5. Letzte Bitte. V. 21: **Kindlein, hütet euch vor den Götzen.** Mit τεκνία spricht sich des Johannes Innigkeit und Tiefe aus. Die Mahnung φυλάξετε ἑαυτούς erinnert sie an große Gefahr, gegen die sie wach und wacker sein müssen; sie selbst sind großem Verderben ausgesetzt. Bengel: elegantia activi verbi cum pronomine reciproco plus dicit, quam: custodimini. Custodite vos ipsos, me absente, — neque solum ab eorum cultu, sed etiam ab omni eorum communione et communionis specie. Ἀπὸ τῶν εἰδώλων markiert, daß die Gläubigen von den sie umgebenden, ihnen nahen Götzenbildern sich zurückzuziehen haben, um gegen sie gesichert zu sein. Die εἴδωλα sind Götzenbilder, und zwar ist damit im Gegensatz zu dem wahrhaftigen Gott, der ewiges Leben ist, das Fabrikat der Kreatur notiert; ob mit den Händen für grobes Heidentum, oder mit den Vorstellungen und Gedanken für feines, ist nicht das Entscheidende oder Entschiedene; das besteht in dem Selbstgemachten, das unwahr ist und unlebendig, genau genommen, Nichts ist. 1 Thess. 1, 9; 1 Kor. 10, 19; 12, 2. Deshalb ist es nicht richtig, daß Düsterdieck nach einem etymologicum ineditum bei Biel s. v. (τὸ μὲν εἴδωλον οὐδεμίαν ὑπόστασιν ἔχει, τὸ δὲ ὁμοίωμα τινῶν ἐστιν ἔνδαλμα καὶ ἀπείκασμα) bei εἴδωλον an Tritonen, Centauren denkt, bei ὁμοίωμα an Gestirne, Menschen, Tiere; die Diana der Epheser war doch ein εἴδωλον. Vergl. Röm. 1, 23. 25. Es hat sein Recht, an eigentliche Götzenbilder zu denken, wie Tertullian, Oekumenius, Düsterdieck u. a. thun, aber nicht minder, an die selbstgemachten Vorstellungen und Gedanken der Irrlehrer und Verführten, welche, wie Wahrheit, Annahme und Hingabe fordern, wie Beda, Rickli, Sander, Haupt, Thiersch (Versuch zur Herstellung S. 241 u. a.) wollen. Selbst mit Ebrard mag man an die Bilder überhaupt von Gott und Göttern oder Heiligen in Wirklichkeit wie in Gedanken denken,

für welche heidnisch Anbetung gefordert wird. Die εἴδωλα gelten als Gegenstände der εἰδωλολατρεία für so gefährlich. Das gilt wie damals an der Grenze der Kirche bei den Berührungen mit dem Heidentum, so heute vom Marienkultus innerhalb der Kirche Christi und innerhalb Seiner Gemeinde vom Kultus des Genius, dem Schillerkultus u. dergl.

**Dogmatische und ethische Grundgedanken.**

1. Die Zuversicht der Gebetserhörung beruht auf der Lebensgemeinschaft mit Gott dem Vater durch den Glauben an Christum, und läßt sich keinen engeren Kreis für den Gebetsinhalt ziehen, als der Herr selbst gezogen (Matth. 6, 9—13), geht aber auf keine andere Weise ein, als Matth. 6, 33 f. vorgeschrieben ist, nämlich daß es auf dem Wege ethischen Strebens ausspricht, wes das Leben wirklich bedarf. So Paulus Röm. 8, 14—17. Absolut erhörlich ist das Gebet um den Heiligen Geist und Geistesgaben (Luk. 11, 13), relativ erhörlich das Gebet um Irdisches, quantum non est impedimento ad salutem (Matth. 26, 39).

2. Die Fürbitte hat eine große Macht (V. 16); sie ist ein Liebeswerk, eine Wohlthat.

3. Jede Sünde ist eigentlich zum Tode, der der Sünde Sold ist; es gibt keine Sünde, die an sich nicht zum Tode, zur Verdammnis sei; jede Sünde muß vergeben, gesühnt werden. Insofern sind omnia peccata paria, wie Stoiker (Epiktet II, 26) und Jovinianus (nach Augustin, de haeres. c. 82.), lehren, so verschieden sie auch sonst sein mögen; nun gibt's auch nur einen Weg zur Vergebung und Tilgung der Sünde, Christus und Sein hohepriesterliches Thun und die Glaubensgemeinschaft mit dem Sündlosen. Darum, nicht die Spezies oder Größe der Sünde an sich macht diese zur tödlichen, sondern die Wirkung der Sünde auf das Verhältnis des Sünders zu dem Erlöser, oder die Natur der Störung dieses Verhältnisses, wie solche in der Sünde offenbar wird. Die einen bleibenden Abfall von Christo indizierende Sünde ist Todsünde. Verkehrt ist die römische Unterscheidung von peccatum mortale und veniale und die Beschränkung jener auf die Zahl Sieben. Denn die Gefahr ist immer, daß die als peccatum veniale angenommene und zur Entschuldigung gebrauchte Sünde umschlägt und mortale wird, und was auf niederem Standpunkte als veniale peccatum erscheint, ist später, bei weiterem Fortschritt, mortale.

4. Fürbitte für die zum Tode Sündigenden ist unstatthaft, weil sie unerhörlich ist, da solche Sünde nicht vergeben werden kann. Vergl. Riehm, Lehrbegriff des Hebräerbriefs, II, S. 764—775. Das ἀδύνατον — πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν (Ebr. 6, 4—6), sowie das οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι (Matth. 12, 32) geben bestimmt den Grund an, weshalb Johannes die Fürbitte für die Todsünde nicht verlangt noch anratet. Vergl. Hofmann, Schriftbeweis 2, 2. S. 340 ff. — Die Fürbitte für Selbstmörder ist jedenfalls hiernach zu beurteilen.

5. Der Wiedergeborene als solcher, dem Geiste nach, sündigt nicht, wenn auch das Fleisch ihn hin und her zu Falle bringt.

6. Die Sünden der Wiedergeborenen sind nicht zum Tode, weil die Vergebung und Sühne in Christo gesucht und gefunden wird.

7. Nur der gläubige Christ, der aus Gott ist, ist der Weltmacht des Satans nicht unterworfen; wer dieser unterthan ist, fühlt sie am wenigsten; der frei gewordene Christ merkt und fühlt sie an ihrer Feindseligkeit wider ihn und an seinem Widerstreben.

8. Die lebendige Frömmigkeit findet nur Ruhe in Gott, von dem sie herstammt.

9. Wenn auch eine absolute und unverrückte Sicherheit des Heils, wie sie Methodisten und Baptisten zu haben wähnen, nicht wohl möglich noch biblisch begründet ist, so ist doch Gewißheit des Heils zu gewinnen und gegen die römischen Satzungen, die nicht bloß die Unmöglichkeit endlichen Abfalls verwerfen, sondern auch diese Gewißheit des Christen leugnen (conc. trid. sess. 6. cap. 9: neque illud asserendum est, oportere eos, qui vere justificati sunt, absque ulla dubitatione, apud semet ipsos statuere, se esse justificatos) zu halten.

10. Die Reformierten haben mit ihrer Verwerfung der Altäre, Bilder und derartige instrumenta superstitionum den Mißbräuchen der Römischen gegenüber Recht, und zwar bis in die Gegenwart mit dem äußersten Marienkultus, fehlen aber darin, daß sie den Mißbrauch der einzelnen Gegenstände mit ihnen selbst vermischen und verwechseln und das natürliche Gebiet der Kunst verklagen, statt es in höheren Dienst zu nehmen. Die Freiheit der lutherischen Kirche ist nicht hoch genug anzuschlagen. — Bedenklich werden Bilder von Gott stets sein, nicht bloß im Zwinglischen und puritanischen Sinne.

### Homiletische Andeutungen.

Sorge für die Deinen, daß ihnen der Besitz ewigen Lebens gewiß werde und bleibe, trotz aller Anfechtungen und Mühseligkeiten auf Erden. — Du hast doch sonst Vertrauen in die Reinheit der Gesinnung eines lieben Menschen, nicht noch viel mehr zu dem wahrhaftigen Gott? — Schändet das Mißtrauen und macht dieses zugleich sehr unglücklich im Verkehr mit Menschen, wie erst das Mißtrauen gegen den herrlichen Gott! — Mit dem Kommen an das Licht der Welt in der Wiedergeburt hat man nicht die Garantie, daß am Firmament des Innern diese Sonne stets im heitersten Lichte lache, unbewölkt, ohne Gewittertag; aber daß Tag ist, weiß man doch ohne Gabe der Prophetie, als Gotteskind, als Christ. — Bete um alles, aber dringe stets bis zur Fürbitte für den irrenden Bruder! — Rede du lieber mit Gott von einem irrenden Bruder, als mit andern Menschen. — Unheimlich ist der Hochmut, als könne es einem gar nicht bei Gott fehlen, aber ebenso unheimlich ist der Kleinmut, der in die Besorgnis, es sei doch alles umsonst, in die Verzweiflung führt. — Sei kein unmündiger Christ; tritt aber auch gern als Vormund ein! — Die Sünde verletzt nicht bloß Gottes Gebot vor uns, Gottes Majestät über uns, auch Gottes Ebenbild in uns! — Jede Sünde kann dir zur Todsünde werden, wenn sie eine unvergebene bleibt. — Jede Sünde hemmt und stört in dir ewiges Leben; das Gefährlichste ist aber nicht das Sündethun, sondern das in die Sünde willigen, und das ist um so gefährlicher, je feiner das Gefühl und je entschiedener der Wille bei wachsender Heiligung geworden ist. — Bewahret euch vor dem Kultus des Genius!

Luther: Rufen mußt du lernen und nicht da sitzen bei dir selbst oder liegen auf der Bank, den Kopf hängen und schütteln und mit deinen Gedanken dich beißen und fressen, sorgen und suchen, wie du los werdest, und nichts anderes ansehn, denn wie übel es dir gehe, wie weh dir sei, wie ein elender Mensch du seist. Sondern wohl auf, du fauler Schelm, auf die Knie gefallen, die Hände und Augen gen Himmel gehoben, einen Psalm oder Vaterunser vorgenommen, und deine Not mit Weinen vor Gott dargelegt, geklagt und angerufen. — Siehe, da werden Leute daraus, die da Christen heißen, sonst nichts, denn eitel Wäscher und Plauderer, die viel vom Glauben und Geist schauen, wissen aber nicht, was es sei, oder, was sie selbst sehen. — Starke: Die Heilige Schrift ist ein Brief Gottes an uns, darin Er uns gleich als mit Seiner Handschrift Seinen gnädigen Willen offenbaret und das ewige Leben zu geben vorschreibet. — Der Glaube ist nimmer zu stark; er kann und muß stärker werden. — Wo Gewißheit des Glaubens ist, da ist Freudigkeit. — Beten ist nicht nur eine christliche Schuldigkeit, sondern eine herrliche Wohlthat. — Einfalt ist nicht Unwissenheit. Jene ziemt den Christen, aber nicht diese. Christen müssen wissen; unwissende Christen sind Unchristen. — Die subtile Abgötterei ist nicht besser als die grobe. — Rieger: Das Klagen über die Welt macht es allein nicht aus; es gibt genug unzufriedene Weltkinder, die damit noch keine tauglichen Weltüberwinder sind. — Bengel: Der jammervolle Zustand der Welt wird mit dem kurzen Summarium: die ganze Welt liegt in dem Argen, aufs treffendste bezeichnet, und zur Auslegung dieses Spruchs dient die Welt selbst, das Thun und Treiben der Weltkinder, ihre Reden, ihre Händel, ihre Gesellschaften u. s. w. Daß sie es so arg machen, ist weniger zu verwundern, als daß sie es nicht noch ärger machen. — Heubner: Es kann aus einer Sünde, die Verzeihung zuläßt, zur Todsünde kommen; deshalb sollen wir jede Sünde perhorreszieren. — Die feineren Fäden sind oft gefährlicher, als die groben Ketten. — Der Glaube an den Sohn Gottes; I. ein heiliger, segensreicher, gewisser Glaube; II. es ist ein allen möglicher Glaube. — Besser: Was bedarf's denn der Ermahnung zum Glauben, wenn man schon glaubt (Luther)? — Hier gilt kein Stillstand, wer glaubt, der glaube ferner. — Ich habe von einem frommen Christen gelesen, der den Inhalt seiner täglichen Gebete und Fürbitten aufzuschreiben pflegte, und jedesmal den Spruch 1 Joh. 5, 15 darunter. — Die Sünde ist den Kindern Gottes etwas Räuberisches, wogegen sie ihres Lebens sich wehren. — Wie die Schildwache vor eines Königs Haus, so steht vor der Wohnung Gottes im Herzen Seiner Kinder eine Wache mit Schild und Schwert. — Der Brief des heiligen Johannes selbst ist solch ein Bewahrungsmittel.

## Nachtrag.

Die folgende Inhaltsangabe ist dem Herausgeber auf seine Bitte von dem Herrn Verfasser, Herrn Geh. Rat Professor D. Frank in Erlangen, freundlich zum Abdruck überlassen worden. Das Schriftstück, bisher nur als Diktat in den Händen der Schüler des hochverdienten Lehrers unserer Kirche verbreitet, wurde leider zu spät entdeckt, als daß es noch an der gehörigen Stelle (§ 1 der Einleitung) hätte Berücksichtigung finden können. Aber auch so wird der Zweck erreicht. Vielen wird damit gedient, und das vorliegende Werk erfährt dadurch eine wesentliche Förderung.

## Gedankenfortschritt im 1. Brief Johannis.

A.

### Einleitung und Thema.

Johannes erinnert die Leser an die leiblich-sichtbare und greifbare Erscheinung des Lebenswortes zum Zweck ihrer Gemeinschaft mit dem Apostel und vor allem ihrer dauernden Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne.

1, 1—4.

B.

### Ausführung.

1, 5—5, 17.

I.

1, 5—2, 27.

Diese Gemeinschaft ist eine solche mit dem, welcher Licht ist:

a. 1, 5—2, 17.

1. Daher kein Wandel in Finsternis
   a) weder so, daß wir unsere Sünde leugnen 1, 8;
   b) noch so, daß wir darin beharren 2, 1;
2. sondern so, daß wir seine Gebote halten 2, 3;
3. insbesondere das alt-neue Gebot der Liebe 2, 7—11;
4. bekräftigt durch den einzelnen Altersklassen der Leser geltende Motive 2, 12—14;
5. gegenüber der Liebe zur Welt 2, 15 bis 17.

b. 2, 18—27.

6. Die vergängliche Welt lenkt den Blick auf die letzte Stunde mit den *ἀντίχριστοι*, den Irrlehrern
   a) die Leser wissen, was von ihnen zu halten;
   b) die Irrlehrer leugnen, daß Jesus der Christ;
   c) die Leser sind gegen die Verführung gewappnet durch das *χρῖσμα*.
   d) Rückgang auf das Thema: *μένειν ἐν αὐτῷ*.

II.

Die Gemeinschaft ist, angesichts der Parusie des Herrn, eine solche mit dem Gerechten.

2, 28—3, 24a.

1. Wer Gerechtigkeit thut, ist aus ihm geboren, sein Kind 2, 28. 29.
2. Die Herrlichkeit der Kinder Gottes jetzt und bei seiner Erscheinung 3, 2. 3.
3. Die Gerechtigkeit dieser Kinder Gottes 3, 4—7.
4. Im Unterschied von den Kindern des Teufels 3, 8—12.
5. Der Haß der Welt entzündet sich an dieser Gerechtigkeit 3, 13.
6. Die Liebe, eine Forderung dieser Gerechtigkeit 3, 14—18.
7. Die Zuversicht, wenn gegenüber dieser Forderung unser Herz uns verdammt 3, 19. 20.
8. Rückgang auf das *μένειν ἐν αὐτῷ* 3, 21 bis 24.

III.

Die Gemeinschaft wird erkannt aus dem Geiste, den er uns gegeben.

3, 24b—4, 21.

1. Unterscheidung der Geister (4, 1)
2. mit Beziehung auf die Irrlehrer 4, 2. 3.
3. Sie werden erkannt als *ἐκ τοῦ κόσμου* 4, 4—5.
4. Die Christen *ἐκ τοῦ θεοῦ* 4, 6.
5. Darum kommt ihnen zu die Liebe, welche *ἐκ τοῦ θεοῦ*, der selbst Liebe ist 4, 8—10.
6. Rückgang auf das *μένειν ἐν αὐτῷ* als erkannt durch den Geist und bewahrt durch das den Irrlehrern entgegenstehende Bekenntnis zu Jesu 4, 11—16.
7. Das Bleiben in ihm, als das Bleiben in der Liebe, schließt die Furcht aus 4, 17. 18.
8. Die Bruderliebe als Konsequenz solcher Gottesliebe 4, 19—21.

IV.

Die Gemeinschaft zurückgeführt auf ihren letzten Grund: Glaube an Jesum als den Christ.

5, 1—17.

1. Dieser Glaube in seiner ethischen Wirkung 5, 1—5.
2. Dieser Glaube in seiner Relation zu dem Zeugnis Gottes 5, 6—9.
3. Dieser Glaube als Vermittler der *ζωή* 5, 10—12.
4. Das zuversichtliche Gebet als Wirkung dieses Glaubens 5, 13—15.
5. Apostolische Weisung hinsichtlich der Fürbitte 5, 16. 17.

C.

### Schluß.

Warnung vor Abfall unter Berufung auf den Erkenntnisstand der Leser.

Sein in dem *ἀληθινός* gegenüber den *εἴδωλα* 5, 18—21.

# Der zweite und dritte Brief des Apostels Johannes.

## Einleitung.

§ 1.

### Der Inhalt der Briefe.

1. Der zweite Brief gibt nach der Aufschrift und dem Gruß (1—3) des Apostels Freude über den Wandel in evangelischer Wahrheit zu erkennen, den er an Kindern der *κυρία* kennen gelernt hat (4), und mahnt an das Gebot der Bruderliebe (5. 6), nicht ohne vor der Lehre der Irrlehrer, welche Jesu Christi Kommen im Fleische nicht bekennen (V. 7—9), und vor der Gemeinschaft mit ihnen alles Ernstes zu warnen (10. 11). In Unlust am Schreiben und in Hoffnung auf mündlichen Verkehr schließt er mit Grüßen von der Schwester Kindern (12. 13).

2. Der dritte Brief, an Cajus gerichtet (1), drückt nach Wohlergehen wünschendem Gruß des Apostels Freude über den Wandel desselben in Wahrheit aus (2—4), rühmt dann dessen Gastfreundlichkeit gegen missionierende Brüder (5—8), beklagt des ehrsüchtigen Diotrephes Auftreten gegen diese trotz des Apostels Empfehlungsschreiben und der Bereitwilligkeit in der Gemeinde mit der Ankündigung, dagegen noch persönlich aufzutreten (9. 10), warnt vor diesem Beispiel und empfiehlt den Demetrius, wahrscheinlich den Überbringer des Briefs (11. 12). In Unlust am Schreiben und in Hoffnung auf baldiges Hinkommen schließt er mit Grüßen vom Apostel und Freunden und an Freunde (13—15).

§ 2.

### Der Charakter der Briefe.

1. Diese zwei kleinen Schreiben, außer welchen 3 Joh. 9 ein verloren gegangenes ähnliches erwähnt wird, sind zwei lehrreiche Denkmale der Art, wie der Apostel mit einzelnen Personen verkehrt. Mit Recht macht Ewald bemerklich, daß in diesen Handschreiben der reiche Fluß und Schmelz der Worte, womit Paulus einst ähnlich an den Philemon schrieb, fehlt, aber eine höhere Sicherheit und bei aller Milde und Freundlichkeit eine Kürze und ein Ernst unverkennbar ist, welche auf einen Apostel hinweisen, der wenig Lust hat, viel zu schreiben, da er viel lieber mündlich verkehre und verkündige.

2. Während der zweite Brief neben der lebhaften Freude an dem Wandel der Seinen in der Wahrheit die zarteste Sorge für dieselben den Irrlehrern gegenüber in gewaltiger Energie kund gibt und vor vertrautem Verkehr mit diesen auf das entschiedenste warnt, weist der dritte Brief, neben derselben Freude, auf die unterstützende Teilnahme an missionierenden Brüdern als unverletzbare Pflicht der Einzelnen und der Gemeinde hin, tadelt, droht und bittet mit großer Kraft.

3. Beide Briefe sind sich außerordentlich gleich; der Anfang 2 Joh. 1 ist ganz wie 3 Joh. 1 (*ὁ πρεσβύτερος — ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ*); 2 Joh. 4 und 3 Joh. 3 (*ἐχάρην λίαν*); insbesondere der Schluß 2 Joh. 12 (*πολλὰ ἔχων — οὐκ ἐβουλήθην διὰ χάρτου καὶ μέλανος — ἀλλὰ ἐλπίζω — στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι*) und 3 Joh. 13. 14 (*πολλὰ εἶχον — οὐ θέλω διὰ μέλανος καὶ καλάμου — ἐλπίζω δὲ — στόμα πρὸς στόμα λαλήσομεν*). — Diese Briefe, welche wie Zwillingsgeschwister sich ähnlich sehen (Düsterdieck nach Hieronymus ep. 85),

weisen auf einen und denselben Verfasser. So sagen, die sie dem Apostel Johannes zuschreiben, so Ebrard, der den Presbyter Johannes als Verfasser derselben angibt, so Baur, der sie für Schriften montanistischen Ursprungs hält.

§ 3.

**Veranlassung und Zweck der Briefe.**

1. Bei aller Gleichheit in Anlage und Form sind sie den Gegenständen und der Tendenz nach sehr verschieden. — Durch die Bekanntschaft mit einigen Kindern der *κυρία*, welche wackere Christen waren, fühlt der Verfasser des zweiten Briefs sich veranlaßt, der Mutter, die ihm, wie Düsterdieck wohl mit Recht vermutet, schon länger bekannt und lieb war, seine Freude auszudrücken und neben väterlicher Teilnahme und Ermunterung insbesondere eine Warnung vor Irrlehrern und der Gemeinschaft mit denselben, die ja gerade einem christlichen Weib gefährlich werden konnten, in der Absicht auszusprechen, daß ihre Freude nicht gestört, sondern vollendet werde (V. 12); die Ankündigung seines Besuchs scheint nicht zu dem eigentlichen Zweck des Briefs zu gehören (Düsterdieck). — Durch missionierende Brüder hat der Verfasser des dritten Briefs gehört, daß in der Gemeinde, in der Cajus lebt, durch den ehr- und herrschsüchtigen Diotrephes, der auch den Verfasser des Briefs schmähte, welcher sich für sie verwendet hatte, dieselben keine bleibende Aufnahme gefunden hatten, sondern trotz der Gastfreundschaft des Cajus und einiger ihm gleichgesinnter Glieder der Gemeinde weiter ziehen mußten. Deshalb wird das Kommen des Schreibers in Kürze angekündigt, um diese Spaltung und Unordnung zu beseitigen und den Cajus zur unerschrockenen Fürsorge für die Brüder zu ermuntern.

2. Diesen einfachen unzweideutigen Verhältnissen gegenüber gestaltet der Meister der Tübinger Schule, Baur, die Sachlage in wunderlicher Weise, in ungeheuerlicher Willkür. Auf Grund der § 5 angeführten Stelle aus Clemens Alex. behauptet Baur, *ἐκλεκτή* sei die Kirche, welche ja heilig ist, wie ja bei den Montanisten die ecclesia als sponsa Christi vera, pudica, sancta sei; die allegorische Bezeichnung Babylonia weise auf Rom, wie 1 Petr. 5, 13; da sei man hinsichtlich des Montanismus geteilter Ansicht gewesen. Der eine Teil, den Diotrephes an der Spitze, habe der Gemeinde, welcher der Briefsteller angehörte, die kirchliche Gemeinschaft verweigert, der andere Teil aber sei mit dieser Gemeinde einverstanden gewesen. Dieser zweite Brief sei nun an den montanistisch gesinnten Teil der römischen Gemeinde geschrieben, Diotrephes sei kein Name, sondern symbolische Bezeichnung des römischen Bischofs, und zwar nicht des Viktor (um 190), wie Schwegler (Montanism. S. 284) angenommen, da schon Irenäus und Clemens Alex. beide Briefe kennen, sondern etwa des Anicet (um 160), oder des Soter, oder des Eleutheros (bis etwa 190). Man müsse die Parteileidenschaft des Briefschreibers beachten, in welcher er die Anhänger des Diotrephes geradezu als Heiden bezeichne (3 Joh. 7). Der zweite sei an die Gemeinde, der Cajus angehörte, gerichtet und der 3 Joh. 9 erwähnte Brief, der dritte, sei an Cajus geschrieben. — Das basiert Baur auf Clemens Alex. Ausspruch, in dem der zweite Brief als Schreiben des Apostels Johannes bezeichnet ist, und *Διοτρέφης*, ein vom Zeus Genährter, Auferzogener, soll symbolische Bezeichnung eines orthodoxen Bischofs in Rom sein! Ein Montanist soll diese Briefe, die nichts Montanistisches enthalten und die der Montanist Tertullian gar nicht erwähnt, geschrieben haben! — Hilgenfeld sieht den zweiten Brief als „Exkommunikationsschreiben", durch das „ein offizielles apostolisches Verwerfungsurteil" gegen die Gemeinschaft mit den gnostischen Irrlehrern ausgesprochen werden sollte, und den dritten Brief als eine in der johanneischen Kirche entstandene *ἐπιστολὴ συστατική* mit dem Zweck an, jener Kirche das Recht zur Ausstellung solcher Empfehlungsschreiben, welches die strengen Judenchristen nur ihrem gefeierten Jakobus zugestehen wollten, zu vindizieren, da der Verfasser „die Nützlichkeit eines solchen geregelten Paßwesens" bei den gnostischen Stürmen erkannt hatte. Vergl. Huther, 4. Aufl. S. 280 ff.

§ 4.

**Die Empfänger der Briefe.**

Über die κυρία siehe zu 2 Joh. 1 und über Cajus zu 3 Joh. 1. — Merkwürdig ist Ewalds Ansicht, nach welcher beide Schreiben in eine Gemeinde kommen, und zwar der zweite Brief an die erwählte Herrliche, an die Gemeinde; weil aber zu fürchten war, daß Diotrephes, der Älteste, in dessen Hand dieses Schreiben kommen mußte, es nicht würde öffentlich vorlesen lassen in der Gemeinde, ist deshalb der dritte Brief an einen andern wohlgesinnten Ältesten, Cajus, in derselben Gemeinde gerichtet worden. Wie schwach diese Ansicht auf 3 Joh. 9 gegründet ist, ist klar und gibt die Auslegung. Wegen der schweren Not der Zeit habe Johannes den Namen der Gemeinde weggelassen; sie müsse eine nicht unbedeutende gewesen sein, da drei Älteste, Diotrephes, Cajus, Demetrius, in ihr erwähnt würden. Lauter Vermutung!

§ 5.

**Der Verfasser der Briefe.**

1. Die Geschichte gibt auf die Frage nach dem Verfasser Folgendes zur Antwort. Das älteste Zeugnis für unsere Briefe ist der Kanon des Neuen Test. von Muratori, der, wie in der Einleitung zum ersten Brief § 3, 1 S. 5 mitgeteilt ist, bis um 160 n. Chr. abgefaßt, den ersten und zweiten Brief erwähnt. Aus der dort angeführten trefflichen Wieselerschen Abhandlung wird nur noch eine Bemerkung über die paulinischen Briefe an den Philemon, Titus und Timotheus nachzuholen sein. Im Kanon heißt's: Verum ad Philemonem una, et ad Titum una, et ad Timotheum duae pro affectu et dilectione, in honorem tamen ecclesiae catholicae, in ordinatione ecclesiasticae disciplinae sanctificatae sunt. „Der Brief an den Philemon schloß sich wohl deshalb zunächst den Briefen an die Gemeinden an, weil er wenigstens außer an Philemon auch an Appia und Archippos und an die Gemeinde in Philemons Hause (V. 2) adressiert und der apostolische Gruß und Segen (V. 3. 25) auch auf diese bezogen war. Er bildete also gleichsam einen Übergang zu den Briefen an die bloßen Individuen Titus und Timotheus. Aber das ist besonders wichtig für die Geschichte des Kanons, daß in der christlichen Kirche wirklich ein solcher Unterschied zwischen Privatbriefen und Briefen an ganze Gemeinden gemacht wurde und unser Verfasser von den Worten pro affectu et dilectione an es noch besonders glaubte rechtfertigen zu müssen, warum die Briefe an Titus und Timotheus dennoch in den kirchlichen Kanon rezipiert seien" (Wieseler a. a. O.). Deshalb kann es weder wunderlich erscheinen, noch einem Zweifel unterworfen sein, daß, während der zweite Brief wegen seiner mehr lehrhaften Natur, und weil man unter κυρία eine Gemeinde, nicht eine einzelne Person verstand, mit dem ersten im Kanon aufgenommen wurde, man dem dritten an eine unbekannte Person gerichteten Briefe ohne den Gehalt der paulinischen Pastoralbriefe keine Stelle im Kanon gab; damit ist ihm natürlich nicht seine johanneische Herkunft abgesprochen, aber doch ist er so unter die Antilegomenen gekommen. Der Zusatz: ut sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta — gehört nicht zu dem Vorigen, wo von des Johannes Briefen die Rede ist, sondern zu dem Folgenden: apocalypsis etiam Johannis. Diese wird daher als nicht vom Johannes, sondern von dessen Freunden geschrieben bezeichnet, nicht aber ist solches von den Briefen gesagt, wie manche um der falschen Verbindung mit dem Voranstehenden willen behaupten möchten (s. Wieseler l. l. S. 846 f.). Danach ist Düsterdiecks Gebrauch des muratorischen Kanons (II, S. 464 f.) und auch Huther in dieser Beziehung (4. Aufl. S. 276 f.) zu berichtigen. — Nun sagt Clemens Alex., Nachfolger des Pantänus, 191—202 Vorsteher der Katechetenschule in Alexandrien, † 220: Secunda Johannis epistola, quae ad virgines scripta est, simplicissima est; scripta vero est ad quandam Babyloniam Electam nomine, (in den bei Potter gesammelten Fragmenten der adumbrationes vol. II. p. 1011). Und sind die adumbrationes ein und dasselbe mit den ὑποτυπώσεις, welche nach Eusebius h. e. VI, 14 sämtliche katholische Briefe umfaßt haben sollen, so bezeugt Clemens auch den dritten Brief. Origenes, der in der achten Homilie über

Josua sagt: addit et Joannes tuba canere per epistolas suas, kennt mehrere Briefe; doch sagt er nach Eusebius h. e. 6, 25: οὐ πάντες φασὶ γνησίους εἶναι ταύτας. — Dionysius Alex., des Origenes Schüler und Nachfolger 233, seit 248 Bischof, benutzt zur Schilderung johanneischer Schreibweise auch den zweiten und dritten Brief, stößt sich also nicht an der Aufschrift ὁ πρεσβύτερος, und bezeichnet, indem er den zweiten und dritten Brief φερομένη Ἰωάννου nennt, diese als von der Tradition für johanneische allgemein gehaltene. — Irenäus, des Polykarpus und Papias Schüler, 202 gestorben, zitiert 2 Joh. 7 zwar aus Versehen, wie Düsterdieck S. 464 sagt, infolge eines Gedächtnisfehlers als Bestandteil des ersten Briefs (adv. haer. 3, 18), aber doch als aus Johannis Briefe; richtig zitiert er auch 2 Joh. 11 (adv. haeres. 1, 13) ausdrücklich als aus Johannis (ὁ τοῦ κυρίου μαθητής) Briefe. — Daß diese zwei Privatbriefe nicht gleich in den ersten Zeiten übersetzt wurden, also in der Peschito, welche nur drei katholische Briefe (Jakobi, 1 Petri, 1 Johannes) enthält, sich nicht fanden, obwohl der Syrer Ephräm beide Briefe kennt, auch seltener Zitate aus ihnen vorkommen, so daß Tertullian und Cyprian sie nicht erwähnten, ist natürlich. Doch teilt Cyprian (de haer. bapt. in Opp. ed. Oberthür II, p. 120) mit, daß der Bischof Aurelius auf einer Synode zu Karthago in Beziehung auf die Ketzertaufe sich auf 2 Joh. 10 mit den Worten beruft: Johannes in epistola sua posuit dicens. Deshalb rechnete Eusebius (h. e. 3, 25) beide Briefe zu den Antilegomenen erster Klasse. Die antiochenische Schule versagte ihnen die Anerkennung; aber ihre Kanonizität stellte sich fest, obwohl der apostolische Ursprung zweifelhaft wurde. Hieronymus (de vir. illustr. cap. 9): Scripsit autem Johannes et unam epistolam — quae ab universis ecclesiasticis et eruditis viris probatur; reliquae autem duae, quarum principium „Senior", Johannis Presbyteri asseruntur. Doch nennt er (c. 18) diese Ansicht opinio, quam a plerisque retulimus traditam, und Oekumenius und Beda weisen diese Ansicht bestimmt zurück. — Nachdem im Mittelalter die Briefe ohne allen Zweifel für johanneisch gehalten waren, hielt zuerst Erasmus den Presbyter Johannes für den Verfasser derselben; ihm folgte Grotius, J. D. Beck (observ. crit. exeget. specim. Lips. 1798 p. XI. not. 27.), Fritzsche (Bemerkungen über die Briefe Joh. in Henke's Museum, Band 3, St. 1, S. 159 ff.), Ammon (Leben Jesu I., S. 45 f.) und insbesondere Ebrard. Fast sämtliche neuere Ausleger (Lücke, de Wette, Brückner, Düsterdieck, Huther) nahmen sie als johanneische Briefe an. Die Tübinger Schule spricht sie dem Apostel ab und hält sie nach des Meisters Meinung für Schriften montanistischen Ursprungs; Hilgenfeld verlegt sie wenigstens in die nachapostolische Zeit (vergl. § 3).

2. Das Resultat der Durchforschung der ältesten Dokumente über den Verfasser dieser zwei Briefe, welches dieselben als Schriften des Apostels Johannes anzusehen nötigt, wird von ihnen selbst bestätigt. — Zuerst ist die Bezeichnung ὁ πρεσβύτερος zu beachten. Hier verbirgt sich der Verfasser für alle andern, als für die, denen er schrieb; diese werden schon gewußt haben, wer der Presbyter sei. Auf Anonymität konnte der Verfasser es ja nicht abgesehen haben, da er an Privatpersonen in klarster, bestimmtester Weise schreibt und sein Kommen meldet. Der Ausdruck bezeichnet eine höhere Stellung und zwar so ohne nähere Markierung in freundlicher zugeneigter Gesinnung. Das ist ganz des Johannes Art, wie bei dem ersten Brief, so bei dem Evangelium; er bezeichnet sich stets so, daß nur, die's angeht, ihn dabei erkennen. Beda und Oekumenius wollen nicht entscheiden, ob der Apostel seines Alters oder seines Amtes wegen so sich nenne. Hätte er's um des Alters willen gethan, so hätte er ὁ πρεσβύτης, ὁ γέρων sagen müssen; deshalb irren Piscator, Er. Schmidt, Wolf, Carpzov, Sander u. a. An das Amt denken dabei N. de Lyra, Barth. Petrus (= episcopus, totius Asiae primas), a Lapide, Beza, Lücke, Huther, Düsterdieck u. a. Vergl. 1 Petr. 5, 1: συμπρεσβύτερος, und Eusebius 3, 39, wo die Apostel πρεσβύτεροι genannt werden. Johannes hätte sich ὁ ἀπόστολος, ὁ ἐπίσκοπος nennen können; so aber temperiert er seine bevorzugte Stellung. Ewald nimmt an, daß er auch um

der Not der Zeit willen seinen Namen nicht beigefügt habe, wie er auch den Namen der Gemeinde, der er den zweiten Brief geschrieben, aus solcher Rücksicht weggelassen habe (s. § 4). Nach Düsterdieck hat diese Bezeichnung vom Amt noch eine Beziehung aufs Alter in sich, das die jüngeren Jahre voraussetzte, in denen er mit dem Herrn selbst verkehrt hatte; so auch Aretius, Guericke (Gesamtgesch. des N. T. 1854, S. 485 f.), Benson u. a. — Daraus daß Papias bei Eusebius h. e. III. 39 die Apostel Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jakobus, Johannes, Matthäus unter den Namen von Presbytern begrüßt, kann man doch nicht mit Ebrard die Existenz eines Presbyters Johannes im Unterschied von dem Apostel Johannes folgern, zumal auch Irenäus (bei Eus. V, 20) seinen Lehrer Polykarp *ὁ μακάριος καὶ ἀποστολικὸς πρεσβύτερος* nennt. Wäre der Verfasser ein vom Apostel zu unterscheidender Presbyter Johannes, so durfte der Name nicht fehlen, wie Lücke, Düsterdieck und Huther mit Recht betonen; denn das ist nicht zu erweisen, daß dieser gerade *κατ' ἐξοχήν* so wäre bezeichnet worden, zumal die Schreibweise der Briefe auf den Apostel weise. — Zweitens: das Gepräge johanneischer Schreib- und Denkweise. Man vergleiche nur: 2 Joh. 1: *ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν*, 2: *μένειν ἐν*, 3: *ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ*, 4: *περιπατεῖν ἐν*, 5: *ἐντολὴν — καινήν, ἣν εἴχομεν ἀπ' ἀρχῆς* (1 Joh. 2, 7), 6: *αὕτη — ἵνα* (1 Joh. 3, 11. 23; 5, 3), *καθὼς ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς*, 7: *πλάνοι ἐξῆλθον* (1 Joh. 2, 18 f.), *οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί* (1 Joh. 4, 1. 2), *ὁ ἀντίχριστος*, 9: *μένων ἐν τῇ διδαχῇ, θεὸν οὐκ ἔχει* (1 Joh. 2, 23), *καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει*, 12: *ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ᾖ πεπληρωμένη* (1 Joh. 1, 4), 3 Joh. 1: *ἐν ἀληθείᾳ*, 3 und 4: *ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς*, 11: *ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, οὐχ ἑώρακεν τὸν θεόν* (1 Joh. 3, 6. 10; 4, 8). Die Verbindung von Satz und Gegensatz, ohne bloße Antithese, den Gedanken weiterführend, findet sich 2 Joh. 9; 3 Joh. 11. Wie frei ist das Thema von 2 Joh. 3: *ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ*, dann V. 4—11 durchgeführt! Fühlt man dann bei dem *ἐρχόμενον ἐν σαρκί* (2 Joh. 7), dem Perfekt (1 Joh. 4, 2) und dem Aorist (1 Joh. 5, 6) gegenüber nicht die Selbständigkeit des Verfassers und dessen freie, leichte Bewegung? Dieselbe Selbständigkeit ist bei dem den Pastoralbriefen des Paulus genau entsprechenden Gruße in dem vorangestellten *ἔσται μεθ' ὑμῶν* (2 Joh. 3), wie dem nachfolgenden *παρά*, wofür Paulus *ἀπό* hat (1 Tim. 1, 2; 2 Tim. 1, 2; Tit. 1, 4; Phil. 3), und dem fehlenden, bei Paulus beigefügten *ἡμῶν*, zu erkennen. Dazu, wie in Bezug auf die angeblich an Lieblosigkeit grenzende Strenge 2 Joh. 10, vergleiche die Erklärung. — Dem gegenüber kann man weder mit de Wette auf *εἴ τις* (2 Joh. 10) statt *ἐάν τις, διδαχὴν φέρειν* (ibid.), *περιπατεῖν κατά* (V. 6), *κοινωνεῖν* (V. 11), *μειζότερος* (3 Joh. 4), *τὸ κακόν, τὸ ἀγαθόν* (V. 11) hinweisen, als beweise dies gegen den johanneischen Ursprung der Briefe; noch mit Chr. Fr. Fritzsche *ὑγιαίνειν, εὐοδοῦσθαι* (3 Joh. 2), *προπέμπειν ἀξίως τοῦ θεοῦ* (V. 6), *φιλοπρωτεύειν* (V. 9), *φλυαρεῖν* (V. 10) in derselben Absicht als paulinisch bezeichnen, zumal die 3 Joh. 6. 9 und 10 vorkommenden Ausdrücke auch bei Paulus sich nicht finden. Es ist überhaupt bedenklich, aus einzelnen Worten solches beweisen zu wollen, hier zumal, da im dritten Briefe Sachen zur Sprache kommen, die ganz besondere sind und mit den sonst im ersten Brief behandelten Verhältnissen und Objekten nicht die entfernteste Ähnlichkeit haben; da müssen doch wohl auch andere Ausdrücke vorkommen. — Auch Ebrards Versuch, der vom dritten Briefe, als am wenigsten ähnlich dem ersten Briefe, ausgeht, um nachzuweisen, daß derselbe und der ihm eng verwandte zweite Brief nicht vom Apostel Johannes, sondern von dem Presbyter Johannes geschrieben sei, ist nicht geglückt. Er findet in den verwandten Stellen Anspielungen, geflissentliche Reminiszenzen, ja geradezu Zitate, und erkennt die Selbständigkeit des Verfassers weder in den oben bezeichneten Stellen, noch in der „auffallenden Erscheinung", daß er 2 Joh. 10: *εἴ τις* statt *ἐάν τις* schreibt, und „3 Joh. 11 johanneische Gedankenwendung in einer ganz unjohanneischen Ausdrucksweise widergibt." Dem zweiten Briefe muß auch Ebrard seine Ähnlichkeit mit dem ersten Briefe bei gleichem Lehrgehalt und gleicher Lehrform lassen. — Damit wird den

beiden Briefen der apostolische, johanneische Ursprung nicht abgesprochen werden können. Beide haben einen Verfasser, und zwar einen selbständigen Mann, und der zweite Brief nötigt, auf den Verfasser des ersten Briefs zurückzugehen, was der dritte Brief mindestens nicht hindert.

§ 6.

**Abfassungszeit der Briefe.**

Das Eine ist klar: Beide Briefe sind gleichzeitig geschrieben. Aus der Verwandtschaft des zweiten Briefs mit dem ersten ist nicht zu entnehmen, daß jener nach diesem geschrieben sei, wie Ebrard will, da nur die Identität der Verfasser, nicht aber Gebrauch des ersten im zweiten Briefe feststeht. Ebenso kann nichts aus der Nichterwähnung des ersten Briefs (S. G. Lange), aus dem kräftigeren Geist des zweiten Briefs (Eichhorn), aus dem jugendlichen Feuer in dem „rigoristischen" Ausspruche 2 Joh. 10. 11 (Knauer) geschlossen werden. — Wahrscheinlich ist aber, daß sie um dieselbe Zeit wie der erste, werden geschrieben sein, da die Verhältnisse wohl dieselben in allen drei Briefen sein möchten.

§ 7.

**Abfassungsort der Briefe.**

Zu vermuten ist, daß sie von Ephesus aus vor einer Inspektionsreise geschrieben sind (Eusebius h. e. 3, 23, Lücke, Huther, Düsterdieck).

§ 8.

**Die Litteratur.**

Vergl. Einleitung zum ersten Briefe § 10 S. 14 f.

Außerdem: J. Sommelius: Isagoge in 2. et 3. Joh. ep., Land. 1798. — J. Rambonnet: De sec. ep. Johannea, Traj. 1818. C. Klug, de authentia ep. secundae Joannis. Tub. 1823. — P. L. Gachon, Authenticité de la seconde et de la troisième ép. de Jean. Mont. 1851. — J. C. M. Laurent, Wer war die Kyria im 2. Brief Johannis (Z.-Schr. f. luth. Theol. 1865). — W. C. Coenen, Über Verf. und Empfänger des zweiten und dritten Br. Johannes (Hilgenfelds Z.-Schr. 1872). — C. A. Heumann: Kommentar über den dritten Brief des Johannes, Helmstädt 1778.

# Der zweite Brief des Apostels Johannes.

(*Ἰωάννου* [B. — *ἀνου*] *β* in B. cod. Sinait. In andern ist *ἐπιστολή*, in noch andern dazu *καθολική*, zu *Ἰωάννου* ist *τοῦ ἐπὶ στήθους*, L. hat: *τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου*.)

## 1. Die Überschrift.

V. 1—3.

Der Älteste der auserwählten Herrin und ihren Kindern, welche ich liebe in Wahr- 1
heit, und[1]) nicht ich allein, sondern auch alle, die die Wahrheit erkannt haben, *wegen 2
der Wahrheit, welche in uns bleibt[2]) und mit uns sein wird in Ewigkeit. *Es wird mit 3
euch sein[3]) Gnade, Barmherzigkeit, Friede von Gott dem Vater und von[4]) Jesu Christo, dem Sohne des Vaters, in Wahrheit und Liebe.

[1]) V. 1: *καὶ οὐκ ἐγώ* hat Cod. Sinait. B. K. P. Dafür hat A. *οὐκ ἐγὼ δέ*, L. *καὶ οὐκ ἐγὼ δέ*.
[2]) V. 2: *μένουσαν* bei Cod. Sinait. B. K. L. P. — A. hat *ἐνοικοῦσαν*, offenbares Interpretament.
[3]) V. 3: *Ἔσται μεθ' ὑμῶν* bei K.; fehlt bei A. — gewiß aus Versehen, veranlaßt durch den Schluß von V. 2. — Bei Cod. Sinait. B. L. P. steht *ἡμῶν*, ebenso veranlaßt durch V. 2.
[4]) V. 3: Vor *Ἰησοῦ* findet sich bei Cod. Sinait. K. L. P. *κυρίου*, dieser Zusatz, wie die Vertauschung der Präposition *παρά* mit *ἀπό* sind wahrscheinlich Übertragungen aus den Anfängen paulinischer Briefe.

### Exegetische Erläuterungen.

1. Die eigentliche Adresse. V. 1a. **Der Älteste,** ὁ πρεσβύτερος, markiert um des Artikels willen eine Person; ohne Artikel würde das Amt hervorgehoben. Daß Johannes der Apostel zu verstehen ist, hat die Einleitung § 5 zu erweisen gesucht. So nennt auch Petrus sich συμπρεσβύτερος (1 Petr. 5, 1), da er die Presbytern ermahnt. — **Der auserwählten Herrin,** ἐκλεκτῇ κυρίᾳ, hat allerlei Erklärungen erfahren. Sprachlich ist es, wie 1 Petr. 1, 1: ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις, auserwählten Fremdlingen; es würde also κυρίᾳ nicht als ein Name zu nehmen sein, weil es sonst, wie V. 13 und 3 Joh. 1: Γαΐῳ τῷ ἀγαπητῷ, heißen müßte: κυρίᾳ τῇ ἐκλεκτῇ. Vergl. Philem. 1. 2; Röm. 16, 5. 8. 9. 10. 12. 13. u. a. Was hilft's da, daß κυρία als weiblicher Eigenname vorkommt, wie Gruteri inscript. p. 1127 N. XI. zu erkennen ist? und schon Athanasius, dann Benson, Heumann, Bengel, Krigel (de κυρίᾳ Joannis, Lips. 1758), S. G. Lange, Carpzov, Paulus, de Wette, Brückner, Lücke, Düsterdieck u. a. dies behaupten? Vergl. Laurent: Neutestam. Studien, S. 137. Düsterdieck erkennt mit Lücke eine gewisse Unregelmäßigkeit und Inkonsequenz an, welche nicht sowohl aus der Voranstellung des Adjektivs zu erklären ist, sondern darin besteht, so lange κυρίᾳ als nomen proprium erklärt wird. Noch weniger aber läßt sich ἐκλεκτῇ als Eigenname fassen, wie de Lyra, Capellus, Wetstein, Grotius u. a. wollen. Die Schwester wird ja auch ἐκλεκτῇ genannt V. 13. — Wie aber ist die auserwählte Herrin zu verstehen? Der Kontext nötigt, an eine einzelne Person zu denken: Dem ἐγώ des Schreibers steht das σύ der Empfängerin gegenüber (1. 4 f.); sie wird als Mutter mit ihren Kindern zusammengenommen (3. 6. 8. 10. 12); ihre Schwester und deren Kinder grüßen sie (13). Epiktet (Euchir. cap. 40) bemerkt: αἱ γυναῖκες εὐθὺς ἀπὸ τεσσαρεσκαιδεκα ἐτῶν ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν κυρίαι καλοῦνται. Gerad im Hinblick auf diese Stelle hat Huther nicht Recht zu behaupten, solche Anrede entspreche nicht dem deutschen Frau, sondern dem deutschen Herrin; denn Frau ist das Femininum von fro, der Herr (Frondienst, Fronfeste, Fronleichnam), und Frau = Herrin (s. Jütting, Bibl. Wörterbuch 1864; s. v. Frauenzimmer S. 61 und s. v. Fronvogt S. 65); er braucht κυρία auch nicht nur eine höfliche Anrede zu nennen, noch Düsterdieck darin nur einen für die weltliche Höflichkeit geeigneten Titel zu erkennen. Es kann ebenso gut als stehende Bezeichnung einer geachteten Frau gefaßt werden, und es ist weder eines Christen, noch eines Apostels an sich unwürdig, ein Gemeindeglied, herrschender Sitte gemäß, Frau (= κυρία) zu nennen, wie's auch Luther, Piscator, Beza, Heidegger, Rittmeier (de electa domina, Helmstädt 1706), Wolf, Bmg.-Cruf., Sander u. a. gemeint haben, a Lapide berichtet, sie solle Drusia oder Drusiana geheißen haben; Carpzov vermutet, es sei an Martha, des Lazarus Schwester, zu denken; Knauer (Stud. und Krit. 1833, S. 452—458) versteht Maria, die Mutter des Herrn — alles ohne irgend haltbaren Grund! Freilich wird der Name des Empfängers oder der Empfängerin in der Aufschrift schmerzlich vermißt, so daß man fast κυρία als Eigennamen annehmen möchte. Doch konnte der Name der Empfängerin fast ebenso gut fehlen, als der des Schreibers: der Bote kann diesen Mangel ersetzen und wird ihn ersetzt haben. — Daran aber kann durchaus kein Anstoß genommen werden, daß dieses „Handbillet" (Augusti) unter die katholischen Briefe gekommen sei. Ebenso gut wie der dritte Johannisbrief an den Gaius; des Kanons unwürdig ist er so wenig, als der paulinische Brief an den Philemon; die einzelne Person, auch eine Frau hat ihre Geltung und Bedeutung; ich will nur an Priscilla erinnern (Apostg. 18, 2 f.; 26 f.; Röm. 16, 3 f.). Weit bedenklicher ist es, unter der κυρία die christliche Kirche oder eine christliche Gemeinde zu verstehen; jenes empfiehlt Hieronymus, dieses Scholiast I; ihnen folgen Calov, Hofmann (Weissagung und Erfüllung II, S. 321. Schriftbeweis I, S. 226 f.), Hilgenfeld, Ewald, Huther u. a. Serarius riet auf Korinth, Whiston auf Philadelphia, Whitby auf Jerusalem, die Mutter aller Gemeinden, und Augusti denkt an Jerusalem, weil von dem Herrn selbst gegründet, obwohl solch ein „Handbillet" noch weniger für solche Gemeinde passen dürfte, als für ein Gemeindeglied. Wunderlich meint Hammond, κυρία sei gleich curia, ecclesia, und Michaelis, es sei die am Tage des Herrn sich versammelnde Gemeinde. Grundlos aber und nicht zu erweisen ist die Annahme Bessers u. a., κυρία sei die ἐκκλησία, der 3 Joh. 9 geschrieben ward und der 2. Johannesbrief sei eben der da gemeinte. Hofmann erinnert an die Bezeichnung der Kirche als der νύμφη, und der γυνή in der Apokalypse, an שׁוּלַמִּית und שׁלֹמֹה, und an ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή (1 Petr. 5, 13). Huther,

der allerdings mit Recht gegen Ebrard behauptet, die Kirche, welche dem Herrn gegenüber gehorsame Magd sei, könne wie nach ihrem untergeordneten Verhältnisse zu Christo doch auch nach ihrem übergeordneten Verhältnisse zu den einzelnen Gliedern gedacht und so auch κυρία neben dem κύριος genannt werden, — läßt den Brief an eine bestimmte Gemeinde gerichtet sein und doch zugleich eine encyklische Bedeutung haben, ohne doch mit Hilgenfeld zuzugeben, daß bei der Abfassung der Apostel die ganze rechtgläubige Christenheit im Auge hatte. Das ist in sich widerspruchsvoll. Hätte Huther Recht, dann dürfte in der Aufschrift auch der Name der Gemeinde nicht fehlen. Auch möchte ἐκλεκτή zu κυρία = ἐκκλησία nicht ganz passend sein; ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή ist doch anders und wird neben ὁ Μάρκος und im Unterschiede von ihm kaum die Gemeinde sein (s. Lange zu 1 Petr. 5, 13). Aus Galat. 4, 26: ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν, wird kaum dieses Verhältnis auf eine Einzelgemeinde übergetragen sein und diese κυρία genannt werden können. Demnach dürfte nur die Wahl zwischen der Erklärung von κυρία als nomen proprium oder = Frau übrig bleiben. — **Und ihren Kindern** (τοῖς τέκνοις) ist im eigentlichen Sinne zu nehmen; eine Familie ist immer ein bedeutender Kreis von Menschen! Wird aber unter κυρία eine Gemeinde verstanden, so sind's die Glieder derselben.

2. Die näheren Bestimmungen. V. 1 b. 2. **Welche ich liebe in Wahrheit.** Mit οὓς nach τέκνα wird an die Söhne erinnert, aber nicht, daß die κυρία nur Söhne gehabt habe, sondern daß diese der größere, vorzüglichere Teil gewesen seien; deshalb konnte nicht τοῖς υἱοῖς geschrieben werden, wie Huther will, der, wenn sich's um eine Gemeinde handelt, auf Galat. 4, 19 (τεκνία μου — οὓς), Matth. 28, 19 (τὰ ἔθνη — αὐτούς) verweist, Stellen, die eben die gegebene Erklärung rechtfertigen und beweisen, daß die τέκνα nicht bloß Söhne zu sein brauchen (de Wette u. a.); auch geht οὓς nicht auf κυρία und ihre Kinder (Beza, Bengel, Sander). Ἐγώ hebt nachdrucksvoll des Apostels persönliches Verhältnis zu der Hausgemeinde hervor; in dem, was diese zum Gegenstande der Liebe des Apostels und aller Gläubigen macht, liegt der Grund des Briefs und der Wichtigkeit desselben. Das ἐν ἀληθείᾳ neben ἀγαπῶ ist zwar adverbial zu fassen, aber nicht bloß: in Aufrichtigkeit, sondern zugleich Bezeichnung der christlichen Liebe, als der Wahrheit der Liebe (Huther). Bengel: amor non modo verus amor, sed veritate evangelica nititur. Lücke: es ist die echt christliche Liebe gemeint, Ebrard: ich liebe dich mit jener Liebe, welche eine Liebe in Wahrheit ist. Vergl. 1 Joh. 3, 18. u. 19. Es erinnert der Zusatz an die objektive christliche Wahrheit (Düsterdieck). — **Und nicht ich allein, sondern auch alle, die die Wahrheit erkannt haben.** Treffend Bengel: communio sanctorum. Für sich, wie für das ἀγαπᾶν ἐν ἀληθείᾳ setzt er das ἐγνωκέναι τὴν ἀλήθειαν voraus. Der Begriff πάντες ist nicht auf Ephesus und Umgegend, den angenommenen Abfassungsort, zu beschränken (Grotius, de Wette u. a.), nur auf die mit der κυρία und ihren Kindern Bekannten (Lücke). Es entspricht dem Anfangsstadium der Kirche, daß eine hervorragende Christenfamilie im ganzen Kreis des Apostels bekannt war, und es entspricht dem Wesen der Gemeinde der Heiligen, daß auch persönlich noch unbekannte Mitchristen geliebt wurden. Die Beschränkung liegt nicht im Worte, aber in der Situation (Ebrard). Es ist nicht nötig, hier nur an eine Gemeinde zu denken (Huther). — V. 2 hebt nun den Grund dieser Liebe hervor: **Wegen der Wahrheit, welche in uns bleibt.** Unter den ἡμῖν sind die Liebenden und Geliebten zu verstehen (Huther); es ist nicht ganz allgemein zu fassen und die Anwendung auf die V. 1 Bezeichneten als sich von selbst ergebend zu machen (Beda, Düsterdieck u. a.). Hier liegt auch der Grund für die Bestimmung des ἀγαπᾶν ἐν ἀληθείᾳ und der Gläubigen als οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν (V. 1), nicht aber, wie Huther will, in den πλάνοι V. 7. Die gemeinsame Lebenssphäre ist eben ἡ ἀλήθεια und zwar nicht bloß die objektiv zuverlässige, auch die subjektiv fest bewahrte. Um jenes Moment zu markieren, wird hinzugefügt: **und mit uns sein wird in Ewigkeit.** Daß hier nach dem Partizip statt eines weiteren Partizipialsatzes das Verb. finit. folgt, hat seinen Grund darin, daß dieser Gedanke nachdrücklicher hervorgehoben werden soll. Winer, 7. Aufl. S. 537 f. Das Futurum ist nicht als Wunsch (Grotius, Lücke, Ebrard u. a.) zu nehmen, sondern als Aussage der gewissen Zuversicht. Daher auch εἰς τὸν αἰῶνα nicht auf die Lebensdauer der Beteiligten (Benson u. a.). Das μεθ' ἡμῶν markiert die Objektivität der göttlichen Wahrheit zugleich mit der in uns subjektiv gewordenen Wirksamkeit. Vergl. Joh. 14, 16; 1 Joh. 2, 20. 27, insbesondere Matth. 28, 20. Deshalb ist ἐν und μετά nicht unterschiedslos zu nehmen, wie Winer, 7. Aufl. S. 383 f. will, da ἐν die subjektive, μετά zugleich die objektive Seite markiert.

3. Der Gruß. V. 3: **Es wird mit euch**

**sein.** Eigentümlich und Beweis, daß nicht eine Nachahmung eines Pseudepigraphen, der an das Herkömmliche sich gehalten hätte, vorliegt, ist, wie der Zusatz *ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ*, hier das Futurum; bedingt ist's durch das Vorhergehende, an das es anschließt. Es ist nicht = *ἔστω*, sondern votum cum affirmatione (Bengel); die Gewißheit der Erwartung überragt den Wunsch des Grußes. — **Gnade, Barmherzigkeit, Friede.** 1 Tim. 1, 2 und 2 Tim. 1, 2 auch *χάρις, ἔλεος, εἰρήνη*. Die *χάρις* ist die freie Gnade, welche sich unverdienterweise herabläßt in Freundlichkeit, und markiert die Friedensgedanken im Vaterherzen Gottes, die Gesinnung deß, der die Liebe ist (Röm. 3, 24; Eph. 2, 4—10); *ἔλεος* ist die Barmherzigkeit, welche kräftig zugreift, eingreift in das Elend des Menschen (Luk. 10, 30—37), und markiert die Liebesthat; *εἰρήνη* ist die Liebesgabe, die Wirkung der *χάρις* und des *ἔλεος*. Dieses kann am ehesten fehlen, da die *χάρις* des Allmächtigen natürlich nicht ohne Effekt bleiben kann; s. Tit. 1, 4; Röm. 1, 7; 1 Kor. 1, 3; 2 Kor. 1, 2; Gal. 1, 3; Eph. 1, 2; Phil. 1, 2; Kol. 1, 2; 1 Thess. 1, 1; 2 Thess. 1, 2. Doch fehlt Jud. 2 (*ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη πληθυνθείη*) gerade *χάρις*, da diese in dem *ἔλεος* wirksam geworden ist und mittelst des *ἔλεος* die *εἰρήνη* schafft. Doch ist die Ordnung fest. Sehr gut Bengel: gratia tollit culpam, misericordia miseriam, pax dicit permansionem in gratia et misericordia. — **Von Gott dem Vater und von Jesu Christo, dem Sohne des Vaters.** Der Gebrauch von *παρά* statt des gewöhnlichen *ἀπό* bei Paulus weist auf Selbständigkeit des Verfassers; ebenso, daß nach *πατρός* das Pronomen *ἡμῶν* fehlt. Auf diese Weise ist Gott in diesem Kontext zunächst als Vater Jesu Christi zu fassen, zumal hierzu *τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρός* gefügt und die Sohnschaft besonders hervorgehoben, auch die Präposition *παρά* wiederholt wird, welche das göttliche Wesen, die göttliche Art des Angewünschten markiert, während *ἀπό* nur deren Herkunft von Gott bezeichnet; *παρά* notiert sie als Gottes Gaben, *ἀπό* als Gottes Gaben. Vergl. Winer, 7. Aufl. 342 f. Zu beachten ist auch hier die Selbständigkeit des Sohnes neben dem Vater, welche auf die Gleichheit beider hinweist. — **In Wahrheit und Liebe.** Ebenfalls ein eigentümlicher Zusatz; er gehört zu *ἔσται μεθ' ὑμῶν*, und markiert mit *ἐν* die beiden Lebenselemente (Huther) der Gläubigen, in denen sich die göttlichen Erweisungen der Gnade, Barmherzigkeit und des Friedens zu bethätigen haben (Düsterdieck); diese Worte enthalten zugleich eine Hinweisung auf den Inhalt des Briefs (Bengel, Ebrard). Verkehrt ist's deshalb, *ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ* mit *τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρός* zu verbinden, als sei's: filio verissimo et dilectissimo (Barth. Petrus), oder zu erklären: ut perseveretis vel ut crescatis (a Lapide), oder mit Grotius: per cognitionem veri et dilectionem mutuam, nam per haec in nos dei beneficia provocamus, conservamus, augemus; *ἐν* ist ja nicht = per und unser Verhalten nicht Grund der *χάρις* etc. (Huther.)

### Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Gott ist zunächst Vater Jesu Christi und Christus Sohn Gottes, und erst in Christo ist Er unser Vater und wir Seine Kinder.

2. Neben des Vaters Persönlichkeit ist des Sohnes Persönlichkeit Grundanschauung.

3. In Gottes Gnade ist der Grund unsers Frieden gegeben.

4. Unser Friede ist Zweck und Ziel der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit.

5. Alle wahrhafte Liebe ruht auf der Wahrheit und Offenbarung.

6. Soweit die Wahrheit reicht, soweit reicht auch die Liebe mit ihrer umfassenden Kraft.

### Homiletische Andeutungen.

Liebe in Wahrheit und Wahrheit in Liebe! — Wahrheit und Liebe sind die Grundelemente des christlichen Lebens. — Friede ist eigentlich nichts als Gesundheit der Seele.

Starke: In Christo ist weder Mann noch Weib. — Behutsamkeit ist nötig, keinen auserwählt zu nennen, von dessen wahrem und festem Glauben man nicht genugsam überzeugt ist. — Der Mißbrauch in den Titeln ist abzuschaffen; aber der rechte Gebrauch zu behalten; Ehre, dem Ehre gebühret! — Was! sollte die Heilige Schrift nicht allen und jedem zu lesen freistehen? Hat doch der Heilige Geist einer frommen Frau und ihren Kindern einen besondern Brief schreiben lassen! — Prediger müssen Schafe und Lämmer weiden, Große und Kleine auf allerlei Weise die Wege des Herrn lehren. — Eine ganze fromme Familie ist ein rar Exempel! — Die Wahrheit ist an sich selbst schön; aber sie hilft nichts, wo sie nicht in uns ist und bleibt. — Die Wahrheit ruhet auf Gott, hat also eine ewige Wurzel und wird nimmermehr vergehen. — Der Christen Gruß ist ein Stück des Gebets. — Niemand empfängt recht den Frieden, wo er nicht Gottes Gnade empfangen hat; daher der Friede, der nicht eine Tochter der Gnade ist, eine Brut der verderbten Natur und eine fleischliche Sicherheit ist. — Gott würdigt keinen, weder des Friedens, noch der Gnade, wo er sich nicht unwürdig zu beidem achtet, wohl

wissend, daß er wegen seines höchsten Elends nichts verdiene, sondern Barmherzigkeit bedürfe. — Gottes Gnade ist nicht mit uns, wo sie nicht zugleich in uns ist und von uns würdig aufgenommen wird. — Rieger: Daß nur ihrer Kinder und keines Mannes gedacht ist, ist eine Anzeige, daß sie entweder Witwe war, oder ihr Mann unter die, so draußen waren, gehörte. Für eines oder das andere genoß sie einen großen Ersatz an ihren Kindern, die so ein gutes Zeugniß hatten. — Gnade tilgt die Schuld, Barmherzigkeit verschafft alle andere wohlgelegene Hülfe und Friede dauerhaften Stand und weiteren Zugang zur Gnade, in die man zu stehen gekommen ist. Die gemeinschaftliche Quelle davon ist der Vater und der Sohn des Vaters, der Herr Jesus Christus. Der Vater hat uns zum höchsten Erweis seiner Liebe den Sohn geschenkt und gesandt, der Sohn hat uns durch Sein Blut und die damit gestiftete Sühnung beim Vater in Liebe und Wohlgefallen gesetzt. — Heubner: Die Liebe gegen einen Christen setzt Erkenntnis der Wahrheit und Liebe zu ihr voraus. Christus aber ist die Wahrheit. Um der Wahrheit willen soll der Hirte seine Schafe lieben. — Besser: Jeder Pastor ist ein Amtsnachfolger der Apostel und ist nach göttlichem Recht kein Unterschied zwischen Bischöfen und Pastoren und Pfarrherren. — Gnade, welche unsere Schuld wegnimmt, Barmherzigkeit, welche aus unserem Elende uns errettet, Friede, worein Gnade und Barmherzigkeit uns versetzen.

## 2. Die Mahnung zum Wandel in Wahrheit und Liebe.

### V. 4—11.

Ich freute mich sehr, daß ich unter deinen Kindern gefunden habe, die in Wahrheit 4
wandeln, sowie wir Gebot vom Vater empfangen haben[1]). *Und nun bitte ich dich, Herrin, 5
nicht als schreibe ich[2]) dir ein neues Gebot, sondern das[3]) wir von Anfang hatten, daß
wir uns einander lieben sollen. *Und das ist die Liebe, daß wir wandeln sollen nach 6
Seinen Geboten. Das ist das Gebot[4]), daß, sowie ihr von Anfang hörtet, daß ihr in ihr
wandeln solltet. *Denn viele Verführer gingen aus[5]) in die Welt, die Jesum Christum, 7
der im Fleisch kommt, nicht bekennen. Dieser ist der Verführer und der Widerchrist.
*Sehet euch vor, daß ihr nicht verlieret[6]), was wir zu stande gebracht[6]) sondern, daß ihr 8
vollen Lohn empfanget[6]). *Jeder, der fortschreitet[7]) und nicht bleibt in der Lehre Christi, 9
hat Gott nicht; wer in der Lehre[8]) bleibt, dieser hat sowohl den Vater als auch den
Sohn[9]). *Wenn jemand zu euch kommt und diese Lehre nicht bringt, den nehmet nicht 10
ins Haus und heißt ihn nicht willkommen. *Denn[10]) wer ihn[11]) willkommen heißt, 11
nimmt Teil an seinen Werken, den bösen[12]).

[1]) V. 4: Statt ἐλάβομεν ist im Cod. Sinait. ἔλαβον, offenbar Schreibfehler; statt παρά haben A. u. a. Zeugen ἀπό, B. läßt τοῦ weg.

[2]) V. 5: γράφων Cod. Sinait. A. B. K. L. P., sonst auch γράφω. Die Wortstellung: ἐντολὴν καινὴν γράφων hat A. Cod. Sinait. und ἐντολὴν γράφων σοι καινήν B. K. L. P. Ob jene nach 1 Joh. 2, 7 gewandelt worden?

[3]) V. 5: Vor ἣν hat Cod. Sinait. noch ἐντολήν.

[4]) V. 6: αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολή hat L. P., αὕτη ἡ ἐντολή ἐστιν haben A. B. K. u. a. Cod. Sinait. und die äthiop. Version lesen: αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ

[5]) V. 7: ἐξῆλθον lesen B. Cod. Sinait., ἐξῆλθαν A., εἰσῆλθον K. L. P.

[6]) V. 8: ἀπολέσωμεν — εἰργασάμεθα — ἀπολάβωμεν haben K. L. P.; Cod. Sinait.: ἀπολῆσθε (mit der Korrektur: ἀπολέσητε) — εἰργάσασθε — ἀπολάβητε, so auch A.; aber B.: ἀπολέσητε — εἰργασάμεθα — ἀπολάβητε, diese als lectio difficilior und mater lectionum jedenfalls vorzuziehen. Bengel empfiehlt auf sehr schwache Zeugen: ἀπολέσητε, εἰργάσασθε — ἀπολάβωμεν. Tischendorf ed. VIII. hat die mittlere Lesart aufgenommen: ἀπολέσητε — εἰργάσασθε — ἀπολάβητε.

[7]) V. 9: προάγων A. B. Cod. Sinait. Dagegen K. L. P. παραβαίνων. Für jene Lesart zeugen die Übersetzungen mit ihren Varianten: praecedit, procedit.

[8]) ibid. Der Zusatz τοῦ Χριστοῦ fehlt A. B. Cod. Sinait., so auch Tischendorf ed. VIII. maj., ist wohl aus der ersten Vershälfte wiederholt.

[9]) ibid.: καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν stellen Cod. Sinait. B. K. L. P.; καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα A.

[10]) V. 11: ὁ λέγων γάρ nach A. B. Cod. Sinait.; K. L. P. haben ὁ γὰρ λέγων. Jenes ist nach der Zeugen Wert und Menge wie wegen der Eigentümlichkeit vorzuziehen.

[11]) ibid.: αὐτῷ haben Cod. Sinait. A. B. L. P.; αὐτόν wohl Versehen. Es wegzulassen nicht Grund genug.

[12]) ibid. Zum Schluß hat der von A. Maius tom. 9. spicilegii sui Romani 1843 edierte

### Exegetische Erläuterungen.

1. Freude am Wandel in der Wahrheit. V. 4. **Ich freute mich sehr.** Der Aorist *ἐχάρην* entspricht dem Perfekt *εὕρηκα* und notiert die Zeit, da er gefunden hat, ist also nicht = ich bin erfreut (Luther). Ähnlich beginnen mit Freude an den Gemeinden und Dank gegen Gott die paulinischen Briefe; doch ist eine Nachahmung nicht zu erkennen, nur die echt christliche Anschauungsweise dieselbe. Vergl. Röm. 1, 8 ff.; 1 Kor. 1, 4 ff.; 2 Kor. 1, 3 ff.; Eph. 1, 3 ff.; Phil. 1, 3 ff.; Kol. 1, 3 ff. — **Daß ich unter deinen Kindern gefunden habe, die in Wahrheit wandeln.** Da ist zuerst Bezugnahme auf *ἐν ἀληθείᾳ* V. 3. *Ἐκ τῶν τέκνων σου* ist nicht — *τὰ τέκνα σου*, sondern partitivisch zu fassen, obwohl *τινας* nicht zu supplieren (Beza), wie 1 Joh. 4, 13; Joh. 16, 17; Matth. 23, 34. Da bei *περιπατοῦντας* der Artikel fehlt, so ist nicht indiziert, daß die andern Kinder nicht *ἐν ἀληθείᾳ* wandelten. Ebrards Bemerkung: „es ist eine zarte Art, wie der Presbyter den Tadel, den er auszusprechen hat, in eine bloße Beschränkung des Lobes verhüllt" — ist zu fein, da nicht zu behaupten ist, es könne das Wandeln in Wahrheit nicht von allen gerühmt werden. Mit *εὕρηκα* ist nur gesagt, der Apostel habe gefunden; ob zufällig, infolge ungesucht gemachter Bekanntschaft, oder nach deshalb angestellter Forschung, ist nicht angedeutet. Aber mit *περιπατοῦντας* sind Söhne markiert, und diese können eher dem Apostel auf seinen Missionsreisen bekannt geworden sein, als Töchter; deshalb ist eher an ein zufälliges Zusammentreffen zu denken. Lücke meint nicht ohne Grund (V. 12), er habe die Kinder ohne die Mutter, nicht in der Familie getroffen. Bengel: hos liberos in domo materterae eorum invenerat Joannes. V. 13. Diese Unsicherheit aber spricht nicht, wie Huther meint, für die Annahme einer Gemeinde, nicht einer Frau. — Zu *περιπατεῖν ἐν ἀληθείᾳ*, das nicht bloß den Christenstand, sondern wahres, lebendiges Christentum notiert, s. 1 Joh. 1, 6. 7; 2, 6. Vergl. 3 Joh. 3. 4; Joh. 8, 12. — **So wie wir Gebot vom Vater empfangen haben.** Der mit *καθώς* eingeführte Satz weist auf die objektiv göttliche Wahrheit ausdrücklich als den Grund des Christenwandels. Ebrard nimmt sächlich *καθώς* = wie wir denn, wie wir ja, so daß der Gedanke sei: wie wir denn auch (in der That) ein Gebot vom Vater haben (daß wir in der Wahrheit wandeln sollen). Der Zusatz ist aber nicht argumentativ, sondern appositionell, explikativ zu fassen. Unter *ἐντολήν* ist nicht mit Lücke an das Gebot der Bruderliebe zu denken, sondern das *περιπατεῖν ἐν ἀληθείᾳ* ist als *ἐντολή* gefaßt (de Wette, Huther, Düsterdieck). Zu *παρὰ τοῦ πατρός* s. V. 3. Mit Oekumenius an Christus als Vater der Gläubigen zu denken, ist mit Jes. 8, 18; Ebr. 2, 13 nicht zu rechtfertigen. Aber Christi Vermittelung ist hinzuzudenken.

2. Bezug auf *ἐν ἀγάπῃ* (V. 3). V. 5. 6. **Und nun bitte ich dich, Herrin.** *Καὶ νῦν* wie 1 Joh. 2, 28. Es knüpft nicht temporell, sondern logisch an und zwar an den ganzen Satz V. 4 und nicht mit Düsterdieck nur an den mit *καθώς* begonnenen Nebensatz; noch weniger gehört es zu *ἐρωτῶ*, um den Zeitmoment dafür zu notieren. Zu *ἐρωτῶ* bemerkt Schlichting: blandior quaedam admonendi ratio; Düsterdieck nennt es eine Bitte mit einer Erinnerung an die volle Berechtigung derselben, nämlich an die unverbrüchliche Autorität des göttlichen Liebesgebotes. Deshalb fügt der Apostel bei: **nicht als schreibe ich dir ein neues Gebot, sondern das wir von Anfang hatten.** Vergl. 1 Joh. 2, 7: **daß wir uns einander lieben sollen,** *ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους* gibt als Objekt von *ἐρωτῶ* dessen Ziel und Zweck an. Es ist also nicht Beschreibung oder Inhaltsangabe von *ἐντολή* (Baumgarten-Crusius). — **Und das ist die Liebe, daß wir wandeln sollen nach Seinen Geboten.** Die *ἀγάπη* ist nicht näher bestimmt, vielmehr ihre Erweisung im Wandel nach Gottes Geboten notiert, so daß nicht an Bruderliebe (Benson, Huther), auch nicht an die besondere Liebe zu Gott (Grotius, Carpzov u. a.) zu denken ist, sondern an die Liebe im allgemeinen, wie 1 Joh. 4, 7. 16 ff. So die meisten und bedeutendsten Ausleger. Das Ziel aller das Verhalten der Menschen normierenden Gebote Gottes ist Liebe; daher *ἵνα*, wie 1 Joh. 5, 3. Daher auch nach *κατὰ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ* wieder der Singular, die Einheit markierend: **das ist das Gebot.** Vergl. 1 Joh. 3, 22. 23. Bezeichnet wird der Inhalt des Gebots näher: **daß, so wie ihr von Anfang hörtet,** wie V. 5. Es ist nicht Nebenbestimmung des Gebotes als solchen (de Wette, Lücke). **Daß ihr in ihr wandeln sollet.** Mit dem wieder-

Codex der Itala: ecce praedixi vobis, ne in diem domini condemnemini. Die Vulgata (ed. Sixtin.) liest: ecce praedixi vobis, ut in diem domini nostri Jesu Christi non confundamini. — Unechtes Einschiebsel!

holten. ἵνα ist das Ziel bezeichnet; bei ἐν αὐτῇ ist an die ἀγάπη zu denken; denn ἐν ἐντολῇ περιπατεῖν kommt nicht vor und gibt unerträgliche Tautologie (mit Sander in der Ausgabe v. 1851). So markiert Johannes die Identität der Liebe, insbesondere der Bruderliebe und des Gehorsams gegen Gott; beides steht und fällt mit einander.

3. Beschreibung der Irrlehrer. V. 7. **Denn viele Verführer.** Ὅτι begründet die Erinnerung an brüderliche Liebe mit der Besorgnis ihrer Störung durch den Einfluß der Irrlehrer (Huther). Doch ist ὅτι nicht als Grund des ἐρωτῶ σε V. 5 u. V. 5b u. 6 als Zwischen- u. Vorbemerkung anzusehen (Lücke, Ewald), auch ist's nicht in Gedanken zu wiederholen ἐρωτῶ σε (de Wette), noch ist irgend ein Gedanke zu supplieren, wie: da ihr das rechte Christentum habt, so muß ich euch warnen, denn (Heumann), oder: hoc non temere dixi, nam (Beza); auch eröffnet ὅτι nicht einen Vordersatz, dem V. 8 als Nachsatz folgt (Grot., Carpzov), ganz gegen johanneische Diktion. Auch Bengel irrt mit seiner Bemerkung: ratio cur jubeat retinere audita a principio. Die geforderte Liebe (V. 5. 6) ruht auf der Wahrheit V. 7, und die ἐντολή V. 6 umfaßt auch die Wahrheit V. 7 (Düsterdieck). Vergl. 1—3 und 1 Joh. 3, 23. 16. Um des Einflusses und der Wirkung auf die Gläubigen willen heißen die Irrlehrer πλάνοι. 1 Joh. 2, 26; 1 Tim. 4, 1. — **Gingen aus in die Welt.** 1 Joh. 2, 19; 4, 1. — **Die Jesum Christum, der im Fleisch kommt, nicht bekennen.** Mit οἱ μὴ ὁμολογοῦντες wird markiert, wodurch, oder als welche diese πλάνοι sind. Winer, 7. Aufl. S. 127, c. Darin aber irrt Winer, 7. Aufl. S. 449 f., daß er wegen des μή ein vorgestelltes Genus annimmt: alle die, welche nicht bekennen, quicunque non profitentur. Stünde οὐχ, so würde es gleich sein: οἱ ἀρνούμενοι. Aber es wird nicht einfache, offene Leugnung, sondern ein Widersprechen markiert, das in mancherlei Windungen und Wendungen dem bestimmten Bekenntnis ausweicht und es gefährdet. Vergl. 1 Joh. 4, 2. 3. Ἐρχόμενον ἐν σαρκὶ ist so wohl zu unterscheiden von ἐληλυθότα (1 Joh. 4, 2), als von ὁ ἐλθών (1 Joh. 5, 6). Das Präsens notiert den Begriff an und für sich in zeitloser Anschauungsweise (1 Kor. 15, 35), wie Düsterdieck, abgelöst von der Zeitvorstellung, wie Huther sagt; so auch Lücke, de Wette, Sander u. a. Damit kann angedeutet sein, daß die Irrlehrer die Möglichkeit des Kommens im Fleische leugneten (Lücke). Bengel (qui veniebat) irrt, da 3 Joh. 3 nicht paßt, wo des Imperfekts Partizip bestimmt durch ἐχάρην indiziert ist, und ebenso Oekumenius, der per enallagen temporis an die zweite Wiederkunft denkt. — **Dieser ist der Verführer und der Widerchrist.** Οὗτος weist auf οἱ μὴ ὁμολογοῦντες, und faßt die Vielheit (πολλοὶ πλάνοι) in die Einheit zusammen: ἐστιν ὁ πλάνος; es ist ein Übergang vom Plural zum kollektiven Singular. Winer, 7. Aufl. S. 134. 587. In dem mit καὶ ὁ ἀντίχριστος Beigefügten ist eine neue Begriffsbestimmung des πλάνος hervorgehoben (Huther). Doch darf man nicht sagen, daß nur in den vielen, in denen das πνεῦμα πλάνης ist, der πλάνος seine Realität habe (Huther); er hat seine Persönlichkeit hinter den vielen, als seinen Vorläufern. Vergl. 1 Joh. 2, 18. 22.

4. Warnung vor den Irrlehrern. V. 8. 9. **Sehet euch vor,** βλέπετε ἑαυτούς. Sie sollen an sich selbst den Schaden, den sie von der Verführung haben, bedenken, den Verlust der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne, den Verlust der Wahrheit und Liebe. Bengel hätte mit seinem erklärenden Zusatz: me absente, Recht, wenn es hieße: βλέπετε ὑμεῖς ἑαυτούς, wie Mark. 13, 9. Übrigens mußten sie selbst in Gegenwart des Apostels doch sich selber vorsehen. — **Daß ihr nicht verlieret.** Ἵνα μή gibt das Ziel, die Absicht der Vorsicht an. Matth. 12, 16; 26, 5; Luk. 18, 5; Joh. 7, 23; 1 Kor. 16, 10. Es muß, wie auch Alex. Buttmann durch seine Ausführung beweist (Gramm. des neu-testamentl. Sprachgebr. S. 203 ff.), in ἵνα das Telische als Grundbegriff (gegen Huther) in jeder Verbindung festgehalten werden. Es gilt, einen Verlust zu vermeiden, und zwar einen Verlust für die Leser. Aber woran? **Was wir zu stande gebracht.** Die Apostel Jesu Christi haben durch ihre Arbeit, ihre Verkündigung etwas geleistet und beschafft, gewirkt, einen Besitz von Wahrheit und Liebe mit ihren Früchten (ἃ εἰργασάμεθα) in den Hörern, der eben als Besitz noch nicht der Segen des Besitzes ist (so daß Huther mit Unrecht eine nicht gehörige Vermischung des ἃ εἰργασάμεθα mit μισθ. πλ. tadelt), und der verloren geht, wenn falschen Lehrern Gehör gegeben wird (Düsterdieck, Huther). Das ist ein kühnes Selbstzeugnis (1 Joh. 1, 3; 4, 6). Ein Beisatz von ἐν ὑμῖν ist nicht nötig, wie Lücke meint, da der Kontext ihn ersetzt. Die erste Person nötigt nicht, daran zu denken, daß dann Johannes die Kinder der κυρία bekehrt haben müsse; er schließt sich nur mit den Aposteln und echten Zeugen Christi zusammen und stellt diese den Empfängern der Predigt gegenüber, und es bleibt außer Frage, wer nun eigentlich an den Kindern gearbeitet; aber Lehrer und Hörer

sind nicht zusammen gedacht. — **Sondern, daß ihr vollen Lohn empfanget.** Unter dem *μισθός* ist der Segen der Wahrheit und Liebe am eignen Herzen, im Leben mit seinen Leiden und Freuden, und in Ewigkeit gemeint; *μισθὸν πλήρη* ist der volle Lohn, der unverkürzte, wie er der völligen Treue zufällt, gemeint (Huther, Düsterdieck); es ist nicht = *πολύν* (Carpzov), aber auch nicht gesagt, daß sie erst einen Teil erhalten hätten und voll ihn erst in der Ewigkeit haben würden (Grotius, Ebrard), denn die Fülle ist eine relative; es gibt schon hier einen den Verhältnissen entsprechenden vollen Lohn, vollen Frieden, volle *παῤῥησία* u. s. w. Darin hat Bengel Recht, daß er sagt: nulla merces sanctorum dimidia est, aut tota amittitur, aut plena accipitur. Aber die folgende Bemerkung ist ungehörig: consideranda diversitas graduum in gloria; auf der untersten Stufe hat der Selige seinen vollen Lohn. Aber mit *ἀπολάβητε* ist der Empfang als ein Geschenk, eine Gabe markiert (Kol. 3, 24; Galat. 4, 5; Luk. 16, 25). Wenn alle Zeitwörter in der ersten Person genommen würden (s. krit. Bemerkung 6), wird der Gedanke ebenso abgeschwächt, als wenn sie alle in der zweiten Person genommen würden; in jenem Fall werden Lehrer und Hörer zusammengefaßt, in diesem jene ganz ausgeschlossen und es fehlt die feinere Nüanzierung, das Recht des Apostels zur Warnung, und der Nachdruck apostolischer Mahnung. — V. 9. **Jeder, der fortschreitet und nicht bleibt in der Lehre Christi.** Damit ist der bezeichnet, der nicht den vollen Lohn empfängt, und vor dem gewarnt, was darum bringt. *Ὁ προάγων* und *μὴ μένων* sind dieselben positiv und negativ bezeichnet. Durch *προάγειν* wird ein Fortschreiten, Vorgehen bezeichnet, das in der Meinung des *προάγων* ein Ersteigen einer höhern Stufe der Erkenntnis, ein Vorwärtskommen, in der Wirklichkeit aber ein Abkommen von der Wahrheit (*ἐν διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ*), ein über die Grenzen christlicher Lehre Hinausgehen ist. Mit Unrecht findet Huther hierin eine ironische Anspielung (Düsterdieck); es ist eine bittere Wahrheit der Thatsache, daß die Selbstüberhebung über ein Sich-Abheben von der Wahrheit ist. Über *προάγειν* vergl. Matth. 21, 9; 1 Tim. 1, 18; 5, 24. Zur Charakteristik der Wissenden und Lernenden ohne Erkenntnis 2 Tim. 3, 7. Offenbar ist die lectio rec. *παραβαίνων*, vorbeigehend, *τὴν διδαχήν* (nach Matth. 15, 3), oder *ἐκ τῆς διδαχῆς* (Apostg. 1, 25), sowie die Erklärung *ἀπάγων ἑαυτόν* (Oekumen.) unhaltbar; und die Variante der Vulgata, recedit, zu praecedit ist eher aus diesem, als dieses aus jener entstanden. Auch Paulus fordert das *μένειν* 2 Tim. 3, 14; 2, 13; 1 Tim. 2, 15. Unter *ἡ διδαχὴ τοῦ Χριστοῦ* ist zu verstehen, was Paulus die *ὑγιαίνοντες λόγοι* (2 Tim. 1, 13; 1 Tim. 6, 3) die *ὑγιαίνουσα διδασκαλία* (1 Tim. 1, 10; 2 Tim. 4, 3; Tit. 1, 9; 2, 1) nennt; der Genitiv ist subjektivisch (Düsterdieck, Huther u. a.), kann dem konstanten Gebrauche gemäß (Matth. 7, 28; 16, 12; 22, 33: Mark. 1, 22; 4, 2; 12, 38; Apostelg. 2, 42; 5, 28) nicht der des Objekts sein (Bengel, Lücke, Sander u. a.). Vergl. Joh. 8, 31: *μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ*. Es ist die Lehre, die Christus gebracht, gegeben hat und durch Seine Apostel weiter verbreiten läßt. Freilich ist ein Hauptstück des Inhalts derselben Christologie. — **Der hat Gott nicht.** Vergl. 1 Joh. 2, 23; 5, 12. Wahrheit, Leben, Gott sind untrennbar. — **Wer in der Lehre bleibt, der hat sowohl den Vater, als den Sohn.** Derselbe Gedanke, nicht bloß positiv wiederholt, sondern durch den Zusatz von *καὶ τὸν υἱὸν* vervollständigt, wie 1 Joh. 2, 23.

5. Warnung vor der Gemeinschaft mit den Irrlehrern. V. 10. 11. **Wenn jemand zu euch kommt.** *Εἴ τις ἔρχεται* markiert einen thatsächlich gesetzten Fall. Winer, 7. Aufl. S. 273. Bei *ἐάν* c. conj. wird eine Möglichkeit gedacht. Man hat sich daher nicht zu verwundern, als sei das unjohanneisch (de Wette, Ebrard), da es nicht unjohanneisch sein kann, einen Fall als Realität anzunehmen. Mit *πρὸς ὑμᾶς* ist, wie 2 Tim. 3, 6, auf die Zudringlichkeit der Irrlehrer gewiesen und ihre Berechnung auf die empfänglichen und fügsameren Frauen. — **Und bringt diese Lehre nicht.** *Καί* fügt nun bei, in welcher Eigenschaft und als was für Leute solche kommen, nämlich nicht als Hilfe Suchende, Bedürftige, sondern eben als Irrlehrer (Bengel: quasi doctor aut frater). Da *οὐ φέρει* steht und nicht *μή* gebraucht ist, wird ebenfalls der Fall als eine Thatsache notiert und das *φέρειν* einfach geleugnet. Ähnlich ist *φέρειν κατηγορίαν* Joh. 18, 29 (Apostelg. 25, 7). Unnötig ist's, zu ergänzen, daß die entgegengesetzte Lehre gebracht (de Lyra), die richtige bestritten werde (Tirinus); das versteht sich von selbst nach 1 Joh. 4, 2. 3. *Ταύτην τὴν διδαχὴν* ist *τὴν διδαχὴν τοῦ Χριστοῦ*. Non de iis, qui alieni semper fuerunt ab ecclesia (1 Kor. 5, 10), sed de iis, qui volunt fratres haberi et doctrinam evertunt (Grotius). — **Den nehmet nicht ins Haus.** Der Annahme nach handelt sich's gar nicht um einen Akt der *φιλοξενία* (Ebr. 13, 2; Röm. 12, 13); es ist ja nicht die Rede von Bedürftigen. Das Verbot geht nur

auf Aufnahme von Irrlehrern ins Haus (*αὐτὸν εἰς οἰκίαν λαμβάνειν*), wegen der Gefahr für sich selber. **Und heißt ihn nicht willkommen,** wie's bei der Aufnahme ins Haus geschehen mußte; es ist mit jenem zusammenzunehmen, und wie jenes gefährlich ist, ist dieses unwahr: *χαίρειν*, Freude und Heil, kann dem Irrlehrer nicht zugesagt werden; nur *ὁμοτρόποις* und *ὁμοπίστοις* gebührt in Wahrheit der christliche Brudergruß in seiner tieferen Bedeutung (Oekumen., Calov, Bengel, Lücke, de Wette, Huther, Düsterdieck u. a.). Es ist also das *χαίρειν μὴ λέγετε* nicht auf die salutatio als konventionelle Höflichkeitsform zu beschränken (Clemens Al.), noch als Bezeichnung der Freundschaft zu nehmen (Grotius), noch es so allgemein zu fassen: omne colloquium, omne consortium, omne commercium cum haereticis (a Lapide), noch auf Exkommunikation zu deuten (Vitringa de syn. vet. p. 759); aber auch nicht auf die bloß damals nötige *κρίσις* zu ziehen (Lücke), oder es nach der heute höhern Ansicht, daß der Mensch selbst in seinen Verirrungen noch Mensch und Gegenstand der Achtung und Liebe bleibt, als Unduldsamkeit erscheinen zu lassen, die damals gerechtfertigt sein mag (de Wette), oder aus des Apostels cholerischem Temperamente zu erklären nach Luk. 9, 54; Euseb. h. e. 3, 28; 4, 14. Es handelt sich um die Pflege persönlicher Bekanntschaft und brüderlichen Verkehr mit Irrlehrern; das ist und das bleibt verboten; die Bruderliebe mit ihrer Tiefe, Wahrheit und ihrem Segen hat ihre Grenzen. Hofmann, Schriftbeweis 2, 2; S. 339. — V. 11: **Denn wer ihn willkommen heißt, nimmt Teil an seinen Werken, den bösen.** *Γάρ* begründet das Verbot; und mit *ὁ λέγων αὐτῷ χαίρειν* hebt er nur das Eine hervor, mit dem das Andere eng verbunden ist: *αὐτὸν εἰς οἰκίαν λαμβάνειν*. Aus dem *κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ* ergibt sich, daß es eben nicht bloß äußerliche konventionelle Höflichkeitsform ist, sondern ein „innerliches Gemeinschaftsverhältnis" (Huther) notiert wird, das gepflegt wird. Die *ἔργα τὰ πονηρά* sind zunächst die Akte der Mitteilung falscher Lehre, dann aber auch das ganze damit zusammenhängende sittliche Verhalten, das sich gegen Gott, Christus, Kirche, Wahrheit, Gemeinde, Gläubige und deren Seele vergeht.

### Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Im Gehorsam gegen den Willen Gottes wird die Erkenntnis der Wahrheit aus Gott gewonnen (V. 4).

2. Gottes Gesetz ist nur als Offenbarung Seiner Liebe anzusehen, und wie's von der Liebe stammt, treibt's zur Liebe (V. 5. 6).

3. Spitze und Grund aller Irrlehre ist Leugnen des Kommens Christi im Fleische (V. 7). Wer mit Christo, dem im Fleische Gekommenen und als Menschensohn fort und fort Kommenden bricht, bricht die Brüderschaft mit den Gläubigen und nötigt diese, mit ihnen die Brüderschaft abzubrechen. Besser hat Recht, wenn er sagt: „Die Lehre Christi ist durch und durch eine Lehre von Christo. „Ich bin's", lautet das Grundthema des Evangelii, welches Er selbst predigt, von Anfang bis Ende, und die heiligen Apostel." Gläubige Katholiken, Lutheraner, Reformierte, Unierte sind und bleiben Brüder, weil sie lebendige Christen, Gottes Kinder, Christi Miterben sind. Eine Mahnung, Gottes Tisch rein zu halten von offenbaren Lästerern, liegt hier ausgesprochen. Von Heuchlern, auch innerhalb derselben Konfession, kann man sich nicht immer scheiden. Das wird Bessers Benutzung dieser Stelle gegen die Union auf ihr rechtes Maß zurückführen.

4. Die Irrlehrer verderben nicht bloß die christologische Wahrheit, sondern zugleich die Arbeit der Kirche und das Heil der einzelnen Gemeindeglieder (V. 7. 8).

5. Der verheißene Lohn ist nicht ein Verdienst guter Werke, sondern von Gottes Gnade geordnete Folge und mitgeteilte Gabe (V. 8).

6. Wahrer Fortschritt ist nur möglich in dem Festhalten und auf dem Grunde der christlichen Wahrheit (V. 9). Denn nicht sowohl in dem Wunsche, vorwärts zu kommen, fehlen die Menschen, als in dem Urteil darüber, was wahrer Fortschritt und welches die rechte Art und Weise des Fortschreitens sei. Ein Vorwärtsstreben, bei dem das Gewissen nicht fehlt, wird immer ein fleißiger und treuer Wegbaumeister sein, der die Kluft zwischen ihm und ausgezeichneten Erfolgen durch die treueste und genaueste Pflichterfüllung überbrückt.

7. Im Verkehr der Christen darf nicht Liebe auf Kosten der Wahrheit und der Wahrhaftigkeit geübt werden (V. 10. 11), aber auch nicht Wahrheit gesagt werden auf Kosten der Liebe!

### Homiletische Andeutungen.

Vergleiche die Grundgedanken.

Starke: Die Prediger sollen sich deß zum höchsten freuen, wenn die jungen Kindlein fein erzogen werden. — Der Eltern Schmuck fromme Kinder, die Zierde der Kirche, die Freude aller Frommen. — Die Wahrheit ist nicht zum bloßen

Grübeln und Forschen, sondern man muß sie auch thun und darin wandeln. — Nicht allemal Ernst und Strenge, auch Sanftmut und Gelindigkeit muß ein Prediger brauchen, nicht eben gebieten, sondern bitten, fromm zu werden. — Wir brauchen im Christentum keine neuen Gebote, wohl aber, daß die Übung der alten immer aufs neue eingeschärft werde. — Es ist nicht genug, die Wahrheit predigen; es muß auch die Unwahrheit gestraft werden. — Ihr Überklugen, die ihr euch um das Unnötige bekümmert, alles richtet und tadelt, höret, was Johannes sagt: Seht auf euch selbst. — Erfreulicher Lohn getreuer Prediger, wenn sie die Frucht ihrer Arbeit sehen an ihren Zuhörern, die nach Christi Sinn eingerichtet ist! — Wer Gott hat, was kann dem mangeln? Wer aber Gott nicht hat, was kann der besitzen? — Wenn niemand böse und falsche Lehrer in sein Haus ziehen soll, so müssen sie noch vielweniger in den Schafstall Christi eingeführt werden; das wäre Wölfe unter die Schafe bringen! — Mit irrigen Leuten Gemeinschaft haben ist schädlich; aber noch viel schädlicher, ihnen die Thür des Herzens eröffnen; wo das erste geschieht, pflegt's an dem andern nicht zu fehlen. — Ein Christ muß sich nicht blos vor eignen, sondern auch vor fremden Sünden hüten, deren er sich leicht auf mancherlei Weise teilhaftig machen kann. — Rieger: In der Wahrheit wandeln kann man schon einem Kinde bei seinem niedrigen, nur aufrichtigen Bezeugen zugestehen; und ein hochbetagter Apostel wird sich noch gern auf gleichen Fußtapfen antreffen lassen. — Die Verführungsmacht hat sich von Anfang an immer meist an die Lehre von Christo gemacht. — Heubner: Kinder Einer Familie sind nicht immer eines Sinnes; auch eine fromme Mutter kann ungläubige Kinder haben. — Christliche Mütter, christliche Familien sind ein Segen für die Welt. — Johannes lehrt uns, wonach wir jeden, der zu uns kommt, fragen sollen, nämlich: bringst du Christum mit oder nicht? — Es war eine falsche Anwendung dieses Gebots, als Johannes a Lasco 1553 aus England unter Maria vertrieben, die Aufnahme in Dänemark versagt wurde samt seiner Gemeinde (Gieseler, K. Gesch. Bd. 3, 2. S. 217 f.) — Besser: Es ist eine vergebliche Rede, daß Christen und Widerchristen zusammen Einen Gott haben sollten. „Wir glauben all' an einen Gott", singen nur die in Wahrheit, welche fortfahren: „Wir glauben auch an Jesum Christ, Seinen Sohn und unsern Herren."

## 3. Der Schluß.

### V. 12. 13.

12 Da ich vieles euch zu schreiben habe, wollte ich es nicht mit Papier und Tinte, sondern[1]) ich hoffe, zu euch zu kommen[2]) und es von Mund zu Mund zu sagen, damit unsre[3])
13 Freude erfüllt werde. *Es grüßen dich die Kinder deiner Schwester, der Auserwählten[4]).

### Exegetische Erläuterungen.

1. Abbruch. V. 12. **Da ich vieles euch zu schreiben habe.** Sein Herz ist voll; er hat nur weniges davon geschrieben. Es ist deshalb nicht zu rechtfertigen, mit Ebrard in den meisten Versen nur Zitate aus dem ersten Brief zu sehen. **Wollte ich es nicht mit Papier und Tinte** — natürlich aus dem Vorigen (πολλὰ ἔχων ὑμῖν γράφειν) der Infinitiv hier zu ergänzen. Διὰ χάρτου καὶ μέλανος notiert das Schriftliche. Die gewöhnlichere Bezeichnung: διὰ μέλανος-καὶ καλάμου. 3 Joh. 13. Ὁ χάρτης ist das ägyptische Papier, vielleicht das sogenannte Augusteische oder Claudiusche, für Briefe; τὸ μέλαν, auch 2 Kor. 3, 3, die Tinte aus Ofenruß, Wasser und Gummi; ὁ κάλαμος, das Schreibrohr, wohl schon gespalten (μεσοσχιδής, μεσότομος). Vergl. Lücke z. d. St. Der Aorist οὐκ ἐβουλήθην vom Standpunkt der Leser beim Empfange, weil er es persönlich, mündlich aussprechen will. — **Sondern ich hoffe, zu euch zu kommen und von Mund zu Mund zu sagen.** Der Gegensatz von γράφειν διὰ χάρτου καὶ μέλανος ist πρὸς ὑμᾶς γενέσθαι καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι, weil er auf dieses hofft (ἐλπίζω), hat er jenes abgebrochen. Er will lieber mündlich sich aussprechen, als schreiben. Aber damit meint er nicht, daß er einen Teil der zur Seligkeit nötigen Lehre der mündlichen Tradition vorbehalte (Barth. Petrus); geredet hätte er doch nur, was er 1 Joh. geschrieben. Zu γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς s. Joh.

[1]) V. 12: ἀλλὰ ἐλπίζω haben die besten und meisten, auch Cod. Sinait. B. K. L. P. — A. hat ἐλπίζω γάρ.

[2]) ibid: πρὸς ὑμᾶς γενέσθαι die bestbezeugte Lesart; ἐλθεῖν lect. rec. von K. L. P. bezeugt; die koptische Version gibt nach 3 Joh. 14 videre vos.

[3]) ibid: ἡμῶν Cod. Sinait. K. L. P.; A. B. haben ὑμῶν. Jenes wie 1 Joh. 1, 4 lectio difficilior.

[4]) V. 13. Zum Schluß ἀμήν fehlt. Cod. Sinait. A. B. haben Ἰωάννου β. Andere fügen ἐπιστολή, andere τοῦ θεολόγου, andere καθολικη bei.

6, 21. 25; Apostelg. 20, 16; 21, 17; 25, 15; 1 Kor. 16, 10; Joh. 10, 35; Apostelg. 10, 13, = zu jemand, nach einem Ort werden. Zu *στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι* vergl. *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* 1 Kor. 13, 12. *ἔπος πρὸς ἔπος ἠρειδόμεσθ'* Aristophanes, *νεφέλαι* v. 1375 und פֶּה אֶל פֶּה 4 Mos. 12, 8. — **Damit unsre Freude erfüllt werde.** Die Absicht (*ἵνα*) ist, die eigne und der Leser, dann der Hörer Freude zu vollenden. Vergl. zu 1 Joh. 1, 4. Gegenstand der Freude ist nicht die persönliche Gegenwart des Apostels (Benson), sondern die volle Mitteilung der Wahrheit im mündlichen Verkehr.

2. Die Grüße. V. 13. **Es grüßen dich die Kinder deiner Schwester, der Auserwählten.** Bei *τῆς ἀδελφῆς* an eine Gemeinde und *τέκνα* an Gemeindeglieder zu denken, ist an Ort und Stelle kein Grund; warum die Schwester selbst nicht grüßen läßt, kann in Abwesenheit, Tod liegen, „ist nicht zu sagen, noch zu fragen" (Düsterdieck gegen Huther). Bengel: suavissima communitas! Comitas apostoli, minorum verbis salutem nunciantis.

### Homiletische Andeutungen.

Starke: Es ist beides Gottes Wort, sowohl, was die Apostel geredet, als was sie geschrieben haben, und wir thun wohl, darauf zu achten. — Ein rechter Leser ist, der Brief und Schrift nicht bloß auf Papier geschrieben oder gedruckt läßt, sondern durch den Heiligen Geist in sein Herz einschreiben läßt und also selbst ein Brief des lebendigen Gottes wird. — Es ist nicht Christi Diener, der in seinem Amte andere Freude sucht, als das Heil der Zuhörer. — Selig sind die Schwestern und Brüder, die über das natürliche Band auch mit dem Bande der Gnaden Gottes fest verknüpft sind. Denn allein die ewige Gnade macht Bündnisse der ewigen Freundschaft. — Heubner: Bei uns ist's oft umgekehrt: wir haben viel zu schreiben und wenig zu reden, wenn wir zusammenkommen.

# Der dritte Brief des Apostels Johannes.

(*Ἰωάννου γ* in B. und cod. Sinait. C. hat *ἐπιστολὴ*. L. *τοῦ ἁγίου ἀποστόλου* beigefügt.)

## 1. Die Überschrift.

V. 1.

1 Der Presbyter dem geliebten Cajus, den ich in Wahrheit liebe. —

### Exegetische Erläuterungen.

Zu *ὁ πρεσβύτερος* s. Einl. § 1. Ob Cajus hier einer der zwei oder drei Cajus, welche als Paulus Begleiter und Freunde erwähnt werden (Apostelg. 19, 29; 20, 4; Röm. 16, 23; 1 Kor. 1, 14), ist kaum zu bestimmen. Lücke hält den Apostelg. 20, 4 erwähnten Cajus aus Derbe, Calov mit Beda und N. de Lyra, dann auch Wolf den Röm. 16, 23; 1 Kor. 1, 14 erwähnten Korinther für unsern Cajus. Andere nehmen hier den constit. ap. 7, 46 erwähnten, von Johannes zum Bischof von Pergamum eingesetzten Cajus an (Whiston); auch das bleibt Vermutung. Aus V. 8 dieses Briefs ist auch nicht zu entnehmen, daß Cajus Presbyter gewesen. Wie Johannes *τῷ ἀγαπητῷ* der Adresse beifügt, redet er 2. 5. 11 ihn *ἀγαπητέ* an, und fügt noch, wie 2 Joh. 1: *ὃν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ* (Oekumen.: *ὁ κατὰ κύριον ἀγαπῶν ἐνδιαθέτῳ ἀγάπῃ*) bei.

### Homiletische Andeutungen.

Starke: Wahrheit und Liebe sind herrliche Kleinodien der Christen. Eins kann ohne das andere nicht sein; die Wahrheit ohne die Liebe ist tot, und die Liebe ohne die Wahrheit ist blind.

## 2. Des Apostels Freuden und Leiden.

V. 2—12.

2 Geliebter, in allem wünsche ich, daß du dich wohl befindest und gesund bist, sowie
3 deine Seele sich wohl befindet. — *Denn[1]) ich freute mich sehr, als Brüder kamen und
4 zeugten für deine Wahrheit, sowie du[2]) in Wahrheit wandelst. — *Größer als dies[3]),
5 habe ich keine Freude, daß ich höre, meine Kinder wandeln in der[4]) Wahrheit. — *Geliebter, treu handelst du, was du etwa thust[5]) für die Brüder, und zwar[6]) Fremde, —

[1]) V. 3: *γάρ* nach *ἐχάρην* hat außer mehreren Minuskeln auch Cod. Sinait. weggelassen und Tischendorf ed. VIII. maj.

[2]) ib.: *σύ* fehlt nur bei A. und einer Minuskel. Es ist nachdrucksvoll.

[3]) V. 4: *τουτων* bei den besten Zeugen; *ταύτης* nur in Minuskeln und in Versionen ist jedenfalls Korrektur. — Statt *χαράν* lesen einige *χάριν*.

[4]) ib.: *ἐν τῇ ἀληθείᾳ* bei A. B. Der Artikel fehlt bei Cod. Sinait. K. L. P. — C. ist ungewiß.

[5]) V. 5: *ἐργάσῃ* Cod. Sinait. B. C. K. L. P. und sonst bezeugt, daß A. mit *ἐργάζῃ* nicht aufkommen kann.

[6]) ib.: *καὶ τοῦτο* A. B. C. Cod. Sinait. u. a. statt *καὶ εἰς τούς* bei K. L. P.

*welche für deine Liebe vor der Gemeinde zeugten, welche du Gottes würdig zu geleiten 6
recht thun wirst. — *Denn um des Namens willen gingen sie aus, ohne etwas von den 7
Heiden[1]) zu empfangen. — *Wir müssen daher solche aufnehmen[2]), damit wir Mit- 8
arbeiter der Wahrheit[3]) werden. — *Ich schrieb etwas[4]) der Gemeinde; allein der der 9
Erste von ihnen sein will, Diotrephes, nimmt uns nicht an. — *Deshalb werde ich, wenn 10
ich komme, an seine Werke erinnern, welche er thut, indem er mit bösen Worten von uns
schwatzt, und damit sich nicht begnügend, weder selbst die Brüder aufnimmt, sondern auch,
die es thun wollen, hindert, und aus der Gemeinde ausstößt. — *Geliebter, ahme nicht 11
das Böse, sondern das Gute nach! Wer Gutes thut, ist aus Gott; wer[5]) Böses thut, hat
Gott nicht gesehen. — *Dem Demetrius ist von allen und von der Wahrheit[6]) selbst 12
Zeugnis gegeben worden; aber auch wir zeugen, und du weißt, daß unser Zeugnis
wahr ist.

### Exegetische Erläuterungen.

1. Wunsch für das Wohlsein des Cajus. V. 2—4. **Geliebter.** Freude an und Sorge für den Cajus erkläret die Häufung der Liebesworte (*τῷ ἀγαπητῷ — ἀγαπῶ — ἀγαπητέ*). **In allem wünsche ich, daß du dich wohl befindest und gesund bist.** *Περὶ πάντων* ist einfach dem Sprachgebrauch gemäß: in bezug auf alles; *περί* mit dem Begriff des Einschließens, Umgebens steht mit Substantiven wie absolut an der Spitze ganzer Sätze im Sinne von adtinet ad. 1 Kor. 16, 1. Vergl. Winer, 7. Aufl. S. 349 f. In der Verbindung mit *εὔχομαι*, das wünschen heißt, aber beim Johannes nicht ohne Fürbitte zu denken ist (Jak. 5, 15), tritt die Bedeutung für alles, um alles am natürlichsten hervor, ohne daß man nötig hat auf den homerischen Gebrauch = prae (Il. I, 287. II, 831. V, 325. Od. I, 235. IV, 231) vor allem zu rekurrieren, wie Düsterdieck u. a. wollen. Eher mag man es mit *εὐοδοῦσθαι* verbinden (Bengel, Huther u. a.); es steht nach Lücke mit rhetorischem Nachdruck voran und kann ebenso gut auch zu *ὑγιαίνειν* bezogen werden. Das Wohlbefinden (*εὐοδοῦσθαι*) ist allgemein, in re familiari (Bengel), in allen äußeren Lebensverhältnissen. *Εὐοδοῦν*, einen guten Weg (*εὐοδία*) machen, leiten, während *εὐοδεῖν* einen guten Weg haben heißt und intransitiv ist, ist transitiv; daher das Passivum, das mit dem intransitivum auf eins herauskommt. Vergl. Röm. 1, 10; 1 Kor. 16, 2 und Düsterdieck u. a. — Mit *καὶ ὑγιαίνειν* wird nun ein Punkt herausgehoben. Es ist möglich, daß Cajus krank gewesen (Düsterdieck), oder kränklich sei; doch ist solches nicht bestimmt zu entnehmen als Thatsache, da die Gesundheit an sich wichtig genug ist, wenn es sich um äußeres Wohlergehen handelt. — **So wie deine Seele sich wohl befindet.** Oekumenius: *ἐν τῇ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον πολιτείᾳ*, also indem sie die Wahrheit hat, er in dieser wandelt (V. 3); ein großes Lob für Cajus und Gegenstand besonderer Freude für Johannes liegt in dem: *καθὼς εὐοδοῦταί σου ἡ ψυχή*. V. 3. **Denn ich freute mich sehr.** Zu *ἐχάρην γὰρ λίαν* s. 2 Joh. 4. Begründung des Lobes, als einer sehr gut bezeugten Thatsache. **Als Brüder kamen und zeugten für deine Wahrheit.** Infolge des Anschlusses an den Aorist *ἐχάρην* sind die Partizipien *ἐρχομένων καὶ μαρτυρούντων* imperfektisch zu nehmen, wie Luk. 17, 12 (Lücke, Huther, Düsterdieck u. a.); der von *μαρτυρεῖν* abhängige Dativ (wie V. 6. 12; Joh. 5, 33; 18, 37; 3, 26), *σου τῇ ἀληθείᾳ* ist die im Cajus subjektiv gewordene Wahrheit; also nicht = veritas evangelii (Calov), sondern inneres, christliches Leben, aus Wahrheit geboren, selbst Wahrheit (Lücke, Huther, Düsterdieck u. a.); die Beschränkung auf liberalitas (Lorinus) ist unstatthaft. — **So wie du in Wahrheit wandelst.** Dieser Zusatz ist der Inhalt des Zeugnisses der Brüder, also ein indirekter Satz, welcher des Cajus Christentum als aus seinem Wandel erwiesen notiert; deshalb folgt auch V. 4 *ἀκούω*, so daß nicht des Apostels Zeugnis zu dem Zeugnis

[1]) V. 7: *ἐθνικῶν* A. B. C. Cod. Sinait. u. a. statt *ἐθνῶν* bei K. L. P.
[2]) V. 8: *ὑπολαμβάνειν* A. B. C. Cod. Sinait. u. a. statt *ἀπολαμβάνειν* bei K. L. P., so auch die Korrektur bei C. und die meisten Zeugen.
[3]) ib.: *τῇ ἀληθείᾳ*. — Dafür hat Cod. Sinait. *τῇ ἐκκλησίᾳ* mit der Verbesserung *τῇ ἀληθείᾳ*.
[4]) V. 9.: *τι* A. B. C. Cod. Sinait. *ἄν τι* bei einigen Minuskeln.
[5]) V. 11: *ὁ κακοποιῶν* am besten bezeugt; *ὁ δὲ κ.* ist schlecht gestützte lect. rec.
[6]) V. 12. Vor *τῆς ἀληθείας* steht bei C. noch *τῆς ἐκκλησίας καί*. Statt *ἀληθείας* liest A*. wahrscheinlich *ἐκκλησίας*.

der Brüder hinzutritt, wie Besser, Huther (4. Auflage) meinen. So Brückner, Huther (in früheren Auflagen), Düsterdieck u. a. Das ausdrücklich und nachdrücklich gesetzte σύ markiert, daß in dem Zeugnisse der Brüder von anderen anderes zu melden gewesen sei, wie von Diotrephes V. 9. 10. — V. 4. **Größer als dies, habe ich keine Freude.** Hier spricht der Apostel seine Gesinnung überhaupt aus. Zu μειζοτέραν, einem Doppelkomparativ, auch Eph. 3, 8, s. Winer, 7. Aufl. S. 67. Grotius: est ad intendendam significationem comparativus e comparativo factus. Der Genitiv τούτων ist nicht = ταύτης, die neutrale Pluralform, welche auf Allgemeines weist, wird durch das folgende ἵνα auf einen Begriff beschränkt. Winer, 7. Aufl. S. 153 vergleicht ἐφ' οἷς und ἀνθ' ὧν, auch μετὰ ταῦτα und καὶ ταῦτα, idque Ebr. 11, 12 und zitiert Joh. 1, 51. **Daß ich höre, meine Kinder wandeln in der Wahrheit.** Zu ἵνα vergl. Joh. 15, 13. Es markiert das Begehren des Apostels, solches zu hören; darauf ist sein ganzes Absehen gerichtet. Τὰ ἐμὰ τέκνα sind die dem Johannes anvertrauten Christen, die Glieder der ihm anvertrauten Gemeinden, die unter seiner väterlichen Leitung stehen (Huther).

2. Lob und Notwendigkeit der Gastfreundschaft. V. 5—8. **Geliebter** wie V. 2. **Treu handelst du,** πιστὸν ποιεῖς, Oekumenius: ἄξιον πιστοῦ ἀνδρός. Bengel (facis quiddam, quod facile a te pollicebar mihi et fidelibus) ist zu eng, da die Beziehung auf die πίστις, welche die ἀλήθεια ergreift und in der Liebe auswirkt, zu bestimmt gegeben ist. Deshalb ist's aber nicht = πίστιν ποιεῖσθαι, ein Unterpfand der Treue, Bürgschaft geben (Ebrard). — **Was du thust für die Brüder.** Mit ὃ ἐάν (ἄν) = quodcunque wird die Thätigkeit als eine in mannigfacher Weise, nach verschiedenen Beziehungen hin wirksame notiert. Zu ἐργάζεσθαι εἰς vergl. Matth. 26, 10. **Und zwar Fremde.** Καὶ τοῦτο, wie 1 Kor. 6, 6; Eph. 2, 8; Phil. 1, 28, ist dem Sinne nach nicht von καὶ εἰς τοὺς ξένους verschieden: und das = **und zwar** für Fremde. Der Zusatz markiert, daß die Brüder Unbekannte, Fremde sind; dadurch wird die Gastfreundschaft des Cajus, als eine freiere, nicht bloß auf persönlich bekannte Brüder beschränkte anerkannt und gelobt. Über die Wichtigkeit der φιλοξενία vergl. Ebr. 13, 2; Röm. 12, 13; 1 Tim. 3, 2; Tit. 1, 8; 1 Petr. 4, 9. — **Welche für deine Liebe vor der Gemeinde zeugten.** Οἳ ἐμαρτύρησαν sind die fremden Brüder; es sind nicht einige aus ihnen hervorgehoben (de Wette). Bei ἐνώπιον τῆς ἐκκλησίας ist an die Gemeinde, in welcher der Apostel eben war, zu denken (Grotius, Huther, Düsterdieck, Sander u. a.), vor welcher sie ähnlich wie Apostelg. 14, 27 erzählten, wie's ihnen ergangen, und dabei der Liebe des Cajus gedachten. Bengel (publice commemorabantur exempla ad hortandum) geht zu weit. **Welche du Gottes würdig zu geleiten recht thun wirst.** Die Lesart: οὓς καλῶς ποιήσεις προπέμψας steht fest; schwierig ist das Futurum mit dem part. aor. Das Futur ist einfach und klar: Cajus wird recht thun; man darf es nicht für futur. exact. nehmen. Denn Mark. 13, 13 tritt das Gerettetwerden (σωθήσεται) erst ein, wenn das Ausharren fertig ist (ὁ ὑπομείνας εἰς τέλος. Vergl. Winer, 7. Aufl. S. 321); da hat nur das part. aor. die Bedeutung des futur. exact. Aber die That des Cajus ist erst fertig, wenn er die Ausrüstung und das Geleit der Brüder zu stande gebracht hat; dies markiert das part. aor. Im Partizip setzt sich die Handlung des Hauptverbums fort; Johannes erwartet das gewiß — ein gemilderter Befehl, den das Futurum schon in sich trägt, wie V. 8 ja ὀφείλομεν steht; morata formula hortandi (Bengel). Eher mag man mit Luther eine Ungenauigkeit des Ausdruckes annehmen, als mit Ebrard die Verbesserung ἐποίησας wagen. — Wie καλῶς das ποιεῖν näher bestimmt (Apostelg. 10, 33; Phil. 4, 14), so ἀξίως τοῦ θεοῦ das προπέμπειν, zur Reise ausrüsten (Tit. 3, 13; 1 Kor. 16, 11); wie es Gottes würdig ist, mit aller Sorgfalt und Aufmerksamkeit (Lücke); das viaticum (Grotius), commeatus (Bengel) wird nicht fehlen, ist aber nicht alles. Vergl. 1 Thess. 2, 12; Kol. 1, 10. — V. 7. **Denn um des Namens willen gingen sie aus.** Hier ist ἐξῆλθαν motiviert durch ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος, wie Apostg. 5, 41 um des Namens Christi willen (vergl. Jak. 2, 7), und zwar ihn zu verkündigen, wie Röm. 1, 5, so daß sie als Missionare auszogen, wie Apostelg. 15, 40 (Erasmus, Lücke, Bmg.-Crusius, Sander, Ewald, Huther, Düsterdieck u. a.). Man hat also nicht an den Namen Gottes zu denken, da αὐτοῦ nicht steht, was auf τοῦ θεοῦ V. 6 zurückweisen würde, aber auch nicht bloß christliche Religion (Rosenmüller), oder gar den Namen der Brüder, die Missionare hießen (Paulus), zu verstehen. Die Verbindung des ἐξῆλθαν mit ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν ist unhaltbar (Beza, Bengel u. a.), da dies mit λαμβάνοντες zusammengehört; willkürlich Grotius: a Judaea ejecti sunt per Judaeos incredulos ob Christum. — **Ohne etwas von**

**den Heiden zu empfangen.** Das partic. praes. markiert mit *μηδέν* die Maxime der Missionare, von den Heidnischen keine Unterstützung zu nehmen (Huther, Düsterdieck), nach Matth. 10, 8 (ein Hinweis Ewalds, den Huther nicht unpassend nennen sollte). Die Mathematici, Astrologen, Thaumaturgen machten im Gegensatz hierzu mit religiösen Dingen Geschäfte. Zu vergleichen ist Pauli Praxis doch (1 Kor. 9, 18; 2 Kor. 11, 7 ff.; 12, 16 ff.; 1 Thess. 2, 9 ff.), obwohl er von den jungen Gemeinden nichts nehmen mochte. Zur Konstruktion von *λαμβάνειν ἀπό* vgl. Matth. 17, 25 und Winer, 7. Aufl. S. 347. Anm. 1. — V. 8. **Wir müssen daher solche aufnehmen.** Im Gegensatz zu *τῶν ἐθνικῶν* beginnt der Apostel: *ἡμεῖς οὖν*. Die kommunikative Form markiert die allgemeine Christenpflicht, an der Mission sich zu beteiligen; daher *ὀφείλομεν*. Nicht ohne feines Wortspiel fügt nach *μηδὲν λαμβάνοντες* der Apostel *ὑπολαμβάνειν* bei; elegans antanaclasis (Carpzov). Nach Strabos Erklärung: *οἱ εὔποροι τοὺς ἐνδεεῖς ὑπολαμβάνουσι* begreift dieses Wort sowohl das *προπέμπειν* (V. 6), als *λαμβάνειν εἰς οἰκίαν* (2 Joh. 10) in sich. — **Damit wir Mitarbeiter der Wahrheit werden.** Der Zweck (*ἵνα*) ist ein erhabener: der Wahrheit zu dienen, für sie zu arbeiten. Der Dativ *τῇ ἀληθείᾳ* bezeichnet den Gegenstand, dem die Arbeit der Missionare gewidmet ist; der Missionare Gehilfen, Mitarbeiter sollen wir werden; *συν* weist also auf *τοιούτους* zurück, und nicht auf *τῇ ἀληθείᾳ*, wie Luther, Bengel, Besser wollen. So Brückner, Huther, Düsterdieck. Vergl. Kol. 4, 11: *συνεργοὶ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*. 1 Thess. 3, 2: *συνεργὸν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*. 2 Kor. 8, 23: *εἰς ὑμᾶς*.

3. Klage über einen Widrigen. V. 9. 10. **Ich schrieb etwas der Gemeinde.** Mit *ἔγραψα* ist ein verloren gegangener Brief bezeichnet; mit dem *τι* ist nicht etwas Bedeutendes, sondern einiges, weniges gemeint (Lücke, Huther, Düsterdieck), der Brief als nicht besonders wertvoll bezeichnet. An den ersten Brief (Wolf, Storr u. a.) oder an den zweiten, (Calov, Ewald, Besser) zu denken, geht nicht an, da in ihnen keine, auch nicht die geringste Beziehung auf hier bezeichnete Verhältnisse sich findet. Diotrephes mag's der Gemeinde vorenthalten haben (Huther). — Die Gemeinde, der er schrieb (*τῇ ἐκκλησίᾳ*), ist die, in welcher Cajus lebt, der ja gut machen soll, was Diotrephes übel gemacht (5—8. 11). Also ist's falsch, mit Bengel (eccl. illius loci, ex quo exierunt v. 7. Occupatio: ne Cajus dicat, cur itur ad nos?), dem Besser folgt, an die Gemeinde zu denken, von der die Evangelisten ausgingen. — **Allein der der Erste von ihnen sein will, Diotrephes, nimmt uns nicht auf.** Über Diotrephes ist nichts Näheres bekannt; man kann weder sagen, noch leugnen, daß er Presbyter oder Diakonus der Gemeinde gewesen; aber es ist eher unwahrscheinlich, als wahrscheinlich wegen *φιλοπρωτεύων*. Reine Vermutung ist's, ihn für einen Widersacher der Judenchristen (Grotius), oder für einen jüdisch gesinnten, oder gnostischen Irrlehrer zu halten (Bartholomäus Petri); er war ambitiosus, das ist bekannt. *Φιλοπρωτεύων* erklärt Schol. I.: *ὁ ἁρπάζων τὰ πρωτεῖα*. Aus *ἐκκλησία* ist *αὐτῶν* entnommen, die Glieder der Gemeinde, die sich, wie Huther vermutet, in seinem Hause versammelte. *Ἐπιδέχεσθαι ἡμᾶς* heißt: uns aufnehmen, also nicht: unsere Briefe, Ermahnungen (Erasmus, Grotius, Lücke u. a.) gelten lassen. Indem Diotrephes dem Brief mit des Apostels Weisungen nicht nachkam, hat er den Apostel selbst abgewiesen (V. 10). — V. 10. **Deshalb werde ich, wenn ich komme, an seine Werke erinnern, welche er thut.** Auf die hochmütige Widersetzlichkeit gründet Johannes mit *διὰ τοῦτο* sein Kommen und Rügen. Zu *ἐὰν ἔλθω* s. 1 Joh. 2, 28. Daß es bald geschieht, sagt V. 14: *εὐθέως*. Zu *ὑπομνήσω* ist, wie Huther richtig bemerkt, nicht *αὐτόν* zu supplieren. Die Ergänzung *τὴν ἐκκλησίαν* würde zu viel sagen. Auch 2 Tim. 2, 14 fehlt der Akkusativ der Person, die Joh. 14, 26; Tit. 3, 1 beigefügt ist. Er will ja nicht bloß den Diotrephes strafen, der nicht allein sündigte, sondern eine Partei hatte, die ihm zu Willen war. Beda: in omnium notitiam manifestius arguendo producam. Obwohl der Zusammenhang das Moment des Rügens beifügt (de Lyra: puniam, Bengel: animadvertam, notabo, ita ut sentiat, Budaeus: judicabo), ist doch der Begriff des lehrenden Erinnerns festzuhalten: die Rüge liegt in der Sache, die zur Sprache, und in der Öffentlichkeit, an die sie gebracht wird. Objekt des *ὑπομιμνήσκειν* sind *αὐτοῦ τὰ ἔργα, ἃ ποιεῖ*, cf. 2 Joh. 11; 1 Joh. 3, 12. Diese bestehen nun in Folgendem. **Indem er mit bösen Worten von uns schwatzt.** Es sind verleumderische und auf Herabsetzung des apostolischen Ansehens Johannis berechnete Worte, aber nichtige Schwätzereien, haltlose Unwahrheiten; daher *φλυαρῶν*, garritum vocare Diotrephis calumnias per contemptum videtur (Calov). Das Intransitivum (eigentlich nugari, 1 Tim. 5, 13) hat transitive Beziehung auf *ἡμᾶς* aus den *λόγοις πονηροῖς* entnommen; ähnlich *μαθητεύω* Matth. 28, 19; *θριαμβεύω* Kol. 2, 15. — **Und damit sich nicht begnügend.**

Statt *ἐπὶ τούτοις* steht Luk. 3, 14; Ebr. 13, 5 der bloße Dativ: *μὴ ἀρκούμενος* mit dem *φλυαρεῖν* gegen die Apostel, vergeht er sich gegen die missionierenden Brüder in doppelter Weise: **weder selbst die Brüder aufnimmt.** Dem *οὔτε* folgt *καί*, wie oft. Winer, 7. Aufl. S. 460, 7. *Αὐτός* steht dem *βουλομένους* gegenüber. *Ἐπιδέχεσθαι* ist eigentlich aufnehmen, herbergen, 2 Joh. 10. Die V. 7 bezeichneten *ἀδελφοί* sind gemeint. **Sondern auch die, die es thun wollen, hindert.** Es fehlte also an wohlmeinenden Gliedern nicht; aber er *κωλύει* mit Gewalt, herrischem Wesen, listigen Ränken und Geschwätzen. **Und aus der Gemeinde ausstößt.** *Ἐκβάλλειν ἐκ τῆς ἐκκλησίας* kann heißen exkommunizieren, aber dem Kontext nach auch aus der Ortsgemeinde hinausweisen. Das Objekt von *κωλύει* gilt auch für *ἐκβάλλει*: *βουλομένους*. Es geht nicht an, zu *ἐκβάλλει* die *ἀδελφοί* als Objekt (*αὐτούς*) zu supplieren. Düsterdieck denkt wegen der Wortbedeutung und der Konstruktion an die Exkommunikation, was unwahrscheinlich ist, weil es in diesem Falle, wo es sich nicht um falsche Lehre oder unsittlichen Lebenswandel handelt, maßlos wäre und für jene Zeit kaum denkbar. Doch könnte es sein, daß Diotrephes die Gemeindeversammlungen in seinem Hause hielte oder halten ließe, und die ihm Widerstrebenden nun nicht zuließe; das wäre aber keine Exkommunikation. Huther, der nicht an förmliche Exkommunikation denkt, scheint den angedeuteten Verhältnissen mehr Rechnung zu tragen und unhaltbare Vermutungen zu vermeiden.

4. Mahnung und Empfehlung. V. 11. 12. **Geliebter.** Nach dem Vorigen mit besonderem Nachdruck, 1 Joh. 4, 1. 7. 11. **Ahme nicht das Böse, sondern das Gute nach!** Zu *μὴ μιμοῦ* siehe Ebr. 13, 7; 2 Thess. 3, 7. 9; Eph. 5, 1. *Τὸ κακόν* in Diotrephe, *τὸ ἀγαθόν* in Demetrio (Bengel). Da 1 Joh. 3, 12: *τὰ ἔργα πονηρά* und *δίκαια*, Joh. 18, 23: *τὸ κακόν*, Joh. 5, 29: *τὰ ἀγαθά* und *τὰ φαῦλα* vorkommt, ist de Wettes Behauptung irrig, die Diktion sei hier unjohanneisch; sie ist allgemein biblisch 1 Petr. 3, 10. 11. **Wer Gutes thut, ist aus Gott.** Vergl. 1 Joh. 3, 10. *Ὁ ἀγαθοποιῶν* ist allgemein, wie vorher (1 Petr. 2, 14. 15. 20; 3, 6. 17); falsch beziehen's und beschränken's a Lapide, Grotius, Paulus u. a. auf Wohlthätigkeit, Gastfreundschaft. **Wer Böses thut, hat Gott nicht gesehen.** Unbegreiflich ist, wie Lücke, de Wette die Diktion hier nicht johanneisch finden, da *ἐκ θεοῦ ἐστίν* bei dem oft vorkommenden *ἐκ θεοῦ εἶναι* (1 Joh. 4, 2. 3. 4. 6; 3, 10; 5, 19) offenbar johanneisch ist; und es heißt 1 Joh. 3, 6: *οὐχ ἑώρακεν αὐτόν*, wenn gleich eben da *οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν* beigefügt ist und 1 Joh. 4, 8: *οὐκ ἔγνω τὸν θεόν*, 1 Joh. 2, 3: *ἐγνώκαμεν αὐτόν* steht. — V. 12. **Dem Demetrius ist von allen und von der Wahrheit selbst Zeugnis gegeben worden.** Demetrius ist wahrscheinlich Überbringer des Briefs (Lücke, Düsterdieck, Huther) und Johannes empfiehlt ihn dem Cajus. Deshalb kann er nicht einer der *βουλόμενοι* sein, die Diotrephes gehindert und exkommuniziert haben soll (Ebrard); dann war er aus des Cajus Gemeinde, ihm bekannt. Das Perfektum *μεμαρτύρηται* markiert ein Zeugnis, das gegeben ist und noch gilt; ohne nähere Bezeichnung, absolut gebraucht, bedeutet's immer ein gutes (Apostelg. 6, 3; 10, 22; 16, 2 ꝛc.). Bei *ὑπὸ πάντων* ist zu denken an Christen und zwar an solche, die ihn kennen. Daß er im ephesinischen Gemeindekreis allen Christen bekannt war, ist bei der Einfachheit damaliger Verhältnisse wenigstens nicht absolut undenkbar. (cf. 2 Joh. 1.) Es handelt sich um ein Zeugnis für christliche Tüchtigkeit des Demetrius (Lücke). Auf die Brüder 5. 10 beschränken (Ebrard), oder auf Juden und Heiden ausdehnen (Oekumenius), geht nicht; beides ist mit nichts angedeutet, jenes müßte näher bestimmt sein, dieses beschränkt der Kontext auf seine Gemeinde. — Mit *καὶ ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας* wird ein dem Zeugnis aller gleiches, thatsächliches, und die Wahrheit selbst als das Zeugnis ausstellend, neben den *πάντες* personifiziert gedacht und selbständig. Deshalb kann man nicht mit Huther es so erklären, daß der Apostel hervorheben wolle, das gute Zeugnis aller habe nicht in ihrem menschlichen Urteil, sondern in der Bezeugung der in ihnen wohnenden *ἀλήθεια* ihren Grund, indem er auf Joh. 15, 26. 27 verweist. Da zeugt die Wahrheit nicht neben und außer den *πάντες*, sondern in ihnen, aus ihnen. Man muß mit Düsterdieck an den Lebenswandel denken, indem sich die in dem Demetrius wohnende *ἀλήθεια* selber als lebendig und für ihn zeugend erweist; er ist ein Bild der Wahrheit, die in ihm personifiziert ist, in seinem Wesen und Wandel. Es reicht nicht aus, nur an res ipsa oder res ipsae, die Wirklichkeit zu erinnern (Erasmus, Grotius); facta eum laudant: non solum dicitur esse, sed et est bonus (Rosenmüller). Die göttliche Wahrheit ist hier Zeugin. **Aber auch wir zeugen.** Johannes fügt sein Zeugnis als Dritter bei. *Καὶ ἡμεῖς δέ* hebt dieses Zeugnis des Apostels nachdrücklich hervor. Vergl. zu 1 Joh. 1, 3. **Und du weißt, daß unser Zeugnis wahr ist.** Es handelt sich nur um des Johannes

Zeugnis: Grotius (nos i. e. ego et alii qui Ephesi sumus) irrt. Vergl. Joh. 19, 35; 21, 24. Cajus kennt's und schätzt's als ein wahres, zuverlässiges; das liegt aber nicht in der episkopalen, apostolischen, kanonischen Würde des Johannes (a Lapide), sondern in seiner persönlichen Wahrhaftigkeit.

### Ethische Grundgedanken.

1. Das äußere Wohlbefinden und insbesondere die Gesundheit hat einen Wert, daß solches wohl Gegenstand eines christlichen, zur Fürbitte sich gestaltenden Wunsches sein darf, aber muß stets der Gesundheit oder vielmehr in Gottes Gnade genesenden und in Seiner Wahrheit wandelnden Seele untergeordnet sein. Parallel ist 2 Kor. 12, 7 (*σκόλοψ τῇ σαρκί*). Vergl. V. 9 (*ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου. ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται*).

2. Der Diener Christi größte Freude ist, an ihren Gemeinden nicht vergeblich arbeiten zu müssen, wenn auch umsonst (V. 4).

3. Die Teilnahme an der Missionssache ist ebenso heilige Pflicht der Einzelnen (V. 5—8), wie der Gemeinden (V. 10), als auch Lebenszeichen der Wahrheit in ihnen (V. 8. 11). Missionare sind Gegenstände christlicher Liebe.

4. Ehrgeiz verdirbt die Wirksamkeit und Stellung des Mannes, daß er nicht bloß selbst Böses thut, sondern auch Gutes hindert.

5. Kirchenvisitation ist eine Amtsthätigkeit, die aus der apostolischen Kirche stammt.

6. Nicht nach denen, die da irren und Sünde thun, sondern nach denen, die ein gutes Zeugnis in Wahrheit haben, soll man sehen und sich richten in Wesen und Wandel.

### Homiletische Andeutungen.

Vergleiche die ethischen Grundgedanken. — Gesundheit ist die Grundlage zu aller menschlichen Thätigkeit. Ein kränklicher Mensch kann auch nicht gesund denken. Es würde die Menschen überraschen, wenn sie zu überblicken vermöchten, wie viele von den Dingen, welche die Welt mit Streitigkeiten erfüllt und mit Irrtümern beladen haben, ihren Ursprung in gestörter Verdauung genommen. Wer will in leckem Schiff zur See gehen!

Starke: Es ist keiner so unvermögend, daß er andern nicht sollte dienen können; wenn's auch nur mit Wünschen und Beten geschieht, so ist's ein großer Dienst. — Ein Kennzeichen eines getreuen Lehrers ist, sich freuen über den geistlichen Wachstum seiner Zuhörer und anderer, und Gott deshalb danken. — Die evangelische Wahrheit ist nicht stille, sie wandelt, und macht den, der sie besitzt, wandeln. — Es ist dem Lauf des Evangelii sehr hinderlich, wenn dessen Diener nur das Ihre suchen: das macht mehr Atheisten, als Christen. — Wer zur Ausübung der Gottseligkeit ermahnt und sich selbst mit einschließt, der achtet oder macht auch wohl die Ermahnung um so kräftiger. — Wer von der Wahrheit ist und die Wahrheit liebt, muß sie auch auf allerlei Art und Weise suchen zu befördern; das ist ein Kennzeichen eines Wahrhaftigen. — Teuflische Bosheit, selbst nichts Gutes thun und noch andern wehren, die da Gutes thun wollen. — Wer Gott hier im Glauben nicht sieht, wird Ihn auch dort in der Herrlichkeit nicht schauen. — Erwiesene Wohlthaten muß man öffentlich rühmen. — Heubner: Der leiblich Kranke sorge besonders für Gesundheit der Seele (2 Kor. 4, 16). — Die geistlichen Vaterfreuden können entschädigen für den Mangel der leiblichen (2 Kor. 1, 14; 1 Thess. 2, 19). — Wo nimmt jetzt eine Gemeinde Interesse an dem geistigen Zustande einer anderen Gemeinde? — Der Haß gegen fremde einsprechende, besuchende Christen, der sich auch bei manchen Geistlichen findet, kommt aus einer argen, geheimen Bosheit: sie wollen nicht, daß Fremde den Stand ihrer Gemeinde näher besehen, oder das Evangelium bringen, das sie selbst nicht haben; sie fürchten sich verdunkelt, ihren Kredit geschwächt zu sehen (1 Thess. 2, 16). — Demetrius ist so treu und einfältig, daß die Wahrheit selbst ihn empfiehlt, indem sie aus ihm heraus redet. Das ist die beste Empfehlung, die man durch sich selbst und durch den Glauben hat (2 Kor. 1, 12). — Du kannst andern nur ein Zeugnis geben, wenn du aus ihnen selbst ein Zeugnis der Wahrheit hast. — Besser: Statt seinen Namen, Diotrephes (ein von Jupiter, dem großen Abgott der Heiden, Ernährter), durch die Wahrheit verneuen zu lassen und ein Theotrephes, ein von Gott Ernährter, zu werden, blieb er in der Weltliebe hangen. — Einen verstockten Irrlehrer hätte der Älteste nicht mehr erinnert. — Wo ein Diotrephes hoch gehalten sein wollte, mußte ein Johannes gering gehalten sein. — Wo der Gehorsam gegen Gottes Wort unmöglich ist, da sollen wir nicht möglich sein wollen.

## 3. Der Schluß.

### V. 13—15.

Ich hätte dir viel zu schreiben[1]), aber ich will[2]) nicht mit Tinte und Feder dir schrei- 13
ben[3]). — *Ich hoffe aber, bald dich zu sehen, und Mund gegen Mund werden wir 14

[1]) V. 13: *γράψαι σοι* hat A. B. C. Cod. Sinait.
[2]) ib.: Die Lesart A. *οὐκ ἐβουλήθην* ist aus 2 Joh. 12 entstanden, wie *οὐκ ἤθελον* danach gestaltet.
[3]) ib.: *σοι γράφειν* Cod. Sinait. B. C. K. L. P. Bei A. *γράφειν σοι.*

15 reden. — *Friede sei dir! Es grüßen dich die Freunde[1]. Grüße die Freunde[2] namentlich[3]!

### Exegetische Erläuterungen.

1. Der Abbruch. V. 13. 14. **Ich hätte dir viel zu schreiben.** *Πολλά* steht mit Nachdruck voran. Das Imperfekt *εἶχον* ohne *ἄν*, dem griechischen Genius gemäß, ist deutsch im Konjunktiv zu geben. Winer, 7. Aufl. S. 265. **Aber ich will nicht mit Tinte und Feder dir schreiben.** Vergl. 2 Joh. 12. — V. 14. **Ich hoffe aber, bald dich zu sehen.** Der Gegensatz zu dem Schreiben, das dem Apostel nicht weiter zusagt (Düsterdieck), ist der mündliche Verkehr, auf den er in der Kürze hofft. **Und Mund gegen Mund werden wir reden.** Das Futurum *λαλήσομεν* markiert die Zuversicht der Hoffnung. Das Objekt ist das *πολλά* V. 13 und die Verhältnisse, die der Brief angegeben.

2. Grüße. V. 15. **Friede sei dir.** Der Gruß des Apostels an den lieben Cajus. „Wie zu Anfang der Briefe das einfache *χαίρειν* für die Fülle des Grußes nicht genügt, so wird auch am Schlusse das gemeine *ἐρρῶσθε* (Apostelg. 15, 29), *ἔρρωσο* Variante bei Apostelg. 23, 30 durch reichere und tiefere Formen verdrängt. In demselben hat die Anwünschung des Friedens um so natürlicher ihre Stelle (Gal. 6, 16; Eph. 6, 23; 1 Petr. 5, 14; 2 Thess. 3, 16; Röm. 15, 33 u. a.), weil dieser als die Summe der eigentümlichen Gnadengaben Gottes in Christo angesehen werden kann (Luk. 2, 14; Joh. 14, 27), wie N. de Lyra richtig erklärt: „pax interna conscientiae, pax fraterna amicitiae, pax superna gloriae“ (Düsterdieck). Friede ist übrigens Gesundheit der Seele. — **Es grüßen dich die Freunde.** Bengel: rara in N. T. appellatio, absorpta a majori, fraternitatis. Errant philosophi, qui putant amicitiam non instrui a fide, Joh. 15, 15. Der Ausdruck entspricht dem reinen Privatschreiben, das in rein persönlichen Verhältnissen geschrieben ist (Lücke). Beda: amicis gratiam pacis mandat et salutis et per haec Diotrephen ceterosque veritatis inimicos a salute et pace vestra monstrat extraneos. Unter die *ἀδελφοί*, welche sonst gegrüßt werden (Phil. 4, 21; 1 Kor. 16, 20; Eph. 6, 23), wird Johannes den Diotrephes nach 2 Joh. 9—11 gerechnet haben, da er nur als ambitiosus handelte, aber nicht in der Lehre von Christi Kommen im Fleische irrig und falsch gewesen zu sein scheint; *φίλος* aber war er und sein Anhang dem Apostel nicht, wie Cajus und Demetrius. Vergl. Joh. 11, 11; Apostelg. 27, 3. **Grüße die Freunde namentlich.** *Κατ' ὄνομα* = *ὀνομαστί* (Joh. 10, 3); Bengel: non secus ac si nomina eorum praescripta essent. Die Grüße, und insbesondere die namentlichen, haben so tiefe Bedeutung und so großen Wert, daß Paulus ein ganzes Kapitel seines Römerbriefs (16, 1—24) damit anfüllt und oft eine Reihe anfügt.

### Homiletische Andeutungen.

Starke: Es ist nicht ratsam, der Feder alles anvertrauen; manches läßt sich besser und sicherer mündlich, als schriftlich vorstellen. — Wenn Kinder Gottes sich besuchen und mit freundlichen Gesprächen ergötzen können, das ist nicht eine geringe Wohlthat. — Wir sind in der Gesellschaft der heiligen Männer Gottes, so oft wir ihre Schriften hören, lesen. — Rieger: Gegen einen Diotrephes thut der Friede Gottes treffliche Dienste (Ps. 31, 21; 138, 7). — Heubner: Wir sehen, wie auch Freundschaftsbriefe durch den Glauben geheiligt werden. Beispiele siehe in Sailer's christlichen Briefen aus allen Jahrhunderten, in Luthers, Tersteegens, John Newtons Briefen. — Kinder des Friedens empfangen den Frieden (Luk. 10, 5. 6).

Besser: Mit Namen grüßt Johannes die Freunde; er trägt sie alle auf dem Herzen und jeden einzelnen insonderheit. Das ist Ältesten-Treue.

[1]) V. 15: *φίλοι* haben Cod. Sinait. B. C. K. L. P. u. a. A. hat *ἀδελφοί*.
[2]) ib: Statt *φίλους* haben wenige unbedeutende *ἀδελφούς*.
[3]) Zum Schluß hat L. *ἀμήν*. — Die Unterschrift *Ἰωάννου γ* findet sich bei A. B. Cod. Sinait. Die gewöhnlichen Zusätze finden sich verstreut, nicht ausreichend bezeugt.

Druck von Velhagen & Klasing in Bielefeld.

Theologisch-homiletisches

# Bibelwerk.

## Die Heilige Schrift

Alten und Neuen Testaments

mit Rücksicht auf das theologisch-homiletische Bedürfniß des pastoralen Amtes
in Verbindung mit namhaften evangelischen Theologen

bearbeitet und herausgegeben

von

**J. P. Lange.**

---

Des

## Neuen Testamentes

Sechszehnter Theil:

**Die Offenbarung des Johannes.**

Zweite durchgesehene und verbesserte Auflage.

**Bielefeld und Leipzig.**

Verlag von Velhagen und Klasing.

1878.

Die

# Offenbarung

des

# Johannes.

---

Theologisch-homiletisch bearbeitet

von

**J. P. Lange.**

Oberkonsistorialrath, Dr. u. ordentl. Professor der Theologie in Bonn.

---

Zweite durchgesehene und verbesserte Auflage.

**Bielefeld und Leipzig.**

Verlag von Velhagen und Klasing.

1878.

Das Uebersetzungsrecht wird von Verfasser und Verlegern vorbehalten.

# Vorwort zur ersten Auflage.

Mit dem gegenwärtigen theologisch-homiletischen Kommentar über die Offenbarung des Johannes ist nunmehr unter Gottes gnädiger Hülfe die neutestamentliche Abtheilung unseres Bibelwerks ganz vollendet. Bei der Bearbeitung dieses Buchs habe ich es für meine Aufgabe gehalten, ganz besonders die theoretische, kritische und exegetische Abtheilung hervorzuheben, da eine ausführliche dogmatische und homiletische Benutzung dieser vielfach in die Extreme nach rechts und nach links hineingezerrten Schrift einer festeren Grundlegung bedarf.

Vor allem handelte es sich um einen bestimmteren Ausbau der Theologie der Apokalyptik, da die großen Verkennungen der Eigenthümlichkeit der hebräischen Kunst nach ihrer Vollendung in den Formen der eschatologischen Prophetie, wie sie dem überlieferten hellenistisch-humanistischen Gesichtspunkte eigen sind, nur durch eine gründliche Verständigung über die Größe des Gegensatzes zwischen den Gipfelpunkten der hellenistischen und der theokratischen Bildung können beseitigt werden.

Schon mit dieser Aufgabe hing die Nothwendigkeit zusammen, die symbolische Seite der Apokalyptik schärfer ins Auge zu fassen, und ihre neutestamentliche Erscheinung auf die konventiell mehr oder minder ausgeprägten alttestamentlichen Elemente zurückzuführen. Nur eine auf sichere Regeln zurückgehende biblisch-prophetische Symbolik kann einerseits dem endlosen Hin- und Herrathen der Exegese auf die verschiedensten Bedeutungen der allegorischen Figuren ein Ende machen, andererseits die entschiedene Würdigung der Eigenthümlichkeit allegorischer Schriften sichern.

Ist es einmal unverkennbar, daß ein gewisses Buch einen allegorischen Charakter hat, dann muß es einfach als Unzulässigkeit erscheinen, ohne die Ermittelung des symbolischen Schlüssels auf beliebige Deutungen zu verfallen. Als ein wahrer Unfug aber muß es vollends erscheinen, wenn man ein in Allegorien verfaßtes prophetisch-poetisches Buch als ein Werk von buchstäblicher Bedeutung anspricht. Weiß der Interpret nicht den himmelweiten Unterschied zwischen der Erklärung des Allegorischen und zwischen der sogenannten allegorischen Erklärung, so ist das eine intellektuelle Kalamität. Weiß er aber übrigens sehr wohl, wie eine allegorische Schrift als solche zu erklären ist, und er torturirt gleichwohl die allegorische Schrift, bis sie im Sinne des Buchstabens zu reden scheint, um damit gewisse Schulmeinungen zu belegen, so ist dies ein ethisches Skandal.

Mögen sich zehn oder zwanzig willkürliche Spielereien an eine allegorische Stelle gehängt haben, so hebt dies ihren allegorischen Charakter nicht im mindesten auf; vielmehr dient es nur dazu, die Nachfrage nach den symbolischen Analogien und nach dem Grundcharakter der Prophetie aufs dringendste zu empfehlen. Die Verzweiflung an der vorgefundenen Exegese darf nicht zur Verzweiflung am Text werden. Die moderne, sogenannte zeitgeschichtliche Auslegung hat zur Genüge gezeigt, wie sehr die letztere Verzweiflung ins Absurde führt. Mit der Feststellung des allegorischen Charakters der Apokalypse im ganzen ist dann im einzelnen auch die symbolische Natur ihrer Zahlen ausgemacht, und die große verlorene Mühe der chronologischen Zahlenberechnung, die chronische Krankheit der apokalyptischen Exegese, hat dann wenigstens prinzipiell ein Ende.

Da die Apokalypsen sich in eine zwiefache Genealogie verzweigen, in eine kanonische und eine apokryphische, so hat sich uns die weitere Aufgabe ergeben, den kanonischen Charakter unseres Buches zu ermitteln und eventuell festzustellen. Verwegene Plänkler auf dem Felde der Kritik glauben schon die bloße Voraussetzung, daß es kanonische Schriften gebe, als eine Unfreiheit schmähen zu können, ohne sich selber zu kompromittiren. Der Ausdruck kanonisch ist jedoch ursprünglich auf die griechischen Klassiker angewendet worden. Versuche man es einmal, den Begriff der Klassiker lächerlich zu machen; man wird dem Vorwurfe wissenschaftlicher Verwilderung schwerlich entgehen.

Hinsichtlich der Konstruktion der Apokalypse haben wir die Wahrnehmung festgehalten, daß sich dieselbe in cyklische Gesammtbilder, welche allemal den Weltlauf bis zum Weltende beschreiben, in ihrer Aneinanderreihung aber immer weiter zum Weltende fortrücken, gliedert. Was aber die Aneinanderreihung der durch die Zahl Sieben bestimmten Cyklen betrifft, so entspricht sie durchaus der Bewegung, Entwicklung und Vollendung des makrokosmischen Lebens von innen nach außen. Die sieben Gemeinden in ihrer symbolischen Bedeutsamkeit sind nicht etwa nur eine Einleitung des Buchs, sondern der bestimmende Grundgedanke desselben als der Kern und das Centrum der Weltgeschichte. Die sieben Siegel bilden die Weltgeschichte im Verhältniß zu den sieben Gemeinden. Die sieben Posaunen schließen sich an als Gottesgerichte oder Bußposaunen über sieben spezifische Verderbnisse oder Formen des Sündenfalls in der Gemeinde. Darauf folgen die sieben Donner als versiegelte Lebensbilder der Erweckungszeiten und Reformen in der Kirche. Nur diesen Kräften der zukünftigen Welt gegenüber können sich die sieben Köpfe des antichristlichen Thiers, die sieben Weltmonarchien bis zur Vollendung des Antichristenthums in dem Antichrist entfalten, die dämonische Reaktion der Weltgeschichte gegen das Reich Gottes. Das antichristliche Böse dagegen ruft seinerseits wieder die sieben Zornesschalen hervor, die Verstockungsgerichte, deren letztes sich in die drei Spezialgerichte über die Hure, über das Thier und über den Satan aufschließt, um sich dann wieder in dem allgemeinen Weltgericht zusammen zu fassen. Daß dieses dann den siebenten Tag bringt, den ewigen Sabbat Gottes, ist eine Folge, welche der Seher mehr thatsächlich dargestellt hat, als bestimmt ausgesprochen, namentlich auch wohl deswegen, weil er zum voraus durch den Prolog die volle Offenbarung Gottes in Christo als eine Offenbarung der sieben Geister in ihm angekündigt hat, oder auch weil die Sieben aus der Sechszahl resultirt.

Innerhalb der Entwicklung der Siebenzahl haben wir mit anderen die Einthei-

lung des Buches in zwei Abtheilungen: Weltlauf zum Weltende, und Weltende selbst festgehalten.

Ganz konsequent aber ist eine frühere Wahrnehmung hier durchgeführt, nach welcher himmlische Scenen den irdischen Vorgängen vorangehen. Wir finden durchweg die ganze Folge der schweren irdischen Zeiten von himmlischen Handlungen, von festlichen Darstellungen des göttlichen Rathschlusses überwaltet, also durchweg die dunklen Erdenbilder von lichten Himmelsbildern beherrscht. Die Unterscheidungen, welche aus diesem Gesetz der Konstruktion sich ergeben, sind allein geeignet, die Unklarheit und Wirren, welche hinsichtlich der Komposition der Apokalypse bestehen, aufzulösen.

Möge unsere Arbeit unter dem Segen des Herrn einiges dazu beitragen, das Verständniß der eschatologischen Verhältnisse zu fördern; ganz besonders aber die gesunde und lebendige Erwartung der Zukunft Christi, welche den Beruf hat, einerseits den indifferentistischen Spiritualismus, welcher von einer realen eschatologischen Theologie nichts wissen mag, andererseits den fanatischen Separatismus und Spiritismus, welcher die herrlichen Aussichten der Kirche vielfach in fratzenhafte Zerrbilder verkehrt, sowie die endlose Mühe der formell chiliastischen Zeitrechner zu entkräften.

Es wird uns nun anliegen, auch den vollen Ausbau der alttestamentlichen Abtheilung noch mehr wie bisher zu fördern. Die Redaktion hat insbesondere in der alttestamentlichen Abtheilung mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen. Bei aller Anerkennung der Idee der Kritik, ihrer Freiheit und Nothwendigkeit — welche wir selber durch kritisches Verfahren bethätigt haben — (s. d. Bibelw. Genesis, S. XXXV; Jakobus, S. 4), — möchten wir doch nicht Anlaß dazu geben, daß die vielfach so höchst unreifen negativen Vorurtheile der jungen Kritik als abgeschlossene Resultate wissenschaftlicher Erkenntniß in die Sphäre der pastoralen und der volksthümlichen Bibelkunde hineingeworfen würden. Es ist bekannt genug, wie zuchtlos vielfach einzelne üppige Geister ihre vermeintlichen Errungenschaften den Gemeinden aufdrängen und jede behutsamere Haltung als Unfreiheit verschreien. Auch ist es bekannt genug, wie manche der kritischen Vorurtheile, welche fast zu Dogmen geworden sind, ursprünglich ausgegangen sind von obskuren Mißverständnissen, z. B. die ominöse apokalyptische Verwerthung der Nerosage, die Hypothese über den zweiten Theil des Sacharja und ähnliche. Wo also die ideelle Mitte nicht ganz zu erreichen war, da haben wir lieber Mithülfe gesucht in der Sphäre nach rechts als in der Sphäre nach links, wenngleich wir auch in der positiven Richtung die Mitwirkung befangener und extremer Auffassungen zu vermeiden gesucht haben. Die Redaktion kann also auch nach der positiven Seite hin nicht jedes Ergebniß vertreten wollen. Für theologisch-geistige Greise möchten wir indessen nirgend gearbeitet haben, ebensowenig jedoch für revolutionäre theologische Knaben. Ein ziemlich jugendlicher Schriftsteller hat uns hinsichtlich unseres Berufs großmüthig den Jünglingen mit Ausschluß der Männer zugewiesen (Mücke, Die Dogmatik des 19. Jahrh., S. 162), und scheint für dieses Urtheil die Sanktion der Studien und Kritiken (Jahrgang 1870, 1. Heft, S. 162 ff.) erhalten zu haben. Obschon wir schon manchen gereiften Mann in unserer schlichten Herberge einkehren sahen, so sollte es uns doch freuen, wenn unsere Arbeit den gesegneten Erfolg hätte, die Gemeinschaft der wahren theologischen Jünglinge, welche, frei von knabenhafter oder greisenhafter Parteigängerei, über die augen-

fälligen Befangenheiten der dogmatischen wie der sogenannten kritischen Exegese hinauszugehen den Muth haben, zu stärken.

Im allgemeinen können wir die Durchführung des Bibelwerks als eine von persönlichen Eventualitäten unabhängig gewordene, ziemlich gesicherte Thatsache ansehen, und dafür sei Namens der Redaktion und der Verlagshandlung Lob und Dank dem Herrn, der bis hieher geholfen hat.

Bonn, am 1. November 1870.

# Vorwort zur zweiten Auflage.

Seit unserem ersten Vorwort vom 1. Nov. 1870 ist das Bielefelder Bibelwerk bis zum Ziele vorgerückt; die letzten Bogen der Abtheilung Jesaias sind unter der Presse.*) Zu einem gemeinsamen Opfer der Danksagung und Freude finden sich die Mitarbeiter, die Redaktion und die Verlagshandlung im Geiste zusammen. Durch viele Schwierigkeiten, viele Arbeit und Mühe, durch böse und gute Gerüchte haben wir mit Gottes Segen dieses Ziel erreicht. Meinen hochwerthen Mitarbeitern und allen Förderern des Werkes entbiete ich meine Danksagung mit kollegialischem Gruß. Unterdeß geht aber auch das Werk in seinen einzelnen Theilen und Wirkungen fort. Der Unterzeichnete hatte kaum die Genesis noch einmal revidirt, war mit der neuen Auflage des Matthäus noch nicht fertig, da stellte sich das Bedürfniß heraus, auch die Apokalypse für eine neue Erscheinung zu revidiren.

In der Zwischenzeit erschien im Jahr 1873 der Lehrbegriff der Apokalypse von Gebhardt; die Offenbarung St. Johannis nach dem Grundtext deutsch erklärt von Dr. v. Burger, München 1877.

Zu Referaten über diese Schriften sehen wir uns nicht veranlaßt. Doch muß der gemeinsame Grundzug, daß sie miteinander die apostolische Wahrheit der Apokalypse geltend machen, als ein günstiges Zeichen der Zeit genannt werden. Die negative Aufhebung der Autorität des Johannes [illegible]cht sich vorzugsweise noch in der populären Betriebsamkeit des Protestanten-Vereins ihr Dasein zu fristen.

Spezielle Werke: E. v. Reuß, die sieben Sendschreiben der Offenbarung. Mit Randzeichnung von E. Beck. Berlin, 4.

Der Widerchrist im Lichte der Heiligen Schrift. Ein Versuch von Ebel, Pastor zu Postnike bei Königsberg. Berlin 1875.

Neueste Erscheinungen zur apokalyptischen Literatur bespricht die Neue Evang. Kirchenzeitung in Nr. 31 vom 1. August.

Eine zweite Auflage des Commentars von Düsterdieck.

Eine eigenthümliche Schrift über Johannes erscheint als das letzte literarische Vermächtniß eines verehrten Freundes, des Herrn F. v. Uechtritz, der in der Novellenliteratur unsrer Zeit eine rühmliche Stelle einnimmt als Verfasser von Albrecht Holm

*) Mit Gottes Hülfe ist das Bibelwerk nunmehr vollendet. Nachträgliche Anzeige vom 23 November.

u. s. w. Sie heißt: Studien eines Laien über den Ursprung, die Beschaffenheit und die Bedeutung des Ev. nach Johannes. Die Hypothese von zwei verschiedenen Johannes unter den Freunden Jesu, von denen der Nichtapostel das Evangelium geschrieben, wird schwerlich Aussicht auf eine erhebliche Zustimmung haben; um so mehr muß es betont werden, daß die Schrift, von ihrer Hypothese abgesehen, reich ist an geistvollen apologetischen Momenten, wie sich dies von der Feder eines so geistreichen und evangelisch gesinnten Mannes erwarten ließ.

Es versteht sich von selbst, daß eine Art von theologischer Schule oder doch Konnexion, welche auftauchen will, bei welcher es durchgehends Voraussetzung ist, daß es keine eschatologischen Dogmen gebe, die Apokalypse im besten Falle nur als ein Phänomen urchristlicher Volksvorstellung betrachten kann.

Von erheblichen Rezensionen ist mir nur die Anzeige von Holtzmann zu Gesichte gekommen, enthalten in Hilgenfelds Zeitschrift, 15. Jahrgang, 1. Heft, Leipzig 1872, S. 130. Der Rezensent, der sich von Haus aus recht gutmüthig ausnahm, scheint von dem Stifter der Tübinger Schule und anderen die Methode des Vernichtens gelernt zu haben. Er hat sich offenbar dazu seinen Harnisch angelegt, den Bearbeiter der Apokalypse zu vernichten, und es ist interessant zu sehen, wie er das Vernichten anfängt. Erste Rüge: Ich sagte: „unzulängliche Vorstellungen vom Wesen der Apokalypse bei Bunsen und Holtzmann.“ Dazu sagt er: soll heißen „Hausrath“. Und doch ist Holtzmann nicht nur Herausgeber der Bücher des Neuen Bundes des Bunsenschen Bibelwerks, sondern er sagt auch Pag. VII, Band IV, die Arbeit von Hausrath über die Apokalypse sei theils den Angaben des Herausgebers gefolgt, theils von demselben schließlich einer Revision unterzogen worden, infolge dessen er in der Lage sei, den von ihm endgültig festgestellten Text auch selbst zu vertreten und sich allein dafür verantwortlich zu erklären. Nämlich Holtzmann. Zweite Rüge: „Von Hilgenfeld wird es als sonderbare Meinung verzeichnet, daß man kanonische und außerkanonische Apokalypsen zusammenfassen müsse, um das Wesen der Apokalyptik zu verstehen. Ich habe geschrieben (S. 4), Hilgenfeld scheint der Meinung zu sein, daß es zur Aufstellung einer Apokalyptik gehöre, die kanonischen und apokryphischen Gestalten derselben zu konfundiren. Kombiniren und konfundiren — sind das die gleichen Begriffe? Sonst freilich nimmer, aber in diesem Falle durchaus, der Kampfweise Holtzmanns gemäß, wobei auch noch der Umstand zu verschweigen war, daß ich die verschiedenen Arten von Apokalypsen selber kombinirt hatte. Dritte Rüge: „Daß man alles Apokalypse zu nennen habe, was Komposition und Plan aufweist.“ In diesem Falle freilich wären sogar die Holtzmann'schen Schriften Apokalypsen. Vorausgesetzt ist von mir der prophetische Gehalt, und das erste Merkmal des spezifisch Apokalyptischen: Komposition und Plan, bildet dann einen Gegensatz der Apokalypsen zu bloßen prophetischen Einzelvisionen, oder Anthologien. Dazu ist ferner das zweite Merkmal angegeben: Der eschatologische Inhalt; nicht minder das dritte, in dunklen Zeiten des Reiches Gottes die Hoffnung der Gläubigen zu beleben. Vierte Rüge: Der Ausspruch, „daß sich die Genesis in der Apokalypse klar abspiegle“. Also nicht für Holtzmann, dies ist für uns niederschlagend genug. Allgemeinere Rüge: „sinnverwirrende Worte in abenteuerlicher Häufung.“ Beweis: Die Apokalyptik ist „das Mysterium der lebendigen Einigung der höchsten theokratisch christlichen Eschatologie mit der Vollendung hebräisch neutestamentlichen universellen christlichen Kunst.“ Es gehört unver-

kennbar ein Ueberfluß modernen Selbstbewußtseins dazu, wenn man aus Unzulänglichkeiten des eignen Verständnisses Lächerlichkeiten für das Haupt des Gegners schmiedet. Ich übergehe das Weitere. Im allgemeinen handelt es sich hinsichtlich der Apokalypse nur um ein einfaches entweder, oder. Ist die Apokalypse als ein symbolisches Buch zu würdigen, oder als eine buchstäblich zu fassende judaistische Volksschrift zu deuten. Und in dieser Beziehung wiederholen wir die These des früheren Vorworts nothgedrungen noch einmal: weiß der Interpret nicht den himmelweiten Unterschied zwischen der Erklärung des Allegorischen und zwischen der sogenannten allegorischen Erklärung, so ist das eine intellektuelle Kalamität. Weiß er aber übrigens sehr wohl, wie eine allegorische Schrift als solche zu erklären ist, und er torturirt gleichwohl diese allegorische Schrift, bis sie im Sinne des Buchstabens zu reden scheint, um damit gewisse Schulmeinungen zu belegen, so ist dies ein ethisches Skandal. Da Holtzmann auch an unseren sonstigen Doxologien Anstoß genommen hat, so sei diese These für diesmal unser doxologischer Schluß.

Bonn, am 6. September 1877.

Der Verfasser.

# Inhaltsverzeichniß.


## Einleitung in die Apokalypse.

### I. Allgemeine Einleitung. S. 1.

1. Die Apokalypse nach ihrer Einzigkeit und nach ihren verwandtschaftlichen Beziehungen. S. 1.
2. Der Ursprung der Apokalyptik. S. 2.
3. Die eigenthümliche Gestaltung der Apokalyptik in ihrer Unterscheidung von der allgemeinen Gestalt der Prophetie. S. 4.
4. Die apokalyptischen Schriftformen. S. 5.
   a. Alttestamentliche kanonische Apokalypsen. S. 6.
   b. Die jüdisch-apokryphische Apokalyptik. S. 7.
   c. Die Apokalypse des Johannes. S. 8.
   d. Die christlichen (judenchristlichen) apokryphischen Apokalypsen. S. 9.
5. Die bildliche Form der Apokalyptik. S. 9.
6. Die formalen Elemente der Apokalyptik, oder die symbolischen Figuren derselben. Die apokalyptische Symbolik und Allegoristik. S. 11.
   a. Die Zahlensymbolik. S. 11.
   b. Die Farbensymbolik. S. 13.
   c. Geometrische Figuren. S. 14.
   d. Elemente und Naturerscheinungen. S. 14.
   e. Naturgeschichtliche symbolische Momente. S. 15.
   f. Menschliche Verhältnisse. S. 19.
   g. Menschliche Ordnungen, Sachen und Verhältnisse. S. 22.
   h. Terrestrisch-kosmische Momente. S. 26.
   i. Siderische Momente. S. 27.
   k. Unterirdische, dämonische Figuren. S. 28.
   l. Unterirdische, und zugleich irdische dämonische Gestalten. S. 28.
   m. Himmlische Gestalten. S. 29.
7. Die psychisch-pneumatischen Medien der Apokalyptik. Die apokalyptische Vision. S. 32.
   a. Das heilige Schauen. S. 32.
   b. Das heilige Schauen in seiner Verbindung mit der heiligen Kunst, oder die apokalyptische Schriftstellung. S. 34.
8. Grundzüge der apokalyptischen Schriftstellung. S. 35.
9. Die hebräische Kunst im Verhältniß zu der hellenischen. Die Größe des Gegensatzes. Das Verhängnißvolle der Verkennung desselben. S. 40.

### II. Spezielle Einleitung. S. 41.

1. Die Apokalypse des Johannes als Krone aller Apokalypsen, als der würdige Abschluß der Heiligen Schrift; als die zweite Genesis, die Genesis der neuen Welt des erschienenen Gottesreichs, der Welt des vollendeten Geisteslebens in der Gottesstadt, vermittelt durch die Zukunft Christi. S. 41.
2. Die Echtheit der Apokalypse. Johannes und die johanneischen Schriften. S. 44.
3. Zeit und Ort. S. 47.
4. Die Bedeutung der Apokalypse. Ihre zwiefache Wirkung. S. 49.
5. Die verschiedenen Deutungen der Apokalypse. Geschichte und Literatur ihrer Auslegung. S. 50.
   I. Die vorkonstantinische Periode. S. 51.
   II. Die altkatholische Zeit bis auf Gregor den Großen. S. 51.
   III. Die erste, vorwaltend theokratisch-hierarchische Hälfte des Mittelalters bis auf Innocenz III. S. 52.
   IV. Die zweite absolutistisch-hierarchische Hälfte des Mittelalters von Innocenz III. bis auf die Reformation. S. 52.
   V. Die Periode der altprotestantischen Theologie bis zur Erscheinung des Pietismus. S. 53.
   VI. Die pietistisch-mystische Periode. S. 53.
   VII. Die historisch-kritische und rationalistische Periode. S. 54.
   VIII. Die neuere Zeit als Zeit der mannigfaltigsten Gegensätze und der beginnenden universellen Apokalyptik. S. 55.
6. Nachträgliches zur Literatur über die Apokalypse. S. 60.
7. Die große Verkennung der Apokalypse und die Ursache derselben. S. 60.
8. Grundsätze für die Auslegung der Apokalypse. S. 61.
9. Die Konstruktion. S. 64.

## Erste oder exegetische Abtheilung. Prolog. S. 68.

### Erster Theil. Der Weltlauf zum Weltende hin.

Erster Abschnitt. Die sieben Gemeinden. Himmelsbild und Erdenbild.

A. Das ideale himmlische Lebensbild der Kirche. Das Himmelsbild der sieben Gemeinden. Der Standpunkt des Sehers. S. 72.

B. Das Erdenbild der Kirche, oder das reale, irdische Weltbild der sieben Gemeinden. Die sieben Sendschreiben an die sieben Gemeinden. S. 78.

Zweiter Abschnitt. Die sieben Siegel.

A. Das ideale himmlische Weltbild über den sieben Siegeln. Der Standpunkt des Sehers im Himmel. Die himmlische Welt als Urbild und Endziel der irdischen Welt. S. 98.

B. Das Erdenbild. Die Entsiegelung der sieben Siegel. (Die geöffneten sieben Siegel im Himmel und die sieben Grundformen des Weltlaufs auf Erden.) Die dunkle irdische Welt im Lichte der himmlischen Welt. S. 110.

Dritter Abschnitt. Die sieben Bußposaunen, hervorgehend aus dem Aufschluß des siebenten Siegels.

A. Das ideale, himmlische Weltbild der sieben Bußposaunen. Die ideale, unüberwindliche Kirche. Ihre Feststellung als streitende Kirche durch die Versiegelung der Auserwählten diesseits, ihre Vollendung mit der Gründung der triumphirenden Kirche jenseits. Die Vorbereitung der Lösung des siebenten Siegels. S. 119.

B. Das Erdenbild der sieben Bußposaunen, hervorgehend aus dem Aufschluß des siebenten Siegels. S. 129.

Vierter Abschnitt. Die sieben Donner oder die sieben versiegelten Gottesstimmen, das Geheimniß der Geheimnisse als Vermittelung des Weltendes.

A. Das verschleierte Himmelsbild der sieben Donner. S. 143.

B. Andeutungen aus dem Erdenbilde der sieben Donner. Züge der vorbereitenden reformatorischen Erneuerung der Erde, oder von der Wirkung der sieben Donner, welche an sich selber versiegelt worden. — Am Schluß: Das erste, vorläufige Antichristenthum; oder das Thier aus dem Abyssus, dem dämonischen Todtenreich. S. 147.

Zweite Abtheilung der Apokalypse. Das Weltende.

Fünfter Abschnitt. Das entwickelte Antichristenthum. Der siebenköpfige Drache und sein Erscheinungsbild: das siebenköpfige Thier.

A. Das Himmelsbild über dem Antichristenthum auf Erden, oder der vorläufige Triumph über den Drachen, und sein Sturz vom Himmel auf die Erde. S. 154.

B. Der Drache auf Erden, oder das Christenthum und gegenüber das Antichristenthum in seinem Werden und in den zwei Grundformen seiner Reife: das Thier aus dem Meer, das Thier aus der Erde. S. 165.

Sechster Abschnitt (erste Hälfte). Das Endgericht im allgemeinen. Das Zornesgericht. Die sieben Zornesschalen.

A. Das ideale himmlische Weltbild des letzten Gerichts; die Zornesschalen im allgemeinen. S. 179.

B. Das reale irdische Weltbild der sieben Zornesschalen oder das Endgericht im allgemeinen. S. 193.

Sechster Abschnitt (zweite Hälfte). Die siebente Zornesschale oder die drei großen Endgerichte.

I. Das erste spezielle Endgericht. Das Gericht über Babel.

A. Das Gericht über Babel als Himmelsbild, oder die himmlische Prophetie von dem Falle Babels. S. 201.

B. Das Erdenbild von dem Falle Babels. S. 209.

II. Das zweite spezielle Endgericht. Das Gericht über das Thier (den Antichrist) und seinen Propheten. Das Thier und die Hochzeit des Lammes: das tausendjährige Reich als Aeon des Uebergangs aus der irdischen in die himmlische Welt.

A. Das ideale himmlische Weltbild des Sieges über das Thier. S. 218.

B. Das Erdenbild des Sieges über das Thier. Die Parusie Christi zum Gericht. S. 225.

III. Das dritte oder allgemeine Endgericht. Das Gericht über den Satan und alle seine Genossen. Der andere Tod.

A. Die himmlische Prognose des letzten allgemeinen Gerichts. S. 234.

B. Das Erdenbild des letzten Gerichts. S. 237.

Siebenter Abschnitt. Der neue Himmel und die neue Erde. Das Reich der Herrlichkeit.

A. Das ideale, himmlische Weltbild der Vollendung auf dem Wege seiner Verwandlung in das reale Weltbild der neuen Erde. S. 238.

B. Das himmlisch-irdische, ideal-reale Bild der neuen Welt. Das Reich der Herrlichkeit. S. 244.

Der Epilog (Kap. 22, 6—21). S. 255.

Zweite oder dogmatisch-ethische und homiletische Abtheilung. S. 261.

Vorbemerkung. S. 261.

Erster Theil. Allgemeine dogmatisch-ethische und homiletische Verhandlung über die Apokalypse. S. 262.

Erster Abschnitt. Die dogmatisch-ethischen Elemente der Apokalypse. S. 262.

Zweiter Abschnitt. Die homiletische Anwendung und Verwendung der Apokalypse. S. 265.

Dritter Abschnitt. Das Bibelwerk Starke. S. 265.

Vierter Abschnitt. Die Literatur über die dogmatisch-ethische, insbesondere die homiletische Seite der Apokalypse. S. 266.

Zweiter Theil. Spezielle dogmatisch-ethische und homiletische Andeutungen. S. 266.

Erster Abschnitt. Der Prolog. S. 266.

Zweiter Abschnitt. Die erste Vision. Das Himmelsbild der sieben Gemeinden. S. 267.

Dritter Abschnitt. Das Erdenbild der sieben Gemeinden. Die sieben Sendschreiben. S. 268.

Vierter Abschnitt. Das Himmelsbild der Siegel. S. 271.

Fünfter Abschnitt. Das Erdenbild der sieben Siegel. S. 272.

Sechster Abschnitt. Das ideale himmlische Weltbild der sieben Bußposaunen. S. 274.

Siebenter Abschnitt. Die sieben Bußposaunen. Erdenbild. S. 276.

Achter Abschnitt. Das verschleierte Himmelsbild der sieben Donner. S. 277.

Neunter Abschnitt. Exoterische Andeutungen aus dem Erdenbilde der sieben Donner. S. 279.

Zehnter Abschnitt. Das Himmelsbild von der Offenbarung des Antichristenthums auf Erden. S. 280.

Elfter Abschnitt. Das Erdenbild des Antichristenthums. S. 282.

Zwölfter Abschnitt. Das himmlische Weltbild der sieben Zornesschalen, oder des Zornesgerichts in seiner allgemeinen Gestalt. S. 284.

Dreizehnter Abschnitt. Das Erdenbild der sieben Zornesschalen oder das Endgericht im allgemeinen. S. 286.

Vierzehnter Abschnitt. Das erste spezielle Endgericht: das Gericht über Babel als Himmelsbild. S. 287.

Fünfzehnter Abschnitt. Das erste spezielle Endgericht: das Gericht über Babel. Erdenbild. S. 289.

Sechszehnter Abschnitt. Das zweite spezielle Endgericht, oder das Gericht über das Thier (den Antichrist) und seinen Propheten. A. Das himmlische Weltbild des Sieges. S. 291.

Siebenzehnter Abschnitt. Das zweite spezielle Endgericht. B. Das Erdenbild des Sieges über das Thier. Die Parusie Christi zum Gericht. Das tausendjährige Reich. S. 292.

Achtzehnter Abschnitt. Das dritte oder allgemeine Endgericht. Das Gericht über den Satan und alle seine Genossen. Der andere Tod. A. Die himmlische Prognose. S. 294.

Neunzehnter Abschnitt. Das dritte oder allgemeine Endgericht. B. Das Erdenbild des letzten Gerichts. S. 295.

Zwanzigster Abschnitt. Der neue Himmel und die neue Erde. Das Reich der Herrlichkeit. A. Das himmlische Weltbild der Vollendung. S. 295.

Einundzwanzigster Abschnitt. B. Das himmlisch-irdische Bild (Erdenbild) der neuen Welt. Das Reich der Herrlichkeit. S. 296.

Zweiundzwanzigster Abschnitt. Der Epilog. S. 297.

# Die Apokalypse.

## Einleitung in die Apokalypse.

### I. Allgemeine Einleitung.

§. 1.

**Die Apokalypse nach ihrer Einzigkeit und nach ihren verwandtschaftlichen Beziehungen.**

Die kanonische Schrift, welche den Schluß des Neuen Testaments, überhaupt der biblischen Bücher bildet, die Offenbarung des Johannes, ist eine nicht nur eigenthümliche, sondern ganz einzige Erscheinung; eine einzige Erscheinung sogar in der Reihe der biblischen Bücher selbst, so daß man sagen kann: Wie die Bibel einzig dasteht unter den Schriften der Welt, so steht die Apokalypse wiederum einzig da unter den Schriften der Bibel. Sie ist also ein einziges Buch in zweiter Potenz, und zwar vermöge ihres geheimnißvollen, bis zum räthselhaften Dunkel geheimnißvollen Wesens in dreifacher Beziehung: hinsichtlich ihres Ursprungs, ihrer Gestalt und ihrer Wirkung.

Nach ihrem Ursprung ist sie in ihrer Authentie eines der am stärksten beglaubigten biblischen Bücher, beglaubigt durch ihre Ueberschrift, ihre historischen Angaben (Kap. 1, 9) und die sie begleitenden historischen Zeugnisse; und dennoch ist auch dieselbe unter den neutestamentlichen Antilegomenen oder Schriften, die unter Widerspruch in den Kanon rezipirt worden, das größte Antilegomenon; kirchlich angezweifelt in der alten Zeit, theologisch angezweifelt in der neueren Zeit.

Ihre Gestalt aber vereinigt eine Fülle von Gegensätzen, welche sich viele nur als Widersprüche denken können. Der Anspruch der reifsten Neutestamentlichkeit oder christlichen Erkenntniß und Freiheit, verbunden mit dem Anschein eines alttestamentlichen Zorngeistes, überhaupt einer judaisirenden Richtung; die Aussprüche der höchsten Ekstase, der unmittelbarsten, in die göttliche Offenbarung ganz versenkten Anschauung, eingefaßt in den Ausdruck der ausgeprägtesten Kunstbildung und künstlerischen Reflexion; die reichste Fülle alttestamentlicher prophetischer, evangelischer und apostolischer Reminiscenzen, und dabei eine prophetische Originalität, welche an den Ausspruch erinnert: siehe, ich mache alles neu; ein idealer Friede, welcher jedes neue Nachtstück der irdischen Geschichte mit einer Vorfeier des himmlischen triumphirenden Waltens eröffnet, verbunden mit einem Gefühle des menschlichen Grauens vor den aufgedeckten dämonischen Abgründen und den himmlischen Zorngerichten; endlich ein Werk voll von griechischen Bildungselementen in hebräischer Kunstform, selbst in hebraisirender Sprache — alle diese Gegensätze beurkunden eine Großartigkeit, welche für einen minder beharrlichen Anblick leicht den Schein der Fremdartigkeit annimmt. Nehmen wir noch hinzu, daß in der Apokalypse noch mehr wie in den Briefen und in dem Evangelium des Johannes der strenge Ausdruck der Erhabenheit (hier wie eine geisterhafte Posaune des Gerichts) mit den einfachsten, gemüthlichsten Herzensworten, bald bemitleidenden, bald tröstenden und verheißenden Herzensworten verbunden ist, so daß sich das Buch vor uns ausbreitet wie der Mantel der dunklen Nacht mit hellen Sternen, wie mit Edelsteinen übersät, so begreifen wir auch den dritten geheimnißvollen Zug des Buches, seine bis zum Räthselhaften merkwürdige Wirkung.

Wir wissen von der unmittelbaren Wirkung Christi selbst, daß er in einziger Weise anziehend und abstoßend auf seine Umgebung wirkte; anziehend auf die einen, abstoßend auf die anderen nach den Verhältnissen der geistigen Verwandtschaft oder Entfremdung. Gleiches gilt vom Christenthum und so auch von der Heiligen Schrift fort und fort. Diese Doppelwirkung aber ist der Apokalypse eigen in doppeltem Maß, und zwar so eigener Art, daß

sie nicht der Maßstab der einfachen Frömmigkeit bleibt. Vielmehr haben sich manche fromme und bedeutende Männer in den Geist dieses Buches nicht finden können, während der Reiz seines Dunkels, scheinbar oft andere Offenbarungen verheißend als das Evangelium, auch unlautere schwärmende Geister angezogen hat. Bei alle dem hat sowohl jede krittelnde Mißachtung wie jede schwärmende Mißdeutung dieses Buches meist einen entschiednen Mangel verrathen, einen Mangel an jener selbstverleugnenden Bescheidenheit, womit Sokrates den dunklen Schriften des Heraklit gegenüber stand, oder einen Mangel an jener Lauterkeit, welche die christliche Erkenntniß nimmer durch Neugierde, Geheimwisserei und phantastische Bilder sinnlicher Hoffnung ergänzen möchte.

So steht also der mysteriöse Baum der Offenbarung vor unsern Augen, einzig in seiner Art. Und dennoch, oder eben deswegen hängt er in seinen Wurzeln mit großen und verschiedenen Literatursphären zusammen. Die Offenbarung hängt nach ihrem apostolischen Licht- und Lebensgehalt als das letzte der biblischen Bücher mit ihnen allen auf das innigste zusammen. Nach ihrer prophetischen und literarischen Form aber steht sie in der Mitte einer großen Gruppe von eschatologischen Weißagungen und apokalyptischen Schriften, welche gemeinsame charakteristische Züge haben.

Auf die allgemein biblischen Verwandtschaftsbeziehungen der Apokalypse kommen wir später; zunächst ist es unsre Aufgabe, uns über die Gesammterscheinung der Apokalyptik zu orientiren.

## §. 2.

## Der Ursprung der Apokalyptik.

Der Ursprung der Apokalyptik — d. h. in vorläufiger Bestimmung: des Inbegriffs der Offenbarungsformen, welche sich auf ein ethisch-physisches Weltende beziehen — liegt so hoch und so tief, wie der Ursprung der Religion selbst.

Ihre allgemeinste Sphäre ist die religiöse Weltanschauung, ihre bestimmtere Heimat die theokratisch-christliche Weltanschauung; die eigentlichste Region ihres Ursprungs aber ist die prophetische Eschatologie.

Die allgemeine religiöse Weltanschauung, wie sie allen religiösen Systemen der Menschheit zu Grunde liegt, weiß von einem *Weltanfang*, welcher auf göttlicher Macht und Weisheit beruht; von einem *Weltlauf*, dessen physische Seite durch das sittliche Verhalten der Menschheit (oder selbst der Götter) bedingt ist, und gestellt ist durch göttlichen Rathschluß unter göttliche Leitung; darum auch von einem *Weltziel*, welches durch göttliche Vergeltung herbeigeführt wird einerseits als *Weltende*, andrerseits als *Welterneuerung*.

Die *ahnungsvolle* Erwartung des Weltendes innerhalb der allgemeinen Religionssphäre beruht einerseits auf bestimmten Zeichen der allgemeinsten göttlichen Offenbarung, welche aller Religion zu Grunde liegt (Röm. 1, 19. 20), namentlich auf der religiösen Deutung der Vergänglichkeit, der Katastrophen der Entwicklung, der Typen der Vollendung, andrerseits auf der menschlichen Sehnsucht nach der Verwirklichung der Ideale.

Je vollkommner aber ein religiöses System ist, desto höher steht auch seine Lehre — in Gestalt der Weißagung — von den letzten Dingen. Dies gilt z. B. von der skandinavischen Eschatologie[1]).

Reiner gestaltet aber tritt die Erwartung eines Weltziels in der *gläubigen* Weltanschauung hervor, welche sich auf die Heilsoffenbarung gründet, zuvörderst in unvollkommner Gestalt auf der Grundlage ihrer alttestamentlichen theokratischen Form.

Auch im Alten Testamente aber sind folgende Voraussetzungen bestimmt ausgesprochen:

1) Die Menschenwelt ist nach ihrer Anlage eine einheitliche Menschheit, und wie sie eine einheitliche Grundlage hat, so auch eine einheitliche Bestimmung zum Reiche Gottes und ein einheitliches Ziel in einer am Ende ihrer Entwicklung erscheinenden, durch große sittliche Kämpfe und Gottesgerichte zu vermittelnden Gottesgemeinde oder Gottesstadt.

2) Die ganze physische Sphäre der Menschheit steht in einer Entwicklung zur Vollendung hin, welche durchaus bedingt ist durch den ethischen Entwicklungsgang der Menschheit.

3) Diese Entwicklung steht unter dem ideellen Plan des göttlichen Rathschlusses und unter der realen Obmacht der göttlichen Leitung.

4) Sie vollzieht sich aber nicht nach Gesetzen der physischen Nothwendigkeit, sondern nach dem ethischen Gesetz der Wechselwirkung zwischen der Weisheit Gottes und der Freiheit der Menschen, unter einem Uebergewicht des göttlichen Waltens aber, welches selbst den Widerstreit der irrenden menschlichen Freiheit dem eschatologischen Weltplan dienstbar macht.

5) Die Methode der göttlichen Weltregierung besteht darin, daß sie sich durchweg ethisch bedingt, und daher die neuen *Perioden* der Entwicklung bedingt durch neue *Epochen*, die Momente der Rettung durch Momente des Gerichts, die Erscheinung des Weltziels durch das Prinzip des Weltziels, die Erlösung in der Zukunft des Messias. Daraus ergibt sich, wie sehr diejenigen irre gehen, welche von

[1]) Lücken, Die Traditionen des Menschengeschlechts. Münster 1856, S. 376 ff.

Epochen wissen wollen ohne vermittelnde Perioden oder umgekehrt, von Gerichten ohne Rettungen, oder endlich von der ersten Zukunft Christi ohne die zweite, oder auch, wie alle Chiliasten, von seiner zweiten Zukunft ohne die volle Wahrheit der ersten.

6) Das Alte Testament ist zwar mit Recht als die Religion der Zukunft bezeichnet worden. Indessen ruht seine Prophetie und seine Sehnsucht meistens nur in der Erwartung des prinzipiellen messianischen Reichs und der messianischen Persönlichkeit aus; die universale Welterneuerung aber, welche mit diesem Prinzip gesetzt ist, tritt nur in seltneren und dunkleren Formen hervor, obschon sie der Idee nach schon deutlich genug vorhanden ist.

Mit dem Christenthum ist diese Weltanschauung vollendet. Hier erscheint die Menschheit durchaus als eine werdende, welche in ihrer Reife nur in eine Theilung zerfallen wird, in Kern und Schale, Weizen und Spreu, um in ihrem Kern als eine vollendete Gottesgemeinde Gott zu verherrlichen. Die Erde selbst mit allen ihren Lebensformen ist im eminenten Sinne ein Stern des Werdens, welcher hinaus- und hinaufweist auf Sterne der Vollendung, und selber ein Stern der Vollendung werden soll. Hier ist der menschliche Kosmos in seiner Entwicklung durchaus bedingt durch die Entwicklung der Menschheit, die Entwicklung der Menschheit durch die Entwicklung des Reiches Gottes, dieses durch die Entwicklung der Herrschaft Christi von seiner ersten Erscheinung in der Niedrigkeit hin zu seiner zweiten Erscheinung in der Herrlichkeit. Diese ganze Bewegung mit ihren Epochen und Perioden erfolgt nach dem Rathschluß und unter der Leitung Gottes. Zunächst nun unterscheidet sich das Neue Testament von dem Alten darin, daß dieses vorzugsweise die Religion der Zukunft ist, daß die Theokratie hinaus gravitirt nach dem Zukunftspunkte der Erscheinung Christi und seines Reiches, während das Neue Testament die Religion der Befriedigung ist, in welcher die gläubige Menschheit in ihrem verherrlichten Erlöser, in ihrem inneren Leben, im Heiligen Geiste prinzipiell schon das Weltziel erreicht hat, und also innerlich schon in dem Neuen Aeon der Vollendung steht, während sie nach ihrem äußeren Leben sich noch im Alten befindet. Daher besteht auch das Alte Testament zum großen Theil aus prophetischen Büchern, während das Neue Testament nur ein prophetisches Buch hat. Aber auch auf neutestamentlichem Grunde ist die religiöse Sehnsucht nach der Vollendung noch nicht vollkommen befriedigt (Röm. 8, 19 ff.). Denn zur vollendeten Wahrheit des Lebens gehört die volle Wirklichkeit des Lebens; diese aber muß über den qualvollen Widerspruch zwischen dem inneren und dem äußeren Leben, der inneren und der äußeren Welt hinaus sein, eine Wirklichkeit, worin die ganze Erscheinung von dem Leben des Geistes durchleuchtet ist. Darum sehnt sich auch der einzelne Christ und die ganze gläubige Christenheit nach der Vollendung, und alle objektiven und subjektiven Ziele der Sehnsucht sind zusammengefaßt in dem einen Seufzer, mit dem die Apokalypse schließt: komm, Herr Jesu. Dieser Sehnsucht, und nur ihr ist die apokalyptische Offenbarung geschenkt.

Die religiöse Sehnsucht der Menschheit, vom Geiste Gottes geweckt, ist überhaupt von jeher die menschliche Vermittelung der göttlichen Offenbarung gewesen, der Selbstmittheilung Gottes in der prophetischen Anschauung der auserwählten Gottesmänner. Die Gläubigen der Urzeit wandten sich mit ihrer Sehnsucht dem Dunkel ihres Ursprungs und des Ursprungs aller Dinge zu, darum gab ihnen der Geist Gottes einen genügenden Aufschluß über den Schöpfer, die Schöpfung, die Erschaffung und Bestimmung des Menschen. Als aber diese Bestimmung infolge des Sündenfalls ganz verdunkelt und verloren schien, da wandte sich die Sehnsucht der Gottesfreunde ganz der Zukunft des Heiles zu, und der Geist Gottes gab ihnen die Verheißung des Heils in immer helleren Zügen: Sieg über den Feind; Ruhe von der Mühsal; Segen über den Fluch hinaus; Erlösung aus der Knechtschaft. Sobald aber ein religiöses Volk zum vorbildlichen Volke der Erwartung und Vermittlung des Heils gemacht war, richtete sich die Sehnsucht auf die göttliche Aufhellung der dunklen Wege der Gegenwart, welche man betreten sollte. Auch dieser Sehnsucht entsprach der Geist Gottes, indem er dem Moses das Gesetz gab. Das Gesetz der Gegenwart in seiner äußeren Bildlichkeit war aber eben dazu bestimmt, die Sehnsucht nach der Zukunft des innerlichen wesentlichen Gottesreichs in hellen Flammen zu entzünden, und so gestaltete sich die Sehnsucht der Propheten im engeren Sinne, und die vorläufige Befriedigung war der Geist der Weißagung auf Christum. Als aber die Erfüllung der Weißagung verzog, da verwandelte sich alle Erwartung des Heils in Gebet, bis sich die Sehnsucht nach dem Heil so zu sagen verkörpert hatte in weiblicher Empfänglichkeit. Wie aber die Mutter Jesu mit ihrer Umgebung die erste Zukunft des Heilandes ersehnte, so ersehnt Johannes gegen das Ende des apostolischen Zeitalters unter den zunehmenden Anzeichen des großen Widerstreits antichristlicher Mächte gegen die Gemeinde Christi die zweite Zukunft seines Freundes. Die Apostel waren meistens schon lange heimgegangen zum Herrn, der alte Freund des Herrn mußte diesseits so lange warten — warten unter dem Akt der Verfolgung auf der Felseninsel

als Verbannter — da konzentrirte sich in ihm alle Sehnsucht der neutestamentlichen Gemeinde nach der Zukunft Christi, sein Sehnen flammte hoch auf am Tage des Herrn, und so wurde denn auch ihm der große prophetische Aufschluß über die Zukunft des Herrn zu Theil.

Auf der Grundlage der allgemeinen Gottesoffenbarung durch die Schöpfung und das Gewissen erhebt sich die theokratisch christliche Heilsoffenbarung. Diese im allgemeinen durchweg prophetische Offenbarung aber erzeugt wieder eine Offenbarung im engeren Sinne, die prophetischen Aufschlüsse über die Zukunft, die Zukunft des Alten, die Zukunft des Neuen Bundes. Noch einmal aber tritt innerhalb der prophetischen Eschatologie eine ganz neue abschließende Form der göttlichen Aufschlüsse hervor, und diese Form, worin alle Offenbarung gipfelt, heißt nun wiederum Offenbarung, Apokalypse schlechthin, weil sie die Offenbarung im eminentesten Sinne ist.

Eine Enthüllung der Zukunft so hell, daß sie für das kranke Auge des Lesers vielfach zu einer neuen Verhüllung wurde.

## §. 3.

## Die eigenthümliche Gestaltung der Apokalyptik in ihrer Unterscheidung von der allgemeinen Gestalt der Prophetie.

Der Name Apokalyptik ist in eigenthümlicher Bedeutung erst mit der Wahrnehmung in die Theologie eingetreten, daß die neutestamentliche Apokalypse einer ganzen Gruppe von Schriften, theils kanonischen, theils apokryphischen angehört, welche sich alle durch eigenthümliche Merkmale nach Inhalt und Form als eine besondere Gattung der prophetischen oder der pseudo-prophetischen Literatur zu erkennen geben und von jeder anderen Gattung heiliger Schriften unterscheiden, wenn sie auch nicht alle unter dem Namen von Apokalypsen auftreten [1]).

Der Name Apokalypse (ἀποκάλυψις) Enthüllung, Offenbarung, hat zunächst eine allgemeinere Bedeutung. Das Verbum wie das Nomen bezeichnet im allgemeinen jede neue Gottesoffenbarung, wie sie vom Himmel her durch den Geist Gottes an den einzelnen Menschen oder auch an die Menschheit kommt, und zwar sowohl nach dem Inhalt als nach der Form, doch vorzugsweise nach dem Inhalt.

Sodann aber stellt sich eine zwiefache Unterscheidung ein. Was den Inhalt anlangt, so haben wir die Apokalypsis als die primäre Form der Offenbarung, wie sie von Gott her dem schauenden oder glaubenden Menschengeiste mitgetheilt wird, oder in und an ihm zur Erscheinung kommt (Röm. 2, 5; 8, 19; Gal. 1, 12), von ihrer sekundären Form, der Offenbarmachung der Offenbarung, der Veröffentlichung (φανέρωσις, Joh. 2, 11; 1 Kor. 12, 7) zu unterscheiden. Mit dieser sachlichen Unterscheidung hängt dann auch die formale Unterscheidung zusammen, nach welcher die Apokalypsis in den primären Formen der ideellen Manifestation, oder der Vision sich vollzieht, ergänzt durch reale Manifestationen oder wunderbare Thatsachen, während die sekundäre Form zunächst als Entwicklung der prinzipiellen Offenbarungsmomente sich in den beglaubigenden Wunderzeichen und in den prophetischen Inspirationen fortsetzt.

Jeder Prophet wird zum Propheten berufen durch eine grundlegende Apokalypsis, die den Himmel über ihm „zerreißt". Diese entfaltet sich dann in den mannigfaltigsten Inspirationen, welche schon in seinem Innern Offenbarmachungen sind (φανερώσεις), die er aber dann von sich aus in seiner Predigt und in seinen Thaten zu prophetischen Verkündigungen für seine Umgebung, für die Welt zu machen hat.

Aber auch die Apokalypse als göttliche Thatsache haben wir zu unterscheiden von ihrem Produkt, der Apokalypse als menschlicher Schriftstellung. Die apokalyptische Schrift trägt ihren spezifischen Namen zum Unterschied von allen nur im allgemeineren Sinne prophetischen Schriften nach einer Unterscheidung, die man zunächst als konventionell bezeichnen könnte, die aber bei genauerer Betrachtung auf bestimmten Unterscheidungs-Merkmalen beruht.

Das erste Merkmal betrifft die Form. Die prophetischen Schriften im allgemeineren Sinne sind Sammlungen einzelner, wenn auch mehr oder minder sachlich geordneter Prophetien, also Anthologien, und ihr symbolischer Ausdruck ist durchbrochen von didaktischen Predigten. Zudem unterscheiden sich in ihnen die Quellpunkte der Vision und die Nutzanwendungen, selbst historische Erläuterungen ganz bestimmt. Eine Apokalypse dagegen ist einerseits die Vorstellung einer ununterbrochenen Folge von Visionen, welche sich in cyklischen Abtheilungen aneinander reihen, andrerseits eine durch-

[1]) Wie neu noch die Apokalyptik als Zweig der exegetischen Theologie ist, kann man daraus ersehen, daß der betreffende Artikel sowohl in Herzogs Real-Encyklopädie als auch in dem Schenkelschen Bibellexikon mangelt. Hilgenfeld scheint noch der Meinung zu sein, daß es zur Aufstellung einer Apokalyptik gehöre, die kanonischen und apokryphischen Gestalten derselben zu konfundiren (Einleit. S. 5). Er sagt S. 8 Note: »Welche Zumuthung an die Wissenschaft, von vorn herein diese haarscharfe Scheidung zwischen Kanonischem und Unkanonischem vorauszusetzen.« Eine Zumuthung an die Wissenschaft, daß sie nicht alle wissenschaftlichen Errungenschaften mit geistlich geschmacklosem Radikalismus zu einem literarischen Thohu Vabohu mache, ist doch wohl begründet. Es handelt sich hier nur um eine eigenthümliche Art religiös-theokratischer Schriftstellung.

aus einheitliche Komposition, ein heiliges Kunstwerk, und demgemäß ist der Stil durchweg ein bildlicher, wenn auch auf der Basis historischer Momente; diese historischen Momente gewinnen selber eine sinnbildliche Bedeutung. Die bildlichen Formen aber hören auf rein individuell zu sein, sie nehmen den Charakter einer historisch konventionellen Stetigkeit, d. h. einer theokratischen Gelehrsamkeit an.

Das zweite Merkmal betrifft den Inhalt. Die prophetischen Anthologien rücken im ganzen von der Gegenwart fort durch eine bruchstückartige Folge messianischer Bilder bis zur Zukunft des Messias, und wenn sie über die einfache Erscheinung des Messias hinausgehen und die Erfüllung der Zeiten in eschatologischen Zügen charakterisiren, so sind diese Züge doch sehr vereinzelt. Größtentheils fällt für sie die zweite Zukunft des Messias mit der ersten noch zusammen, und die große Kluft zwischen beiden tritt nur in einzelnen Zügen des leidenden Messias und der „Wehen des Messias" hervor. Dagegen sind die Apokalypsen durchweg eschatologisch. Nicht nur der Gegensatz zwischen dem leidenden und verherrlichten Christus, sondern auch zwischen seiner ersten und seiner zweiten Erscheinung, daher auch zwischen dem Christus und dem Antichristus, ja zwischen der alten und der neuen Welt, also das Weltende selbst tritt in ihnen bestimmt hervor. Ja das Weltende oder der Weltlauf, wie er zum Weltende hin gravitirt, ist ihr eigentlicher Gesichtspunkt. Diesen Gesichtspunkt aber vermitteln sie durch eine eschatologisch bestimmte Weltgeschichte. Die ganze Weltgeschichte von der alten Zeit an, oder doch von der ersten Erscheinung Christi an entfaltet sich in ihnen in eschatologischen Cyklen, in denen stets der ganze Weltlauf wiederkehrt unter bestimmten Gesichtspunkten; wobei aber die Cyklen immer mehr zum Ende hin fortrücken. Dieser Typus ist jedenfalls in der Apokalypse ganz bestimmt ausgeprägt, und wenn Hilgenfeld dies in Abrede stellt (S. 6), so beruht dies auf einer rationalistisch befangenen Vorstellung von dem engen Gesichtskreis der Apokalypse. Merkwürdig ist es vielmehr, daß die Idee der Universalgeschichte, deren Keim schon in der Genesis liegt, hier in voller Entfaltung, wenn auch in hebräisch-theokratischer Form hervortritt, während die klassische Geschichtschreibung es nicht zu diesem Universalismus bringen konnte. Das Streben nach einer sogar über die Geschichte und die Erdenwelt hinausgehenden universalen Weltanschauung trat später in den Gnostikern hervor, ohne über phantastische und häretische Formen hinaus zu kommen.

Damit hängt denn auch das dritte Merkmal der Apokalypsen zusammen. Wie sie hervorgegangen sind aus der göttlichen Beruhigung und Tröstung einer in Zeiten großer Drangsale des Reiches Gottes hoch auflodernden Sehnsucht auserwählter Prophetenherzen, so sind sie auch bestimmt, zunächst die Knechte Gottes in den Zeiten zukünftiger gleicher und neuer Drangsale und durch sie die Gemeinden zu orientiren, zu trösten und zu beruhigen, ja für sie alle Schreckenszeichen in Hoffnungs- und Verheißungszeichen zu verwandeln; während der Zweck der gewöhnlichen Prophetien vor allem in der Befriedigung der Bedürfnisse ihrer Gegenwart in Bezug auf Erleuchtung, Strafe, Trost und Ermahnung besteht. Diese sind Schriften über die Zukunft für die Gegenwart; jene sind Schriften, welche über die Gegenwart hinaus vorzugsweise für die Zukunft bestimmt sind. Ganz einseitig wird dies von Hilgenfeld so dargestellt: sie hätten die offenbarungslosen Zeiten mit Surrogaten der Prophetie ausfüllen sollen. Das Mittelglied zwischen Maleachi und Christus bildete die volksthümliche Frömmigkeit, Sehnsucht und Hoffnung des Kernvolks in Israel, nicht aber pseudo-apokalyptische Träumerei.

Wenn wir nun aber zwischen echten und unechten Apokalypsen unterscheiden, so werden wir im allgemeinen sagen können, in den ersteren ist das Problem gelöst, wie sich die höchsten Visionen mit den höchsten Formen heiliger Kunst vereinigen können; die letzteren sind im besten Falle poetische Nachbildungen, welche die Visionen durch Kompilationen und abenteuerliche Phantasien, die theokratisch-klassische mysteriöse Kunstform durch ein gemachtes mystisches Helldunkel ersetzen.

## §. 4.
## Die apokalyptischen Schriftformen.

Ueber die Entwicklung der allgemeinen Apokalyptik findet sich das Nähere in Lücke's Schrift, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes, Bonn 1848—52, welche das hervorragendste hieher gehörige Hauptwerk bildet, S. 9—15. Die ersten Impulse zur Apokalyptik hat seit 1819 (nachdem freilich schon Semler die ihm bekannten apokryphischen Apokalypsen zur Erklärung der Offenbarung Johannis benutzt hatte, nach ihm Corodi, und demnächst Eichhorn und Bleek vorgearbeitet hatten, s. Hilgenfeld, S. 5) der englische Bischof Laurence gegeben mit seiner Ausgabe apokalyptischer Schriften aus dem Aethiopischen (Anabaticon des Jesaias; das 4. Buch Esra). Darauf hat Nitzsch im Jahr 1820 die Idee der Apokalyptik skizzirt. Lücke wurde durch den „Bericht" von Nitzsch zu seiner Arbeit angeregt (1. Ausgabe 1832). Im Jahr 1833 gab A. G. Hofmann eine Uebersetzung und Auslegung des Buches Henoch heraus, womit er eine Verhandlung verband über die Apokalyp-

tiker der älteren Zeit unter Juden und Christen, unter der Voraussetzung eines zusammenhängenden Literaturganzen, welches mit dem Buche Daniel anfange. Auch eine Reihe von Kommentaren, von Ewalds Kommentar über die Apokalypse an, hat die allgemeinen Gesichtspunkte gefördert (s. Lücke, S. 14). Speziell hierher gehört das Werk: Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung von Hilgenfeld, Jena 1857. Nach den Hauptzügen der beiden Hauptapokalypsen des Alten und Neuen Testaments auch Auberlen: Der Prophet Daniel und die Apokalypse, Basel 1857. Im allgemeineren Sinne die biblischen Theologien, die Einleitungen ins Neue Testament, die Schriften über die Eschatologie und den Chiliasmus (namentlich Corodi, Kritische Geschichte des Chiliasmus II, S. 365; vgl. 231 ebendas. III, 1, 60. 107). Besonders aber die mehr oder minder umfassenden Ausgaben apokalyptischer Schriften. Die bestimmteren Sammlungen der apokryphischen apokalyptischen Schriften datirt Lücke von Gfrörers: Prophetae veteres pseudepigraphi, 1840; obschon diese Schrift nicht blos Apokalyptisches enthalte (die älteren Sammlungen von Fabricius und Thilo standen noch nicht unter dem Gesichtspunkt, daß es eine generelle Apokalyptik gebe). Seitdem gab Tischendorf heraus: Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Johannis, item Mariae dormitio, Leipzig 1866. Einzelne Apokalypsen wurden behandelt von Laurence (s. oben), Nitzsch (de testamentis 12 patriarchar., Wittenberg 1810), Gieseler (vetus translatio latina Visionis Jesaiae, Göttingen 1832), Hofmann (Das Buch Henoch, s. oben), Friedlieb (Die sibyllinischen Weißagungen, Leipzig 1852), Dillmann (Das Buch Henoch, 1853), Philippi (Das Buch Henoch, sein Zeitalter und sein Verhältniß zum Judasbriefe, Stuttgart 1868. Eine recht gediegene Monographie), Volkmar (Das 4. Buch Esra [zweite Abtheilung des Handbuchs der Einleitung in die Apokryphen], Tübingen 1863) u. a. m.

Wenn man mit Recht die Religion Israels als die Religion der Zukunft bezeichnet hat, so kann man insbesondere die Apokalyptik als die Vision der Zukunft, theils als die wirkliche Prophetie, theils als die volksthümliche Poesie der Zukunft bezeichnen. Beziehungsweise gilt dies nun auch wieder von der eschatologischen Sehnsucht und Hoffnung des neutestamentlichen Glaubens, besonders aber von der chiliastisch-krankhaften judenchristlichen Erwartung der Zukunft, gemäß einer Stimmung, welche die Erlösung mehr in der zukünftigen Erscheinung Christi als in dem prinzipiellen grundlegenden Heil seiner ersten Zukunft suchte.

Die apokalyptischen Schriften, welche unter diesen Zeichen entstanden sind, zerfallen in folgende Klassen:

a. alttestamentliche kanonische Apokalypsen;
b. alttestamentliche apokryphische Apokalypsen;
c. die neutestamentliche Apokalypse;
d. jüdisch-christliche apokryphische Apokalypsen.

### a. Alttestamentliche kanonische Apokalypsen.

Schon anderwärts haben wir ausgesprochen (Bibelw. Genes. XXXIV), daß wir mit der Erscheinung der Form der Apokalypse weit hinter Daniel zurückgehen. Und zwar nach den beiden Hauptmerkmalen einer apokalyptischen Schrift, nach dem formellen Merkmal: Einheit der Komposition, und dem sachlichen Merkmal: Erwartung eines über den einfachen Messianismus (ersten Advent) hinausgehenden eschatologischen Gerichts, einer Erwartung, nach welcher man das ganze nichtchristliche Judenvolk in seiner eschatologischen Erwartung als eine permanente, plastische Erscheinung der apokryphischen Apokalyptik betrachten könnte.

Was die nach einer einheitlichen Idee verfaßten, organisch gegliederten und sich also mit sich selbst zusammenschließenden alttestamentlichen Bücher betrifft, so geht die Erscheinung der ideellen einheitlichen organischen Struktur der Bücher noch weit hinter die ersten alttestamentlichen Apokalypsen zurück bis in die Anfänge alttestamentlicher Schriftstellung, und wenn einmal die Kritik, deren Dasein von dem Geiste der Offenbarung selbst gefordert wird, über die Periode ihrer Knabenjahre hinaus ist, worin sie so vielfach in unfreier Abhängigkeit von dem Neuen zügellos nach dem Neuesten jagt, wird man wohl auch erkennen, daß man — die Redaktionen ursprünglicher Memorabilien vorbehalten — mannigfach mit diesem endlosen Aufdröseln und Zusammenflicken der biblischen Bücher unter der Voraussetzung geistlosester Buchmacherei den ehrwürdigen Schriften großes Unrecht angethan hat. Die ausgebildete Anatomie setzt ausgemachte Leichname voraus. Von der Bibelanatomie bis zur Physiologie der lebendigen Schrift haben manche noch einen weiten Weg zu machen. Eine Komposition wenigstens kann man nicht verkennen im ganzen, wenn man sie auch noch im einzelnen schädigt, die große Komposition des Buches Hiob.

In der Einleitung zu dem Bibelwerk: Genesis (s. oben), haben wir die Gründe angegeben, weshalb wir eine ganze Gruppe von alttestamentlichen Apokalypsen unterscheiden, wenn auch erst bei Daniel die Spezies in ihrer vollen Ausprägung erscheint. Der zweite Theil des Jesaias ist eine einheitliche Komposition, und hat seinen Gravitationspunkt offenbar in der eschatologischen Weltvollen-

dung. Das heißt, er hat die Signatur der Apokalypse. Nicht minder der Anhang zu den Prophetien des Jeremias von Kap. 45—51. Der apokalyptische Schluß des Hesekiel von Kap. 37—48, das ganze Buch Sacharja in seiner unauflöslichen Einheit,[1]) und ganz besonders das Buch Daniel — mit Ausnahme der Abschnitte von X, 1—XI, 45 und XII, 5—13 (s. Bibelw. Genes. XXXV) — bilden in Form und Inhalt die alttestamentlich-eschatologischen Elemente, welche in den originalen Visionen der neutestamentlichen Apokalypse zu ihrer vollendeten Bedeutung und Gestaltung gekommen sind. „Unter den kleinen Propheten betrachten wir die Bücher Obadja, Nahum, Habakuk, Zephanja als Apokalypsen, welche in einheitlicher Komposition vorwaltend das Gericht über das Antichristenthum in seinen symbolischen Vorspielen schildern" (S. XXXIV).

### b. Die jüdisch-apokryphische Apokalyptik.

Es ist ohne Zweifel ein Irrthum, wenn Hilgenfeld (Vorwort VIII) die ganze Apokalyptik des Judenthums unter den Gesichtspunkt einer Vorgeschichte des Christenthums stellen will, und in dem Essäismus einen Ausläufer der jüdischen Apokalyptik erkannt zu haben glaubt, der uns unmittelbar an die Schwelle des Christenthums führen soll. Diese Vorstellung, welche durchaus nicht zwischen der theokratischen und kirchlichen Grundströmung und ihren volksthümlich trüben Nebengewässern unterscheiden will, beruht auf demselben Trieb der alles kritisch Geordnete pseudokritisch durcheinanderwirrenden Schule, welche auch die Gnostiker zu einem eigenthümlichen Entwicklungsstadium des Christenthums selbst macht, und gegen die Unterscheidung zwischen kanonischen und apokryphischen Schriften wie gegen ein Erbübel der Theologie selbst eifert. Dergleichen tendenziöse Konfusionen kommen schwerlich auf irgend einem Gebiete der Wissenschaft in dem Maße sonst noch vor. Die Philologie z. B. wird sich hüten, alte Klassiker und veraltete Volksliteratur unterscheidungslos, ja mit fanatischem Gleichmachungstrieb durcheinander zu wirren zur Erzeugung zielloser Mühsal und großer Beirrung.

Die jüdisch-apokryphische Apokalyptik hat zwei Schriften produzirt, welche einen gemeinsamen jüdischen Charakter haben, namentlich auch in der Nachbildung des Daniel, und doch in einem entschiedenen Gegensatz untereinander stehen. Der jüdische Grundstock der christlich interpolirten und ergänzten sibyllinischen Bücher, das dritte Buch nämlich[1]), hat wie das Buch der Weisheit Salomons, einen alexandrinischen Grundton; wogegen das vierte Buch Esra in seinem hebräisch-pharisäischen Charakter ganz unverkennbar an das Buch Jesus Sirach erinnert. Sie haben miteinander gemeinsam den Grundgedanken, daß das Judenthum über die heidnischen Weltreiche siegen werde. Diesen Grundgedanken kann nur der geistliche Ungeschmack dem Buche Daniel selbst zur Last legen; in ihm ist es nicht die Restauration der Theokratie, sondern ein durchaus neues himmlisches Königreich des Menschensohnes, welches den Weltreichen ein Ende macht. Sodann ist die Verkümmerung der Erwartung des persönlichen Messias in beiden Schriften unverkennbar (s. Hilgenfeld, S. 77, 78, 86, 221 ff.; Volkmar, Esra 260).

Beide unterscheiden sich dagegen nach dem Gegensatz des hebräisch-jüdischen und des alexandrinisch-jüdischen Charakters darin, daß im vierten Buche Esra der pharisäische Haß gegen die Heiden unverkennbar hervortritt, z. B. in der Freude der Seligen, daß sie die Gottlosen in ewigen Flammen brennen sehen (Hilgenfeld, S. 201), während die Sibylle die Heiden immer wieder warnt vor dem Götzendienst, und zuletzt eine allgemeine Belehrung und Bekehrung der Heiden zum Monotheismus erwartet (Hilgenfeld 87, 88). Sie unterscheiden sich ferner darin, daß der hebräische Messias hinter der messianischen Erhebung des Volks über die römische Weltmacht steht und nur am Weltende vorzugsweise zum Gericht erscheint (Hilgenfeld 220), der

[1]) Neuestens hat uns Wolf Baudissin die Behauptung dieser Einheit zum großen Vorwurf gemacht in der theol. Literaturzeitung von Schürer, 2. Jahrgang No. 8. Neue Momente, heißt es, habe L. gegen die kritische Zergliederung des Sacharja nicht beigebracht. Ein Hauptmoment wäre doch wohl schon der Nachweis, daß die vorhandenen kritischen Hypothesen einander selbst auflösen. Dazu gehört sogar auch die neueste Theorie von Mühlau, worauf sich Wolf Baudissin beruft, wonach der nachexilische Sacharja zwei vorexilische Sacharjas überarbeitet habe. Mein Hauptmoment ist der einheitliche mysteriös dunkle Charakter des Sacharja, welcher durch das ganze Buch hindurch geht. Freilich, Sinn für das Gewicht biblischer Charakterbilder darf man modernen Kritikern nicht zutrauen. Dagegen wird hervorgehoben, ich scheine viel Gewicht zu legen auf den speziellen Zug, daß durch das Buch eine Neigung zu »prophetischem Sport,« eine Liebhaberei für symbolische Verwerthung der Pferde hindurchgehe. Der Mangel an Verständniß der Symbolik macht es dem Kritiker leicht, einen Widerspruch darin zu finden, daß nach Sacharja 9 und 10 die Rosse als Kriegsrosse abgethan werden, und daß sie nach Kap. 14, 20 wieder vorhanden sind als dem Jehova geweihte Rosse. Was den »Sport« anlangt, so ist Maleachi schwerlich mit dieser Augenweide vornehmer Herren vertraut gewesen; eher mochte es ihn interessiren, daß die Rosse in der Ordnung der Einhufer die edelsten Geschöpfe sind, ein feines Gehör haben, und sehr leicht über einen Schutt im Wege hinwegsetzen.

[1]) S. Bleek, Hilgenfeld, Friedlieb.

alexandrinische dagegen fast gar keine bestimmte Gestalt hat.

Endlich noch darin, daß die Sibylle als die von der theokratischen Quelle zu den Heiden gekommene Prophetie verherrlicht wird, die zuletzt wieder den Zielpunkt der eschatologischen Welterneuerung ausmacht, ebenso wie die Sophia im Buche der Weisheit, während der Messianismus im vierten Buche Esra ebenso wie im Buche Jesus Sirach in einer Buch- oder Schriftwerdung gipfelt (Sirach 24, 25; 4. Buch Esra am Schluß; Esra's 94 Bücher, 24 öffentliche, 70 Geheimschriften).

Auch hinsichtlich der Form der Prophetie ist der Gegensatz nicht zu übersehen, daß die alexandrinische Sibylle weißagt aus unwiderstehlichem Drang, in pathologischer Ekstase (Hilgenfeld 51), während die Erscheinungen, welche dem Esra zu Theil wurden, durch ethisches Verhalten, Fasten und Beten vermittelt werden, daher ihre Offenbarungen auch Gesprächsform annehmen können.

Die jüdischen sibyllinischen Bücher sind nach Friedlieb vom Jahre 160 bis 40 vor Christo entstanden (nach Bleek ein älterer Bestandtheil mit dem Buche Daniel gleichzeitig (?), ein jüngerer um das Jahr 40 vor Christo). Die Zeit der jüdischen Grundform des vierten Buchs Esra wird von Verschiednen verschieden bestimmt. Dieses Auseinandergehen der Erklärungen beruht auf der Deutung der sehr unklaren Adlervision (Traumgesicht der zweiten Nacht). Laurence deutete die zwölf Flügel des Adlers auf die ältere römische Königsgeschichte und spätere Ergänzungen: Gfrörer auf 12 römische Kaiser und Nebenkaiser. Lücke deutete die drei Häupter des Adlers auf Sulla, Pompejus und Cäsar als ein willkürlich fingirtes successives Triumvirat. Am haltlosesten ist die Ansicht von Hilgenfeld, welcher die Apokalypse des Esra zu einer Fortsetzung der Sibylle konstruiren will, nicht aber in ihrem Gegensatz zu der Sibylle erkennt, indem er die 12 Flügel des Adlers auf Alexander und die ihm nachfolgenden egyptischen Könige deutet. Nach Volkmar (Das vierte Buch Esra, S. 338) schrieb der jüdische Verfasser seine Apokalypse im Herbst des Jahres 97 nach dem Sturze Domitians. Dagegen spricht, daß die zweite Tempelzerstörung im Jahr 70 im Buche nicht erwähnt ist; nach Volkmar soll sie „verhüllungsweise" mit der ersten „parallelisirt", d. h. durch dieselbe mit repräsentirt sein. Da dem Adler, d. h. dem römischen Weltreich durch einen Löwen, nämlich durch die jüdisch messianische Theokratie ein Ende gemacht werden soll, so kann man wohl nur an die Zeit des ersten jüdischen Aufstandes vor der Zerstörung Jerusalems, oder an den Aufstand unter Barcochba denken. Da aber ferner von der Zerstörung Jerusalems selbst noch nicht die Rede ist, so wird man genöthigt, das vielleicht wegen der Zeitverhältnisse sehr dunkel gehaltene Adlergesicht auf den ersten jüdischen Krieg zu deuten. Die drei ersten Federn des Adlers sind verständlich genug (Hilgenfeld 205): Cäsar, Augustus, Tiberius. Ueber die folgenden 9 Federn verbreitet sich eine ganz dunkle Vorstellung; sie bezeichnen mehr kaiserliche Prätendenten als wirkliche Kaiser. Die Zahl zwölf ist also mehr eine symbolisch-ideale Zahl als historisch nachzuweisen. Gleiches gilt von den acht Federchen oder Unterfedern. Nur einige der Schattenkaiser, wie Galba und Otho, kommen momentan zur Herrschaft. Das größte der drei Häupter des Adlers, welches jetzt erwacht, macht den Flügeln und den Flügelchen ein Ende, nimmt die beiden Nebenhäupter mit sich und erschüttert die ganze Erde; verschwindet aber plötzlich. Endlich verschlingt das Haupt zur Rechten das Haupt zur Linken und bleibt allein auf dem Plan, bis der brüllende Löwe ihm ein Ende macht. Wäre nun dieses Haupt zur Rechten der große Feind Jerusalems, Vespasian, und das von ihm verschlungene Haupt Vitellius, so dürfte man wohl zur Deutung des mittleren Hauptes, welches plötzlich verschwunden ist, nachdem es den ganzen Erdkreis erschüttert, auf Nero zurückgehen. Bei der dunklen und wirren Ausführung des Bildes nämlich wird es weniger darauf ankommen, alle Figuren in ein harmonisches System umzudeuten, als den Geist der Schrift im ganzen zu fragen; dieser aber stimmt völlig überein mit dem grollenden Geiste der pseudo-messianischen jüdischen Revolution. Ungefähr dieselbe Ansicht hat schon Ewald nach Corodi aufgestellt (s. Hilgenfeld, S. 392 die Note).

Was das von Hilgenfeld unter die jüdischen Apokalypsen aufgenommene Buch Henoch betrifft, so halten wir die Argumentation von Philippi, welcher dem Buche einen ursprünglich christlichen Charakter vindizirt, für entscheidend.

Dagegen scheint die Himmelfahrt des Moses eine Ergänzung zum vierten Buch Esra zu bilden, entstanden nach der Zerstörung Jerusalems, zur Erhebung des niedergeschlagenen Judenthums[1]).

### c. Die Apokalypse des Johannes.

Gleichwie das Buch Daniel ein Vorbild geworden ist für die apokryphischen Apokalypsen des Judenthums, so die Apokalypse des Johannes für die christlichen Apokalypsen. Auch auf dieser Seite aber kann nur der geistliche Ungeschmack, d. h. der ungeistliche Geschmack, den Unterschied zwischen den kanonischen Geheimnissen und den apokryphischen

[1]) Neuerdings ist ein Fragment der verloren gegangenen Schrift wiedergefunden worden. S. Langen, Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi (Bonn 1866, S. 2).

Räthseln, zwischen der geordneten Großartigkeit und der wirren Abenteuerlichkeit der Formen verkennen.

### d. Die christlichen (judenchristlichen) apokryphischen Apokalypsen.

Sie zerfallen zuvörderst in zwei Hauptklassen: 1) christianisirte, 2) ursprünglich christliche Apokalypsen.

Als christianisirte sind zu nennen die vorhin genannten jüdischen Apokryphen: Die sibyllinischen Bücher und das Buch Esra. Bleek, Ueber die sibyllinischen Orakel. Theol. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke, Bd. I, 120; II, 172 ff. Frieblieb, Die sibyllinischen Weißagungen, und Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik.

Unter den judenchristlichen Apokryphen, welche die Apokalypse nachbilden, tritt als Hauptschrift das Buch Henoch hervor; eine ebionitisch judenchristliche Produktion, worüber das Werk von Philippi zu vergleichen ist.

Wie das Gespinnst der apokryphischen, vielfach häretischen Dichtung sich über die ganze Linie der angesehensten biblischen Namen und Schriften verbreitet hat, so insbesondere auch die apokryphischen Machwerke. Die meisten sind aus dem Dunkel hervorgetreten, um wieder dem Dunkel zuzufallen. Wir folgen dem biblischen Faden:

1) Apokalypse des Adam (Lücke, S. 232);
2) das Buch Henoch, s. oben;
3) Apokalypse des Abraham. Ophitisch. Lücke 252;
4) die Testamente der zwölf Patriarchen, s. oben;
5) des Elias. Hieronym. ad Sammachium ep. 101;
6) des Esra, christianisirt, s. oben;
7) Ascensio Isaiae vatic. (s. Gfrörer, Prophetae veteres pseudepigraphi, S. 1);
8) Danielis, Tischend. Apocalypses XXX;
9) Apocalypsis Baruch (edidit Ceriani, Monumenta sacra, Mediolani 1866, s. Programm von Dr. Joseph Langen, Bonn 1867);
10) des Petrus (Lücke, S. 240);
11) Zwei Apokalypsen des Paulus, s. Tischendorf, S. XIV (Apocalypses Apocryphae.) Die Eine Tischend., S. 34;
12) Pseudojohannes, Tischend., Apocal. XVIII;
13) des Bartholomäus (Tischendorf, Apocalypses XXIV);
14) der Maria (Tischendorf XXVII);
15) des Stephanus (Lücke, S. 247).

Zu diesen kommen Machwerke, welche die nachapostolische Zeit überspinnen oder doch in dieselbe hineinfallen. Beziehungsweise der Hirt des Hermas. Zweifelhaft ist die Nachricht über eine Apokalypse des Cerinth (Lücke 247). Endlich eine Apokalypse unter dem Namen des Methodius von Konstantinopel.

Spätere oder neuere apokalyptische Produkte haben für die Charakteristik der alten apokryphischen Apokalyptik, welche (nach Lücke) im 5. Jahrhundert abstirbt, kaum noch eine Bedeutung. In Gfrörers Sammlung werden noch aufgeführt: Vita Merlini. Galfridi liber de prophetiis Merlini. Fratris Hermanni Monachi vaticinium; Prophetia Malachiae de summis pontificibus. Apokalyptische Züge aber kommen auch in mannigfacher Gestalt in den chiliastischen Schriften überhaupt zum Vorschein.

## §. 5.

## Die bildliche Form der Apokalyptik.

Die Heilige Schrift ist durchweg eine Urkunde des göttlichen Waltens zur Gründung seines Reiches, daher selber auch von seinem Geiste durchwaltet. Sie beruht also durchweg auf der Synthese des lebendigen thatkräftigen Wortes und der geistig bedeutsamen, sprechenden Thatsache. Mithin kennt sie einerseits keine müßigen Worte, andrerseits keine nichtssagenden Thatsachen. Durchweg stellt sie das Göttliche im Menschlichen, das Geistige im Sinnlichen, das Ewige im Zeitlichen, das Unendliche im Endlichen dar, d. h. sie ist durchweg sinnbildlich, symbolisch im weiteren Sinne.

Dies gilt sogar auch von dem geschichtlichen Theil der Heiligen Schrift. Die Ideen, welche sich in den Geschichten spiegeln, haben auf die Symbolik und Ausdrucksweise der Thatsachen zurück gewirkt. So unterscheidet sich denn auch die biblische Geschichte vermöge der thatsächlichen Grundlagen von aller heidnischen Mythik, vermöge der ideellen Durchsichtigkeit oder Bedeutsamkeit der Thatsachen aber von aller Pragmatik der profanen Geschichtschreibung. Während diese sich meist zwischen den Mittelursachen und den nächsten Zwecken bewegt, hat die biblische Geschichtschreibung die höchsten Ursachen und die höchsten Zwecke im Auge, und erkennt daher auch die Medien zwischen Ursache und Zweck, die Mittelursachen und Mittelzwecke, insofern sie dieselben zur Sprache bringt, in ihrer universellen Bedeutsamkeit; nicht minder im Lichte des höchsten Waltens.

Derselbe Charakter der Heiligen Schrift bildet in den didaktischen Schriften die gnomische Form; in den poetischen Schriften insbesondere den Reichthum des bildlichen Ausdrucks und die Bedeutsamkeit der Kompositionen; am mächtigsten aber tritt er in den prophetischen Schriften hervor. Hier macht er die geschichtlichen Momente völlig zu Symbolen der Idee (z. B. den König zu Babel), und die Ideen zu

geschichtlichen Gestalten (grasfressende Löwen), und eine Folge davon ist, daß er die Offenbarung für alle gemein sinnliche Auffassung verschließt, z. B. für die Masse der späteren Juden, während er sie ins hellste Licht setzt für die Jünger der Wahrheit; wie dies ja auch gilt von den Gleichnissen des Herrn nach Matth. 13, 13.

Das einfache Sinnbild aber verzweigt sich nach der Fülle des Lebens und seiner Beleuchtung in der Heiligen Schrift in drei Grundformen: Die Allegorik, die Symbolik und die Typik[1]).

Die Allegorik (die Allegorie von *ἄλλο ἀγορεύειν*; etwas anders sagen als es verstanden werden soll) ist eine Bildform, welche nach dem Schein der äußeren Aehnlichkeit eine Erscheinung zum Bilde einer anderen, namentlich eine sinnliche Erscheinung zum Bilde einer mehr geistigen Sache macht. Das flüssige Element der Allegorie ist der einfache figürliche Ausdruck, die rhetorische Metapher (der Krieger ein Löwe, das Böse ein Unkraut); die Allegorie ist die poetisch entwickelte Metapher. Sie bezeichnet ihren Gegenstand durch einen anderen, welcher einen ähnlichen Schein hat[2]).

Die Symbolik (das *σύμβολον* von *συμβάλλειν*) verbindet ein sinnliches Bild mit einem geistigen Hintergrunde, welcher mit der bildlichen Erscheinung mehr oder minder innerlich und wesentlich zusammenhängt. Das Zusammenbringen der zwei getheilten Stücke einer Marke der Gastfreundschaft wird unmittelbar zum Zusammenfassen der Marke mit der Gastfreundschaft selbst. Ueberhaupt aber beruht das Symbol auf dem Zusammenhang des Merkmals und des von ihm Bedeuteten; so daß also das Sittliche oder Geistige durch ein Sinnliches (die Narbe z. B.), das Höhere durch ein Niederes bezeichnet wird; mag nun die Verknüpfung konventionell sein (sozialer Zusammenhang), oder auf natürlichen Beziehungen beruhen. Das flüssige Element des Symbols ist die Metonymie, die Vertauschung des Namens; das Symbol also eine fixirte Metonymie. Sie bezeichnet den höheren, namentlich geistigen Gegenstand durch einen sinnlichen und niederen, welcher mit dem ersteren verwandt ist; kurz das Verwandte.

Die Typik endlich (*τύπος*, *τύπτω*) bezeichnet das durch den Schlag entstandene Gepräge, das Bildwerk, den Plan, den Entwurf, folglich den Keim einer künftigen Gestalt. Es ist der Anfangspunkt, welcher mit dem Bezeichneten auf derselben Linie der Entwicklung liegt, eine reale Weißagung, welche sich in dem künftigen Gegenstande erfüllt, ungeachtet der ideellen Wesensgleichheit jedoch in der substantiellen Wirklichkeit von ihm unterschieden ist, wie der Schatten von dem Körper. Das flüssige Element des Typus tritt am bestimmtesten hervor in der *συνεκδοχή*, die nicht blos das Ganze mit einem Theil, sondern auch die Erfüllung mit der Grundlegung zusammenfaßt. Der Typus bezieht sich auf das ideell Wesensgleiche, real Verschiedene, wenn auch symbolisch Verwandte; er bezeichnet das in der Gegenwart schon keimartig vorhandene Zukünftige.

Die Allegorie ist einfaches Bild, das Symbol ist Sinnbild, der Typus ist Vorbild.

Man muß aber auch diese poetisch ausgeprägten Figuren von vollständigen abgeschlossenen Dichtungen ihres Charakters unterscheiden. Demzufolge entspricht als ausgeprägte Dichtung der Allegorie die Fabel (zumeist, doch nicht blos als Thierfabel), dem Symbol die Parabel, obwohl dieselbe auch im einzelnen allegorische Züge anwenden mag; dem Typus die Prophetie unter dem formellen Gesichtspunkt (die Paramythie).

So verwandt diese Formen sind, so vielfach sie in höheren Produkten, in historischen, poetischen und prophetischen Werken verbunden werden, darf man sie doch nicht miteinander vermengen, weder die drei Grundformen Allegorie, Symbol, Typus — noch ihre dreifache Gradation vom Element zur Gestalt, von der einfachen Gestalt zur poetischen Verwendung[1]).

Ebenso hat man die allegorische Auslegung (welche übrigens von jeher eine christlich instinktive Ergänzung zu einer hellenistisch platten grammatisch-historischen Auslegung gebildet hat) von der Auslegung allegorischer oder allegorisch-symbolisch-typischer Schriften zu unterscheiden, nicht minder wie man poetische Darstellung des Unsittlichen und unsittliche Darstellungen zu unterscheiden hat[2]).

---

[1]) Meine Abhandlung: Ueber die Beziehungen, welche zwischen der allgemeinen Symbolik und der kirchlichen Symbolik obwalten. Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft ꝛc. 1855, Nr. 4—6.

[2]) Die modernste Naturwissenschaft ist insofern in hohem Grade eine Allegoristik der Natur, als sie auf Kosten der inneren Wesensmerkmale der Geschöpfe vorwaltend mit äußerlichen Aehnlichkeiten operirt.

[1]) Eine Auseinandersetzung dieser Grundlage mit vorhandenen symbolischen Theorien und Werken, z. B. dem ausgezeichneten Werke von Bähr, würde zu weit führen.

[2]) Ein bekannter Kritiker aus der Tübinger Schule machte es dem Verfasser zum Vorwurf, daß er die Apokalypse »allegorisch« auslege. Sollte heißen, als allegorische Schrift auslege, ihrem Charakter gemäß. Die Tübinger Schule, welche sogar paulinische Briefe allegorisiren kann, kehrt vor der Apokalypse die Auffassung um, und sucht sie buchstäblich zu fassen, um das Buch des Judaisirens zu bezüchtigen. Dergleichen nennt man euphemistisch: Tendenz. In ähnlicher Weise verwechselt Rothe einmal philosophische Dogmatik und dogmatische Philosophie.

Auch hat man auf biblischem Grunde wohl zu unterscheiden zwischen verbalprophetischen und realprophetischen Typen. Wir haben uns erlaubt, als die höchsten Realtypen die Gemüths- oder Stimmungstypen zu bezeichnen, d. h. unbewußt von Menschen ausgesprochene göttliche Realprophetien. Dahin gehört vielfach die Wahl des Ausdrucks. So ist der Sinn des Wortes 1 Mos. 3 die messianische Menschheit, der Gemüthstypus bezeichnet bedeutsam eine Einheit. Ebenso liegt der Unterschied bei dem Samen Abrahams. Was Paulus Galat. 3, 16 im Sinne hat, ist der reale Gemüthstypus, welcher bedeutsam an der abrahamitischen Verheißung haftet. Ps. 16 u. 22 und manche andere Stellen gehören hieher; namentlich auch die Jungfrau Jes. 7. Dem Gesagten zufolge bilden die Gemüthstypen vielfach die Hülle und den Uebergang von der Realprophetie zur Verbalprophetie.

Was insbesondere noch die Allegorie anlangt, so ist es selbstverständlich, daß das ganze Gebiet des Bösen nur durch allegorische Figuren, d. h. Figuren der äußeren Aehnlichkeit versinnbildlicht werden kann, da die Naturwelt nicht mit dem Bösen verwandt ist, selbst nicht die kreatürliche Schlange, obschon sie das Nachbild einer untergegangnen rauheren Weltform ist („in Höhlen ruht der Drachen alte Brut").

Wie also die heilige Schriftstellung der Allegorik durchaus bedarf, so auch der Symbolik, da der Glaube in der sichtbaren Welt die Phänomene einer höheren unsichtbaren Welt erkennt.

Nicht minder endlich bedarf sie der typischen Darstellung, da sie im Alten Testament die Urkunden der Religion der Zukunft bildet, und auch im Neuen Testamente wieder von der Befriedigung in dem zur Erlösung in Knechtsgestalt erschienenen Christus zur Sehnsucht nach seiner herrlichen zweiten Erscheinung und zur prophetischen Vorausdarstellung derselben übergeht.

Bei aller Bildlichkeit aber ist doch die Heilige Schrift entfernt von einer poetischen Fixirung der Bilder, welche in geistigen Bilderdienst ausschlagen könnte, eingedenk des Wortes, du sollst dir kein Bildniß machen. Denn dieses heilige Wort, von Kant als ein erhabenes bezeichnet, schließt nicht blos die plastischen und gemalten Bilder aus, sondern auch Phantasiebilder, geistige Abbildungen, insofern sie durch irrthümliche oder unfreie Fixirung das Göttliche verendlichen könnten. Daher der kühne Wechsel der Bilder (z. B. Ps. 18), der dem hellenisch-klassischen Geschmack so befremdend vorkommen mag. Darauf beruht es, daß der Löwe den Satan bezeichnen kann, aber auch den Erlöser, daß sogar eine Klugheit wie die der Schlange den Jüngern empfohlen werden kann, daß der Sauerteig das Schlimmste (Matth. 16, 6) und das Edelste (Matth. 13) bezeichnen kann, und der christliche Weise dargestellt werden kann im Bilde des ungerechten Haushalters.

Allerdings nehmen die biblischen Figuren zunächst schon in der Geschichte und in der Lyrik, dann aber besonders in der apokalyptischen Region eine größere konventionelle Stetigkeit an. Doch auch hier in bestimmten Schranken. Und auch hier noch kann der Ausdruck: die Thiere, abwechselnd das Höchste und das Niedrigste bezeichnen (s. Apok. 5 und 13).

## §. 6.

## Die formalen Elemente der Apokalyptik, oder die symbolischen Figuren derselben. Die Apokalyptische Symbolik und Allegoristik.

Literatur: Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus, 2 Bde., Heidelberg 1837. (Von einer neuen Auflage ist bis jetzt nur der erste Band erschienen, vor dem Tode des Verfassers. In der Einleitung wird die Geschichte der älteren symbolischen Literatur besprochen.) — Nork, Etymologisch-symbolisch-mythologisches Wörterbuch, 4 Bde., Stuttgart 1843—45.

Da es der Heiligen Schrift durchweg nicht um Schulbegriffe und nicht um Anekdoten zu thun ist, nicht um die Pragmatik weltlicher Weisheit oder weltlicher Geschichte, sondern um das Menschenleben, wie es gestellt ist unter das Walten Gottes als die höchste Kausalität und bezogen ist auf die letzten Zwecke nach den höchsten Normen, also um die Darstellung des Unendlichen im Endlichen, der Geisteswelt in der Naturwelt, so hat sie eben darum durchweg eine symbolische Seite, einen allgemeinen symbolischen Charakter. Die große Verkennung dieses eigenthümlichen Charakters hat zur Folge, daß die einen die thatsächliche Seite der Schrift zur pragmatischen Buchstäblichkeit machen, die anderen ihre symbolische Seite zur Mythik. Beide Richtungen sind darin eins, daß sie das eigenthümliche hebräische Offenbarungs-Charisma zu einem griechisch-römischen machen. Freilich sind die verschiedenen Bücher der Heiligen Schrift symbolisch in sehr verschiednen Graden. Als spezifisch symbolisch im weiteren Sinne haben wir die Apokalyptik zu betrachten.

### a. Die Zahlen-Symbolik.

S. den Artikel Zahlen bei den Hebräern in Herzog's Real-Encyklopädie. Ebenso: Zahl, im Biblischen Wörterbuch für das christliche Volk. Zahlen, in Winers Real-Wörterbuch, II. Band.

Kliefoth, Theologische Zeitschrift von Diekhof und Kliefoth 1862. Lämmert, Zur Revision der biblischen Zahlensymbolik, Jahrbücher für deutsche Theologie 1864, I, 3. Bähr, Symbolik I, 128 ff. Kurtz, Studien und Kritiken 1844, S. 315 ff.

**Eins.** Die Zahl der absoluten Einheit, daher der Gottheit, der Allmacht; der Einigkeit, daher der Macht; der Einzigkeit, daher der Individualität, des mit sich selber einigen Gemüths, des einen Heils, „das noth thut".

**Zwei.** Die Zahl der Offenbarung, daher der Schöpfung; der Natur, daher des Lebens; des harmonischen Gegensatzes, daher der Ehe, der Freundschaft. Aber auch des Zwiespalts, des Kriegs, des Verderbens, des Todes. — Der Zeugen, der Gewißheit.

**Drei** (2 + 1). Die spezifisch heilige Zahl. Die Zahl des in dem harmonischen Gegensatz mit sich selber einigen Lebens, d. h. des Geistes, darum die Zahl des Lebens in Gott[1]), die Zahl der absolut lebendigen, dreifaltigen Persönlichkeit, darum der Heiligkeit; die Zahl des neuen Lebens, des siegreich vollendeten Kampfs, der Auferstehung. Aber auch die Zahl unreiner Geister (die 3 Frösche) und dämonisch großer Leiden (die 3 Wehe). Vgl. die Konkordanzen. $3\frac{1}{2}$ (die halbe gebrochene Sieben) die Zahl des scheinbaren Abbruchs des Gotteswerks (s. Lämmert).

**Vier** (2 + 2). Die Zahl des doppelten Gegensatzes, darum die Zahl des Raumes, der Welt; der Grundformen des göttlichen Waltens in der Welt.

**Fünf** (2 + 3, das Leben vom Geist erregt). Die Zahl der Hand, der Handlung, der Freiheit, der Thorheit wie der Weisheit, der Bewegung, des Weltlaufs (fünf thörichte Jungfrauen, fünf kluge; fünf Finger der Hand).

**Sechs** (3 mal 2 und 2 mal 3, das Ringen zwischen Geist und Natur). Die Zahl der Wochen, der Arbeit, des Werkdienstes, der Mühe und Noth, der endlosen Mühe dämonischer Selbstvernichtung. Aber auch im heiligen Sinne die Zahl der heil. Wirkungen, die heiligen Sechs, deren Einheit die Sieben ist.

**Sieben** (3 + 4 oder 6 + 1). Die Zahl der geistbeherrschten Welt; des vollbrachten Werks; der Ruhe, der Feier, der vollen Licht- und Lebensentfaltung; der vollen Offenbarung des Geistes im Guten wie im Bösen, daher die Zahl der Zeit.

**Acht** (2 mal 4). Die Zahl der Doppelwelt des Kosmos im Gegensatz von Himmel und Erde.

**Neun** (3 mal 3). Die Zahl der völligen Geistesbewegung, der Erneuerung [die letzte einfache Zahl].

**Zehn** (5 + 5). Die Zahl der Zahlen, des Abschlusses der einfachen Zahl, daher die Zahl des vollendeten Zeitlaufs; der vollen zeitlichen Lebensentwicklung; die formale, weltliche Vollzahl.

**Elf** (6 + 5). Die Zahl der Tagesneige, des Abends, des Weltabends; der durch den Weltsturm erschütterten Gemeinde (Judas; Simeon oder Dan ausfallend).

**Zwölf** (3 mal 4). Die Zahl der Geisterwelt; daher der Grundlage, der Vermittlung und Vollendung des Reiches Gottes. Die Zahl der Fülle der Charismen sowie der wiederhergestellten Vollzahl. Die reale himmlische Vollzahl.

### Modifikationen der einfachen Zahlen.

Bruchzahlen: $\frac{1}{2}$; $\frac{1}{3}$; $\frac{1}{5}$; $\frac{1}{10}$.

Getheiltes Herz (Jakob. 1, 8). Beginnendes Gericht (Apok. 8, 7 ff.). Ergänzung der Satisfaktion, Büßung (3 Mos. 5, 5). Theokratisches Steuermaß (1 Mos. 14, 20; 3 Mos. 27, 30). Theilweiser Untergang (Apok. 11, 13). — Die halbe Sieben, $3\frac{1}{2}$ die Zahl des scheinbar aufgehobnen Gotteswerks und Gottesreichs. Die Zahl der scheinbaren Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung, Apok. 11, 9; 12, 14; vgl. Dan. 12, 7. Diese Zahl ist gleich 42 Monaten (Kap. 13, 5), oder 1260 Tagen (Kap. 11, 3; 12, 6). Diese gleiche Zeit scheinbarer Trostlosigkeit ist sehr verschieden nach den Stimmungen der gläubigen Zeitgenossen; ob sie nämlich nach Zeiten, nach Tagen, nach Jahren oder nach Monaten berechnet wird. Auch dem menschlichen Gefühl kann ein Tag zu einem Jahre werden, und umgekehrt.

### Kompositionen.

4 + 3. Weltgeschicke und Geistesgeschicke. Die Siebenzahl der Apokalypse in zwei Hälften getheilt. Im Ganzen, vollendetes Geschick (Matth. 5 die Makarismen; Matth. 13 die Gleichnisse).

5 + 5. Der ganze Entwicklungsgang der Freiheit im Guten wie im Bösen (Matth. 25, 1 ff.; 15).

7 + 1. Acht Tage. Der Kreislauf des Lebens, nach dem Gegensatz von Arbeit und Feier, Luk. 9, 28.

1000 + 600. Apok. 14, 20. Vergl. Düsterdieck, Komment. zur Apok., S. 478. Die Zahl 1000 ist ein Aeon und die Zahl 600 eine unabsehbare Reihe.

### Multiplikationen.

2 mal 2. Der Weltkreis. 2 mal 12. Die 12 Senioren des Alten und die 12 Senioren des Neuen Bundes. Das theokratische und das kirchliche Presbyterium in dynamischem Sinne. Die Charismen des Alten und des Neuen Bundes in ihrer Fülle.

[1]) S. Lämmert, »Zur Revision ꝛc. S. oben.

3 mal 2. Das neue Prinzip. Das Neue. Der priesterliche Segen, 4 Mos. 6, 24. 27. Das dreimal Heilig (Jehova Zebaoth), Jes. 6. — 3 mal 40: 120. Die neue Gemeinde, Apostg. 1, 15.

4 mal 2 oder 8. Das Weltall, ein Gegensatz der oberen und unteren Welt. — 4 mal 3. Die Welt Gottes als geheiligte Welt. — 4 mal 10. Der Weltlauf, eine Generation.

5 mal 2. Die Gottesgemeinde nach ihren unechten und echten Bestandtheilen, Matth. 25, 1.

6 mal 100, 60 + 6. Die Zahl 666. Die Zahl der unendlichen Mühe und Selbstverzehrung, die nicht zum Ziel der Geistesfeier kommt, daher die Zahl des Antichrist.

7 mal 4. Der Monat, das eigentliche theokratische Zeitmaß.

7 mal 10. Die 70 Seelen als Gesammtheit Israels (1 Mos. 46, 27); die 70 Jünger (Luk. 10); 70 Völker (1 Mos. 10). Die vollere Form 72 (6 mal 12?). [Die vollste Zahl: 72 mal 1000 mal 2: 144,000, Apok. 14, 1.]

10 mal 10. Die weltliche Vollzahl: 10 mal 100. Das Jahrtausend, der Aeon. 10 mal 1000: die Myriade, die Unendlichkeit.

12 mal 12 oder 144. Die Auserwählten einer Zeit; diese 1000 mal: die Auserwählten aller Zeiten.

### b. Die Farben-Symbolik.

Bähr 1, S. 303 ff. Friedrich, Symbolik und Mythologie der Natur, S. 246; 634; 671; 678. Winer, der Artikel „Farben"; Bibl. Wörterbuch, derselbe Artikel. M. „vermischte Schriften", Mörs 1840, erster Band, S. 1, die Symbolik der Farben.

Die Anschauung der Farben kündigt in der Schrift mit der Vorstellung des Regenbogens sich an; doch sind es hier zunächst nicht die Farben des Regenbogens als einzelne, sondern ihr Gesammtbild, was für den theokratischen Glauben eine hohe symbolische Bedeutung hat, Hesek. 1, 26.

Dann aber kommt in dem Farbenglanz der Stiftshütte auch die Symbolik der einzelnen Farben in vier einzelnen Farben zum Vorschein (2 Mos. 26). Weiß, Blau (gelb?), Purpur, Scharlach.

Die ganze biblische Farbentafel stellt Winer in folgender Aufstellung dar: „Es ist keine große Mannigfaltigkeit von Farben, natürlichen und künstlichen in der Bibel aufgeführt: außer weiß und schwarz wird a. am häufigsten roth (braunroth), karmesin (purpurroth), hochgelbroth (Mennig); dann b. grün; c. blaßgelb; d. purpur- (hyazinth-) blau; e. fuchsbraun erwähnt, und manche dieser Benennungen weisen zugleich auf den Farbestoff und dessen Ursprung hin."

Ueber die Deutung der Farben im allgemeinen sind die angeführten Werke zu vergleichen:

In der kanonischen Apokalyptik kommt zuerst in Betracht der Farbenschmuck der Erscheinung Christi, Apok. 1, 13; vgl. Kap. 10, 1; 14, 14; 19, 11 ff.; Kap. 20, weißer Stuhl, Dan. 10, 5. 6.

Ferner die Farbe der Rosse, welche unter das Weltregiment Christi gestellt sind, s. Apok. 6, 2 ff.; 19, 11. 14; Sacharja 1, 8; 6, 2. 3.

Weiterhin der Farbenschmuck der großen Hure, Apok. 17, 4; 18, 12. 16. Die Farbe des Drachen, Kap. 12, 3; ebenso die Farbe der Rosse der Reiter des Verderbens, Kap. 9, 17. — Vgl. Jerem. 51, 7.

Das Weib mit der Sonne bekleidet, Kap. 12, 1 [welches sich in zwei entgegengesetzte Gestalten theilt, einerseits in das Bild der Hure, Kap. 17, 1, andererseits in das Bild des bewährten Weibes, angethan mit hellglänzender Byssus bei der Erscheinung Christi, Kap. 19, 8] tritt als die Braut nach dem 1000jährigen Reich auf im vollsten Schmuck, im Schmuck der Herrlichkeit Gottes selbst, Kap. 21, 10. 11 ff.

Diejenigen Gläubigen, welche sich gegenüber der Befleckung in Sardes bewährt haben, werden geschmückt mit weißen Kleidern, Kap. 3. Vorwaltend ist weiß die Farbe der Unschuld, Lauterkeit und Gerechtigkeit, Apok. 19, 11. 14; aber auch des geistigen Alters, der Reife, Vollendung, Ewigkeit, des himmlischen Wesens, des himmlischen Sieges (das weiße Haar, das weiße Roß, der weiße Stuhl [Kap. 20, 11], der weiße Stein, die weißen Kleider). Mit dem Weiß hängt auch wohl der helle Glanz von Schnee und Kristall zusammen, Matth. 17, 2; Mark. 9, 3; Apok. 1, 14. Oder es umfaßt wohl diese Farbe beide Symbole zugleich. Mithin die Herrlichkeit, Apok. 2, 17; 6, 11 u. a. St. Die schwarze Farbe bezeichnet Apok. 6, 5 die Hungersnoth, die Noth oder das Leid schlechthin; so Hiob 30, 28. 30; Hohel. 1, 5. 6. Von bedeutender Wirkung ist der Gegensatz Klagel. 4, 7. 8. — Sehr bedeutungsvoll, aber auch vieldeutig ist die rothe Farbe. Die blutrothe (karmesin-) Farbe kann, wie das Blut selbst, in aktiver Bedeutung den Krieg bezeichnen (Apok. 6, 4), den Mord (Apok. 12, 3), den blutigen Sieg (Jes. 63), aber auch im passiven Sinne den Opfertod als Hingebung des Lebens im Blut (3 Mos. 17, 11); das Sühnopfer, mit seiner sühnenden und reinigenden Kraft (1 Joh. 1, 7; Hebr. 9, 22; Apok. 7, 14). Die Purpurfarbe dagegen ist die Farbe der königlichen Würde (Hohel. 7, 5; Matth. 27, 28) oder auch eines königlichen Luxus und festlichen Behagens (Luk. 16, 19). Die babylonische Hure hat sich mit Purpur bekleidet zum Zeichen ihrer Königswürde, mit Karmesin (Scharlach) zum Zeichen ihres Blutvergießens, mit Gold zum Zei-

chen ihres reichen Lebens. Wie die konkrete Gestalt des Roth im Blut erscheint, so die konkrete Gestalt des Gelb im Gold. Aber auch das Gelb theilt sich wie das Roth in zwei entgegengesetzte Farben. Das Fahlgelbe ist die Farbe des erblassenden Lebens, des Todes, des Todtenreichs (Apok. 6, 8); das Goldgelbe oder Glänzendgelbe die Farbe des bewegten, gesteigerten, glanzvollen Lebens (Hesek. 1, 4; Apok. 1, 15), im unechten Abbilde wohl durch Mennig, die gelbrothe Farbe der Götzen sich reflektirend (Weish. 13, 14). Verwandt die Fuchsfarbe, nach andern die braune (Sacharja 1, 8). Zwei ebenso bedeutsame Gegensätze bilden sich durch das Saphirblau, die Bundesfarbe, die Farbe der Treue, der himmlischen Beständigkeit (Hesek. 1, 26), zunächst als Gegensatz gegen das Grün des Smaragd, die Farbe der Erde in ihrem Ergrünen, der Hoffnung, als Grundton des Regenbogens sub specie aeterni die Farbe der himmlischen Verheißung (Apok. 4, 3) — und sodann als Gegensatz gegen die bunte, vielfarbige, scheckige Farbe (Hesek. 16, 18), die Farbe der Mannigfaltigkeit, des unbeständigen Wesens, des Wechsels; endlich gegen die düstre, graue oder unreine Farbe der Unreinigkeit, der Asche, des Todes (Hiob 30, 19; Jes. 61, 3; Sacharja 3, 3 u. v. a.).

### c. Geometrische Figuren; Maßformen.

Die durch die vier Paradiesesströme angedeutete viereckige Gestalt des Paradieses als der idealen Weltblüte reflektirt sich nach der weltlichen Seite hin in den vier Ecken der Welt, aus welchen die vier Winde blasen (Dan. 7, 2); nach der geistlichen Seite in dem vollkommnen Viereck, dem Allerheiligsten (s. Winer, Stiftshütte), zu welchem das unvollkommne Viereck, das Oblongum des Heiligthums führt. Die symbolische Erfüllung dieses Vierecks, von welchem schon vorher der Vorhof abgelöst worden (Apok. 11, 2), ist die Gottesstadt der verklärten Welt, das neue Jerusalem (Apok. 21, 2), daher nicht nur Viereck, sondern vermöge der Hoheit der Mauer (was nur symbolisch verständlich ist) ein vollkommner Würfel.

Das Quadrat der Erde ist aber von dem Kreis der Erde eingeschlossen (Jes. 40, 22), die Welt von dem Umkreis des Himmels (Hiob 22, 14), der Abgrund ist ebenfalls in einen Kreis gefaßt (Sprüchw. 8, 27), in die Sphäre des göttlichen Waltens.

### d. Elemente und Naturerscheinungen.

Luft, Erde, Wasser, Feuer, Asche, Hagel, Blitz, Donner-Stimmen, Sturm, Erdbeben.

Die Luft ist Symbol des Lebens, der Lebensregion (1 Thess. 4, 17); daher ist es das letzte Verstockungsgericht, daß die siebente Zornesschale wird ausgegossen in die Luft (Offenb. 16, 17), daß die Lebenssphäre selber eine Sphäre des Todes wird. Die Luft als bewegte, oder als Wind ist Symbol des Hauches des Geistes und der geistigen Sphäre, daher heißt es von dem Fürsten dieser Welt, daß er herrsche in der Luft (Ephes. 2, 2), und dem Lebenswinde, welcher ein Symbol des Geistes Gottes ist (Hesek. 37, 7; Joh. 3), gegenüber stürmen die Winde wilder und dämonischer Geistesströmungen über dem Meer des Völkerlebens, und regen es auf zur Ausgebärung antichristlicher Gestalten.

Dem Winde ist das Wasser unterthan, wie dem bewegenden Geistesleben das passive Naturleben; zu der Erde als dem festen Bestandtheil der Welt, zu dem Berge und ganz besonders zum Fels steht das Wasser, namentlich als das wogende Meer in bestimmtem Gegensatz. Wie die Erde einerseits das Irdische, das Werden, die Anfänge des Lebens, das Vergängliche bezeichnet (Joh. 3, 31; 1 Kor. 15, 47), die Sphäre des Werdens im Gegensatz zum Himmel, dem Symbol des Seins, der Vollendung, der Herrlichkeit Gottes, so andrerseits bezeichnet sie die religiös-sittliche Stiftung und Ordnung Gottes, die traditionelle geistige Feste gegenüber den flutenden Gewässern des unstäten natürlichen oder dämonisch erregten Menschenlebens (Ps. 93; Hiob 38). Das eigentliche Walten Gottes innerhalb der Sphäre der religiös-sittlichen Ordnung der Dinge, die Theokratie, ist ein Berg Gottes auf Erden, oder vielmehr ein Kranz von heiligen Bergen (Ps. 15; 36, 7; 65, 7; 121, 1). Daher konnte sich auch die Theokratie in ihrer Verweltlichung zur jüdischen Satzung zu einem Berge gestalten, der wie ein scheinbar unüberwindliches Hinderniß auf dem Berufswege der Apostel lag, den sie aber durch ihren Glauben versetzen sollten, ja stürzen ins Völkermeer (Matth. 17, 20; 21, 21): Infolge dieser Versetzung des Reiches Gottes gibt es eine christliche Ordnung der Dinge, aber es wird eben das Signal der letzten Zeit sein, daß das Thier von der Erde, aus der alten Ordnung der Dinge, dem Thier aus dem Meere dienstbar wird. Wenn aber auch Berge weichen und Hügel hinfallen (Jes. 54, 10), so weicht doch Gottes Gnade nicht von den Seinen; über die Berge empor ragt der ewige Fels, Gott selber in seiner Beständigkeit und Treue (5 Mos. 32, 37 ꝛc.). Und daher soll auch wieder in der letzten Zeit der Berg des Herrn höher sein als alle Berge, die Ordnung des Reiches in der Gemeinde Gottes über alle anderen menschlichen Ordnungen erhaben (Jes. 2, 2).

Aus dem Fels der Beständigkeit Gottes bricht der Quell des unvergänglichen Lebens hervor. Die Quelle ist der Ursprung des Lebens, des göttlichen Lebens (Jerem. 2, 13; 17, 13) oder auch des mensch-

lichen Geisteslebens. Alle Originalitäten, welche die Weltgeschichte bilden, sind Quellen; in der Mitte der offene Heilsborn (Sacharj. 13, 1). Von den Quellen gehen die Bäche und Ströme aus, göttliche Richtungen (Hesek. 47, 1 ff.; Siloah, Jes. 8, 6) und ungöttliche (die Bäche Belials, Ps. 18, 5), deren Charakter ist, daß sie stagniren, zuletzt im Feuerpfuhl. Die Ströme aber münden im Meer, dem großen Völkerleben (Dan. 7, 2; Apok. 13). Das Meer selbst theilt sich nach dem Gericht in zwei entgegengesetzte Meere, das krystallene Meer, das trotz seiner Meeresfülle, seiner Lebensfülle durchsichtig ist, ein reines Geistesleben, hell wie Krystall (Apok. 4, 6), und den feurigen Pfuhl, der trotz seiner Größe und seiner leidenschaftlichen Feuerstürme doch ein Pfuhl der absoluten Stagnation bleibt (Apok. 19, 20; 20, 14; 21, 8).

Außerdem sind noch Erde und Wasser als Elemente zu betrachten. Die Erde als Symbol des nährenden Bodens auch im Geistigen gegenüber der Dürre, dem Steingrund, der Wüste (Matth. 13), das Wasser als Symbol der belebenden, erquickenden Zuflüsse (Ps. 1); aber auch als Symbol der reinwaschenden weihenden Zucht (Hesek. 36, 25) und des durch den Tod zum neuen Leben hindurchführenden Strafgerichts (1 Petr. 3, 21). Das Wasser des Ozeans ist zudem ein Symbol der Scheidung zwischen dem Diesseits und dem Jenseits (5 Mose 30, 13), wie das Wasser der Sintflut ein Symbol der Scheidung zwischen der alten und der neuen Welt. Beide Bedeutungen des Wassers aber stellen sich im Feuer dar in höherer Potenz, das Feuer als Lebenselement (Jes. 4, 5), das Feuer als Läuterungs- (Maleachi 3, 3), als Sühnungselement (3 Mose 16, 27), als Verwandlungs- (2 Petr. 3, 10) und als Vertilgungselement (Apok. 20, 9).

Unter den Naturordnungen und Naturerscheinungen tritt zuerst hervor der Gegensatz von Tag und Nacht; beide doppelseitig, denn mit dem Tag des Lebens (Joh. 9, 4) korrespondirt der Tag des Gerichts (1 Kor. 3, 13), mit der unheimlichen Nacht der Finsterniß (Röm. 13, 12) die heilige Nacht des Geheimnisses (Luk. 2, 8).

Dagegen ist der Gegensatz von Licht und Finsterniß weniger doppelseitig. Das Licht als Symbol der Wahrheit tritt der Finsterniß als dem Symbol der Lüge gegenüber (1 Joh. 1, 6. 7). Doch gibt es auch ein h. Dunkel, wie eine h. Nacht (2 Mose 20, 21).

Der Sonnenschein ist von der Morgenröthe bis zur Abendröthe reich an symbolischen Bezügen (s. die Konkordanzen und Sacharja 14, 7). Doch kann die Sonne auch stechen (Ps. 121, 6; vgl. Ps. 91). Und gegenüber der sengenden, stechenden orientalischen Sonne wird dann der Schatten, von Haus aus der Nacht verwandt, ein Symbol der beruhigenden, beschirmenden und erquickenden Lebenswirkungen Gottes (Ps. 17, 8 u. a.).

Dem blauen Himmel, dem Symbol der ewigen Treue (Hesek. 1, 26), tritt gegenüber die Wolke als ein Medium von Offenbarung und Verhüllung (2 Mose 13, 21; 40, 34 u. s. w.), wie der Regenbogen ein Medium zwischen Himmel und Erde (1 Mos. 9, 13; Hesek. 1, 28; Apok. 4, 3); das Wolkendunkel (Ps. 18, 10—12) und die fliegende Sturmwolke den Wagen Gottes oder das stürmende Walten Gottes bei großen Ereignissen bezeichnend.

Zu den Cherubim des Wolken- und Sturmwaltens (Ps. 18, 11) aber gesellen sich die Seraphim des göttlichen Feuerwaltens Ps. 104; Jes. 6). Ursprünglich auch als Cherubim bezeichnet, die aber schon das seraphinische Flammenschwert schwingen (1 Mos. 3, 24).

Der Regen kommt in der Bedeutung von Segenszeiten vor mit Beziehung auf die Geschichte des Elias (Jakob. 5, 18). Der Sturm in seiner großen Bedeutung als Krise der gewöhnlichen Lebensordnung (Dan. 7, 2; Luk. 21, 25) verzweigt sich einerseits in Blitz und Donner (Ps. 11, 6; 18; Matth. 24, 27), andrerseits in Hagel und (Apok. 16, 21) Meteore. Die Verbindung von Gericht und Rettung gipfelt im Feuer vom Himmel (Apok. 8, 10; die Geschichte des Elias, der Eliaswagen).

Sehr bedeutsam sind die Verbindungen des großen Sonnenscheins und Mondscheins und des großen Hagelwetters in der Geschichte Josuas (Josua 10). Ebenso die Gotteszeichen in der Geschichte des Elias (1 Kön. 19, 11 ff.); die Verbindungen der eschatologischen Phänomene in der eschatologischen Rede des Herrn (s. die Synoptiker); und besonders auch die Bezeichnung der Entscheidungskrisen im Reiche Gottes durch große Naturkrisen in der Apokalypse. Die Stimme Christi ist wie ein Rauschen vieler Wasser (Apok. 1), d. h. sie läßt sich aus dem Leben und Wirken Christi in der Bewegung vieler Völker vernehmen. Besonders bedeutsam sind die Verbindungen: Blitze, Stimmen, Donner (Apok. 4, 5); Stimmen, Donner, Blitze, Erdbeben (Kap. 8, 5); wozu in einer dritten Stelle ein großer Hagel kommt (Kap. 11, 19; vgl. Kap. 16, 18). Gottes Manifestationen; Epochen, neue Perioden; Erderschütterungen, Gerichtskatastrophen.

### e. Naturgeschichtliche symbolische Momente.

Ueber die Edelsteine s. m. vermischten Schriften, 1. Bd., S. 15; Winers Bibl. Realwörterbuch und das Bibl. Wörterbuch unter Edelsteine. Calwer Naturgeschichte (Stuttgart 1836).

Gleichwie das Evangelium des Johannes vermöge seiner vollkommen idealen Weltanschauung

reich ist an Natur-Symbolik, so auch die Apokalypse, und zwar ganz besonders in der Symbolisirung naturgeschichtlicher Gegenstände.

Zuvörderst hat sie die Symbolik der 12 Edelsteine in dem Brustschilde Aarons wieder aufgenommen in der Schilderung des neuen Jerusalems (Kap. 21). Wie jene die 12 Stämme Israels in ihren Eigenthümlichkeiten abspiegeln, so diese die Gründe der Stadtmauer, d. h. die Vollzahl der charismatischen Grundtypen der ewigen Gottesstadt; bezeichnet durch 12 Apostelnamen. Die 12 Edelsteine als Mauergründe reflektiren sich in den 12 Perlen, welche die Thore bilden. Die Perlen verhalten sich wohl zu den Edelsteinen wie das Omega zum Alpha; sie sind der vollendete Erscheinungsglanz, zu dem sich die charismatischen Grundlagen entfaltet haben, und ihre Vollendung besteht darin, daß sie einerseits die vollkommne Offenheit, den Universalismus des vollendeten Geisteslebens, andrerseits seine vollkommne Abgeschlossenheit gegen alles Gemeine als Thore repräsentiren. Diese Abgeschlossenheit scheint aber nicht anders bewirkt zu werden als durch eine dynamisch abstoßende Wirkung, welche die Perlen an sich haben (s. Kap. 21, 25. 27).

Den 12 Edelsteinen der Gottesstadt voran gehen die drei bildlichen Edelsteine in der Gotteserscheinung Kap. 4, 2. Ganz besonders hervorgehoben wird der Jaspisstein. Sein Glanz bezeichnet mit dem Sardius das Ansehn Gottes auf seinem Throne selbst (Kap. 4, 2); so auch die Herrlichkeit Gottes, welche der Stadt Gottes ihr Licht gibt (als der alleredelste Stein), und so findet er sich ebenfalls wieder als der Stoff im Bau der Stadtmauer und als der erste Edelstein der Mauergründe. Daher ist es wohl nicht der gewöhnliche Jaspis, sondern der Diamant (s. Düsterd. S. 216). Die Folge der Steine im Brustschilde Aarons ist nicht die gleiche mit der Folge in der Apokalypse.

Im Brustschilde:

Sardius, Topas, Smaragd, Rubin,

Saphir, Sardonyx { Lynkurer / Hyazinth } Achat,

Amethyst, { Türkis / Chrysolith / Topas } { Onyx / Beryll } { Jaspis / Diamant }

In den Gründen der Gottesstadt:

{ Jaspis / Diamant } Saphir, Chalcedonier, Smaragd, Sardonych, Sarder, Chrysolith, Beryll, Topas, Chrysopras, Hyazinth, Amethyst,

Daß die Edelsteine der Apokalypse, gesammelt nach der Kunde des Alterthums, im allgemeinen die Auserwählten der Gottesstadt bezeichnen, ist unverkennbar. Und zwar als zwölf ihre Vollzahl (s. Kap. 7 und 14), als gemeinsam leuchtende ihre Einheit, als Steine von verschiedenem Farbenglanz ihre Mannigfaltigkeit, als leuchtende Steine die Verklärung des irdischen Lebens durch das Licht des Himmels. Doch ist es nicht wohl thunlich, die 12 aaronitischen Steine mit den zwölf Söhnen und Stämmen Israels genau zu kombiniren, sowie man auch die apokalyptischen Steine nicht durchweg mit den Eigenthümlichkeiten der zwölf Apostel identifiziren kann, wenngleich manche Analogien nach beiden Tafeln sich aufwerfen lassen. Höchst bedeutsam aber sind die Steine für die christliche Lehre von der Persönlichkeit. Sie sagen aus, daß das Individuelle nicht durch das Universelle aufgelockert und aufgelöst, sondern fixirt und verklärt wird. Da der Jaspis als der alleredelste Stein beschrieben wird und verglichen wird mit dem durchsichtigen Kristall, ja als ein Kristall-Jaspis, so kann der eigentliche Jaspis nicht gemeint sein. S. oben.

Das Gold als Erscheinungsbild des kristallisirten lauteren Sonnenstrahls, der Treue in der Bewegung, der Bewegung in der Treue, also des Lichts, hat eine unveräußerliche Beziehung auf die Sonne selbst, also auf das Symbol des Angesichtes Gottes oder Christi, d. h. der Liebesoffenbarung Gottes selbst. Als Gold aber bezeichnet es den geistigen Sonnenstrahl, die himmlisch reine rechte Richtung und Bewegung. So bezeichnet wohl der goldne Gürtel die Rüstung zur heiligen Bewegung (Kap. 1; 15, 6); der goldne Schatz den echten Reichthum bewegten Geisteslebens (Kap. 3, 18); die goldnen Kronen die Vollendung des heiligen Lebens zur königlichen Freiheit (Kap. 4, 4); das goldne Rauchfaß die Lauterkeit der zum Himmel aufsteigenden Gebete um die Zukunft des Reichs (Kap. 8, 3); die goldnen Zornesschalen die göttliche Lauterkeit in dem Gang der Gerichte (Kap. 15, 7); die goldnen Gassen der Gottesstadt die Sphäre der heiligen Lebensbewegung (Kap. 21).

Da der Schmuck des buhlerischen Weibes (Kap. 17, 4) weltlich ist, ebenso wie die weltlichen Waaren welche die Kaufleute der Erde ihr zuführen (Kap. 18, 12. 13. 14 u. 16), so kann hier nur von einer allgemeinen allegorischen Symbolisirung des weltlichen Scheinwesens in Glanz, Macht, Reichthum und Genüssen die Rede sein durch Edelsteine, Perlen, Metalle, Vegetabilien und Kunstwerke.

Die Symbolik der Pflanzenwelt kennt zunächst eine allgemeine Bedeutsamkeit der Bäume und alles Grünen (Kap. 7, 3; 8, 7). Nach bekannten Bildern in den Psalmen (Ps. 1, 3; 23, 2; 92, 13) ist der grünende Baum der Wohlstand, der Glücksstand der menschlichen Verhältnisse. Im einzelnen sind zu bemerken die beiden Oelbäume Offb. 11, 2

welche an die verwandte Stelle Sach. 4 erinnern; doch geben dort die Oelbäume einem Leuchter in der Mitte ihre Nahrung, während hier die Oelbäume selber zugleich Leuchter sind, d. h. nicht nur Quellen des christlichen Geisteslebens, sondern auch Organe seiner Verbreitung. Dort scheint das prophetische und hoheprieſterliche Amt gemeint zu sein, wie es das königliche Amt befruchtet; hier sprechen wir die christliche Kirche und den christlichen Staat als die beiden Oelbäume an. Der Weinstock der Erde (Kap. 14, 18), wie er als das Objekt der Ernte des Gerichts bestimmt wird, bedeutet ohne Zweifel die ganze Menschheit in ihrer höheren Bestimmung nach Joh. 15, 1; vergl. Pſ. 80, 15. 16; Hesek. 15, 1; 19, 10 — wie sie sich aber zum großen Theil ironisch gegen ihre Bestimmung verhalten hat, und darum eine Fülle von Trauben falschen Anscheines der Liebe und der Freude hervorgebracht hat für die Kelter des Zorns. Dagegen bilden die Lebensbäume Kap. 22 ein einziges Merkmal des großen Vorzugs, welchen das neue Paradies haben wird vor dem alten. In jenem stand ein einzelner Lebensbaum; hier eine Fülle von Lebensbäumen zu beiden Seiten des Stroms; eine Allee also von Bäumen oder Organen zur ewigen Erhaltung und Neubelebung des Lebens, welche nicht nur mit zwölferlei Früchten durch alle Monate des Jahres die seligen Vollendeten erfrischen, sondern auch mit ihren Blättern heilkräftig wirken zur Gesundheit der Völker.

In reicherem Maße als die Pflanzenwelt ist die Thierwelt zur apokalyptischen Symbolik verwendet, und zwar nicht blos in einfachen Formen, sondern auch in allegorischen Kompositionen; nicht blos zur Bezeichnung thierischer und dämonischer Triebe[1]), sondern ganz besonders auch zur Versinnlichung der höchsten und heiligsten himmlischen Verhältnisse.

Im allgemeinen bilden zuvörderst die vier Lebensgestalten oder Thiere vor dem Throne Gottes, welche wir als vier Grundformen des göttlichen Waltens betrachten[2]), einen Gegensatz zu dem Thier aus dem Meer und dem Thier aus der Erde, d. h. zu dem eigentlichen radikalen Antichrist und zu seinem Propheten, dem Renegaten aus der alten christlichen Ordnung der Dinge (Kap. 13), und zu dem Drachen, der sie beide beherrscht und beseelt, (Kap. 12, 3), dem Satan selbst.

Das Lamm ist das Symbol des leidenden und im Leiden triumphirenden Christus durch die ganze Heilige Schrift von dem Osterlamm an (2 Mos. 12), besonders hervorgehoben von Jesaias (Kap. 53), aber dann auch ein Lieblingsbild in den johanneischen Schriften (Ev. Joh. 1, 29; vgl. 1 Petr. 1, 19), besonders auch in der Apokalypse (Kap. 5, 6; 6, 16; 7, 10; 12, 11; 14, 4).

Das Roß ist in der Apokalypse wie bei Sacharja (Kap. 1, 8; 6, 3) Symbol einer weltgeschichtlichen Bewegung oder bestimmter Grundformen des Weltlaufs.

Der Adler (Kap. 8, 13 bis Kap. 12) hat die Bedeutung des Rosses in potenzirtem Maß; er bezeichnet die geisterhafte oder ideale unendlich geschwinde Lebensbewegung (2 Sam. 1, 23) in der Regel dem Lichte, der Sonne, dem Himmel zugewandt (Spr. 23, 5; Kap. 30, 19; Jes. 40, 31); auch in der Niederfahrt wunderbar schnell wie die überraschend geschwinden Katastrophen des Gerichts (Hiob 39, 30; Matth. 24, 28). Daher ist der Adler auch besonders geeignet, Gottes wunderbares Walten über den Seinen (2 Mos. 19, 4; 5 Mos. 32, 11), oder auch große Regenten (Dan. 4, 30), große Kriegszüge (Jerem. 48, 40), große Geisterfürsten (Ezech. 1, 10; Apok. 12, 14) zu bezeichnen.

Höchst bemerkenswerthe singuläre Figuren sind die drei Frösche (Apok. 16, 13). Ihr Element, der Sumpf, ihre Einstimmigkeit in der vollendetsten Eintönigkeit, ihr angestrengtes nächtliches Geschrei und ihr Wetteifer einander zu überschreien, charakterisirt sie hinlänglich. Ihre Dreizahl aber will sagen, daß sie fingiren, heil. Stimmen des Geistes zu sein. Sie gehören zum Gebiete der Hunde, welche als orientalische wilde Hunde von den Hündlein (Matth. 15; Tob. 6, 1) zu unterscheiden sind; diese sind ein Bild der unüberwindlichen Gemeinheit bei aller sonstigen Begabtheit, der Gemeinheit im Genuß (Spr. 26, 11), im Besitz (Sirach 14, 2), in der Mißachtung des Heiligen (Pſ. 22, 17; Matth. 7, 6), in sinnlicher Unreinigkeit überhaupt (Offenb. 22, 15). Daher auch im allgemeineren Sinne ein Bild der Niedrigkeit (2 Kön. 8, 13). In Verbindung mit dem Schwein aber bezeichnet der Hund die unendliche Beweglichkeit (Pred. 9, 4) im Gemeinen, während das Schwein die wüste Stumpfheit im Gemeinen ausdrückt (2 Petr. 2, 22). In dieser Region aber herrschet die Schlange, welche eigentlich Schlange und Schwein in Einem ist, d. h. die höchste dämonische List verbunden mit der höchsten thierischen Brutalität, der Drache, d. h. der Satan.

Nicht Bilder des Bösen selbst, aber Bilder des mit dem Bösen zusammenhängenden Uebels sind die Figuren der dämonisch-physischen Strafgerichte, zuvörderst der Heuschrecken, welche aus dem geöffneten Brunnen des Abgrundes aufsteigen (Kap. 9, 3); allegorische Figuren: Heuschrecken, die

[1]) Vgl. die vier Thiere Dan. 7 und die vier Thiergestalten Hesek. 1; Apok. 4. Dort dämonische Triebe, hier himmlische Formen.

[2]) S. m. Leben Jesu, Bd. I, S. 234.

kein Grünes anrühren, aber die Menschen beißen und quälen; Scheinfiguren, wie quälende Phantasie-Gestalten: Rossen gleich und doch keine Rosse; Dinge als Kronen wie von Gold auf ihren Köpfen und doch weder Kronen noch Gold; Antlitze dem menschlichen ähnlich und doch nicht menschlich; ihre Haare den Weiberhaaren gleich und doch keine Weiberhaare; Zähne wie Löwenzähne und doch keine Löwenzähne; Panzer wie eiserne Scheinpanzer, Rasseln der Flügel wie ein Rasseln von Kriegswagen, Schwänze wie Skorpionenschwänze — alles dämonische Phantasmagorien, Hypochondrien, Formen des Wahnsinns, Selbstquälereien aller Art, wie sie die krankhafte Schattenseite der Entbindung des modernen Geisteslebens bilden. So erscheinen diese Heuschrecken als zahllose Ausgeburten geistiger Wüsten, Rosse in ihrer Eile und Stärke, gekrönt mit den Scheinkronen unüberwindlicher Scheinmacht, so menschlich als sähen sie aus Menschenaugen, so weich als wären sie mit Weiberhaaren bekleidet, und doch wieder grimmig stark, wie mit Löwenrachen versehen, unbarmherzig hart und unüberwindlich wie mit eisernen Panzern bewehrt, giftig wie mit Skorpionen-Stacheln stechend, Quäler der Menschen fünf Monate lang, d. h. durch den Monat, das Maß des ganzen Zeitlaufs der eigentlichsten Zeitlichkeit (des Zeitmessers) in fünffacher Wiederholung, nach der Zahl der sittlichen Freiheit, hier der Freiheit in falscher Selbstbestimmung hindurch.

Noch schrecklicher treten die Plagegeister der sechsten Posaune (Kap. 9) auf; jene quälten die Menschen, diese aber tödten das dritte Theil der Menschen; jene verhalten sich wie zahllose Grashüpferschwärme zu einer geschlossenen Heerschaar von zweimal zehntausend mal zehntausend (200 Millionen) Reisigen. Die Reiter haben feuerrothe, dunkelblaue und schwefelfarbene (schwefelgelbe) Panzer; die Köpfe der Rosse gleichen Löwenköpfen, und aus ihren Mäulern fährt heraus Feuer, Rauch und Schwefel, als wären sie höllische Drachen. Schlimmer als die Reiter, welche nur die Richtung zu bestimmen scheinen, sind also die Rosse. Sie tödten mit den drei Wirkungen Feuer, Rauch, Schwefel wie mit verschiednen Plagen. Zu dieser Macht der Rosse in ihrem Maul kommt die Macht in ihren Schwänzen; diese sind Schlangen gleich mit Schlangenköpfen, welche die Menschen beleidigen, oder ihnen Gewalt thun.

Wir müssen bedenken, daß die sechste Posaune sich auf das nahende Weltende bezieht. Diese Erwägung führt auf dämonische antichristliche Verderbnisse, die vom Euphrat her (nicht von jenseit des Euphrat, wie den Königen von dort der Weg bereitet wird nach Apok. 16, 12) (von Babylon) als babylonische Zerrüttungen losbrechen. Zuvörderst ist zu beachten der geschlossene Zusammenhang, in dem sie stehen, und ihre Entlassung unter vier Engeln des Gerichts zum Gericht. Sodann ihre Zahl, zwei Myriaden mal Myriaden eine zwiefache Unermeßlichkeit, wie sie wohl auf den Gegensatz der beiden antichristlichen Thiere zu deuten ist. Ferner sind es nicht die Reiter, die Lenker der Rosse, welche die eigentliche Verwüstung machen, sondern die fürchterlichen Rosse, d. h. wilde, schreckhafte Bewegungen. Doch sind die Reiter unverwundbar, sie sind gepanzert, und die Farbe ihrer Panzer korrespondirt mit den Todesplagen selbst, die aus den Mäulern der Rosse hervorgehen; die Feuerfarbe mit dem Feuer, die stahlblaue Farbe mit dem Rauch, die schwefelgelbe Farbe mit dem Schwefel. Die Menschen aber, die sie tödten, tödten sie nicht nur geistig, sondern auch physisch mit dem Feuer des Fanatismus, mit dem Rauch qualmender negativer Selbstverzehrung und mit dem Schwefel krankhafter Empfänglichkeit für Feuer und qualmende Glut. So wird das dritte Theil der Menschen, d. h. ein großer Theil der geistig Erregten, welche die menschliche Geisteszahl repräsentiren, getödtet, in geistiges und leibliches Verderben fortgerissen; die andern aber werden durch die Schlangenbisse tödtlich verletzt, sie thun nicht Buße, weder von ihren Abgöttereien, noch von ihrem Anomismus (Morden ꝛc.). Das Gericht steht bevor.

Können die Köpfe nur als Symbole der realen Prinzipien bestimmter Richtungen, als die intelligiblen Urheberschaften betrachtet werden (1 Mos. 3, 15; Ps. 68, 22), so bezeichnen die sieben Köpfe des Drachen sieben Grundformen heilloser dämonischer Prinzipien, die sich in der geschlossenen Zahl Sieben wie ein heiliges Gotteswerk in der Menschheit geberden, die sieben Köpfe des Antichrist aber stellen diese Prinzipien in ihrer geschichtlichen Entwicklung dar, wie sie endlich den höchsten Anschein der Christlichkeit im Elemente des Christushasses geborgt haben, ja wie sie als sieben heilige Berge weltgeschichtlicher Festigkeit und Ordnung erscheinen können (Apok. 17). Wie aber der Drache als Monstrum erscheint, zudem als Lügner und als Prahler zugleich, indem er auf den sieben Köpfen zehn Hörner hat, den Machtausdruck des gesammten Weltlaufs, so gilt das gleiche in besonderem Sinne von dem Antichrist (Apok. 13). Denn das Horn ist durchweg das Bild der Macht, insbesondere geschichtlicher königlicher Macht (Apok. 17, 12). Noch monströser aber wie das Monstrum des Anti-

christenthums ist das Thier aus der Erde; es hat zwei Hörner, aber es redet wie ein Drache, d. h. nicht blos wie der Antichrist, sondern wie der Teufel selbst.

Daß die Augen an den Thieren das Bewußtsein des Geistes, sein Sehen und Schauen bedeuten, bedarf keiner Auseinandersetzung (Apok. 4). Ebenso sind die Füße als Bilder der Stellung (Kap. 10, 2), und die Hände, die rechte Hand insbesondere, als Bilder der Handlung leicht verständliche Symbole.

Den Organen stellen sich die organischen Leiden gegenüber. Das vollendete organische Leiden macht den Leichnam (Kap. 11, 9), das Bild einer vollendeten Gestorbenheit und Vernichtung, bei einer gewissen Fortdauer der todten oder getödteten Form. Allein der Leichnam verhält sich auf biblischem Grunde und Boden wie der Zunder zum Feuer, er kann wieder aufleben. Gleiches gilt von den scheinbar verlorenen Zuständen des Reiches Gottes.

Auch das Böse aber kann eine tödtliche Wunde empfangen, die vorübergehend wieder heil wird (Apok. 13, 3). Schlimmer wirkt das immanent gewordene Gericht, das Geschwür, die Selbstauflösung des Lebens, welche mit der vollen Verstockung begonnen hat (Apok. 16, 2. 11). Dieser Todesmacht aber gegenüber steht die wunderbare Lebensmacht des Reiches Gottes, bezeichnet durch das Weib in Kindesnöthen (Kap. 12, 2), damit werden wir jedoch in die Region der menschlichen Lebensbilder hinübergewiesen.

### f. Menschliche Verhältnisse.

Die Menschengestalt selbst in ihrer Idealität ist nach der Apokalypse (Kap. 1, 13) wie nach dem Buche Daniel (Kap. 7) ganz spezifisch die Gestalt Christi. Er ist aber als das Haupt der Menschheit das wesentliche Erscheinungsbild Gottes, der Sohn, darum nicht nur die Menschheit umfassend, die Gottheit offenbarend (Kap. 10, 1), sondern auch den Kosmos überwaltend und durchwaltend (Kap. 1, 17. 18). Daher seine Augen wie eine Feuerflamme, seine Stimme wie das Rauschen großer Wasser (großer Völkerschaaren).

Geboren aber hat ihn das Weib mit der Sonne bekleidet, deren Fußschemel der Mond ist, und die geschmückt ist mit einer Krone von zwölf Sternen. Das Reich Gottes oder die ideale Theokratie hat ihn geboren im Lichtgewande der Sonne, d. h. der Offenbarung Gottes, über den Mond, über den Wechsel der Zeit erhaben, und zwar geschmückt mit der Krone von zwölf Sternen, der Vollzahl aller großen Träger der göttlichen Offenbarung, während die Kirche sieben Sterne hat (Engel oder ideale Genien der Gemeinden) und die sieben Gemeinden selber nur seinen Abglanz als sieben Leuchter bilden. Der große Geistesschmuck des Weibes beruht aber auch auf einer kosmischen Grundlage. Die Sonne mit ihrer siderischen Sternengruppe bildet den christologischen Kosmos im engeren Sinne.

Die Kindesnöthen des Weibes bezeichnen ohne Zweifel die Geburtswehen der messianischen Zeit. Der Geist im Reiche Gottes hat das Vorgefühl, daß der Satan das Kind verschlingen wolle, d. h. er stiftet die Prophetie von dem leidenden Messias (auch bis ins Neue Testament hinein: Simeon, Johannes der Täufer, Maria von Bethanien im Akte der Salbung). Er wollte ihn verschlingen, das ist der Tod Christi in die Auferstehung verwandelt. Das Kind wurde in den Himmel entrückt — die himmlische Erhöhung Christi. In der Geschichte der Menschheit setzt sich aber diese Thatsache noch immer fort. Noch immer will der Satan jede Neugeburt der Kirche verschlingen. Aber das wahre Christenthum wird wie die triumphirende Kirche fort und fort in den Himmel entrückt, während der Satan fort und fort mehr aus dem Himmel des Geistes und Geisterreichs in die Außenwelt geworfen wird.

Die Wüste, in welche das Weib sich flüchtet, ist nicht schwer verständlich, es ist die Region der Ascese. Auf Flügeln des großen Adlers wird sie hingetragen. Ein überirdisch heroischer Geist der Entsagung in heroischen Geistern — schon im Leben des Johannes vorhanden in freier Form — ist die rettende Macht, welche die neutestamentliche Theokratie, die wahre Kirche hinüberträgt in die Wüste.

Der Wasserstrom, mit welchem die Schlange das Weib wegzuschwemmen sucht, ist nach dem Begriff der Wasserströme ein Volks- oder Völkerzug (siehe Ps. 93). Die Erde aber, die den Strom verschlingt, ist die alte Ordnung der Dinge, nicht nur als Staatsmacht, sondern auch als gesetzliche äußere Kirchenmacht. Die mittelalterlichen Staats- und Kirchenformen wurden die Bewältiger des Stroms der Völkerwanderung. Wurden auch die Völker von einem höheren Sehnen in ihrer Wanderung mit bestimmt, so war doch die erste bewegende Macht z. B. eines Hunnenkönigs Attila, ein dämonisch wilder Trieb, und überall entstand zunächst ein Anprall der Völker gegen die Kirche.

Sehr merkwürdig ist die Thatsache, daß das eine Weib Kap. 12 am Ende der Tage (Kap. 17. 18. 19) in den Gegensatz der Buhlerin und der Braut sich getheilt hat[1]). S. oben.

[1]) Der Verfasser hat die Idee dieser Theilung der einen Gestalt des Weibes in die zwei entgegengesetzten Gestalten seiner Zeit dem seligen Auberlen brieflich mitgetheilt; irren wir nicht, nach der ersten Auflage seiner Schrift: Der Prophet Daniel ꝛc.

Die zwei Oelbäume der Zwischenzeit werden auch in der Gestalt von zwei wundermächtigen Personen eingeführt. Sie können den Himmel verschließen, äußere und innere Gerichte über die Menschen verhängen. In ihrer Tödtung aber sehen wir die antichristliche Vernichtung von Kirche und Staat. In ihren Leichnamen eine gewisse Fortdauer ihrer entseelten Form. In ihrem Auferstehn nach $3^1/_2$ Tagen, d. h. nachdem die Auferstehungsfrist von 3 Tagen schon vorüber war, also in der hoffnungslosesten Stunde, sowie in ihrer Himmelfahrt sehen wir die Erhebung von Staat und Kirche in den Zustand der einheitlichen Reichsform, das Hervortreten der Braut, welche dem gereiften antichristlichen Wesen als gereifte freie, einige Himmelsgemeinde auf Erden gegenübertritt.

Den Oelbäumen gegenüber als antichristliche Mächte stehen die sieben Könige und die zehn Könige.

Der Ausgangspunkt für die Erklärung derselben ist die Thatsache, daß ein vorläufiges Gericht, vollzogen durch den Engel der siebenten Zornesschale, die eine große Stadt des Verderbens in drei Theile gespalten hat (Kap. 16, 19), erstlich in das Babylon im engeren Sinne, in Verbindung mit den sieben Königen oder den sieben heiligen, vielmehr scheinheiligen Formen der antichristlichen Weltmacht, zweitens in das Thier im engeren Sinne, repräsentirt durch die zehn Könige der demokratischen Weltmacht, drittens in den letzten Aufruhr von Gog und Magog, unmittelbar vom Satan geleitet (Kap. 20). Die babylonische Hure wird durch die zehn Könige gerichtet; das Thier mit den zehn Königen wird durch die Parusie Christi gerichtet; der letzte anarchische Aufruhr wird durch Gottes Feuer vom Himmel, die Feuermetamorphose des Weltendes gerichtet.

Das Weib, welches zuerst vor dem Drachen geflüchtet ist in die Wüste einer heiligen Ascese, scheint sich noch in der Wüste wiederzufinden (Kap. 17). Aber die Ascese ist jetzt eine scheinheilige, das Weib ist Buhlerin geworden und hat sich selbst gesetzt auf das Organon des Satans, das scharlachrothe, d. h. blutfarbige Thier, das Antichristenthum der letzten Zeit. Das Thier ist voll von Namen der Lästerung, d. h. von centralen Prinzipien der Gottesverachtung, und mit seinen sieben geistlich scheinenden Köpfen oder Regimenten stehen die zehn Hörner der weltlichen Macht im Widerspruch. Das Weib in seinem falschen Prunk sitzet auch auf sieben Bergen, d. h. geweihten Mächten der Ordnung (s. oben: Berg), und diese sind sieben Könige. Zuvörderst heißt es nun von der inneren Einheit derselben, d. h. dem Thiere selbst: es war und ist nicht und wird aufsteigen aus dem Abgrund und in die Verdammniß fahren. Diese Thatsache erregt die Verwunderung der christlichen Welt hier nach Kap. 17 und so auch nach Kap. 13, 3, woselbst es heißt: die tödtliche Wunde des Thiers sei heil geworden. Es ist also unverkennbar die Rede von dem Antichristenthum in seiner welthistorischen Kontinuität, wie es früher als heidnisches da war, durch das Christenthum tödtlich verwundet wurde, aber noch einmal als scheinchristliches Antichristenthum emporkam, um als nunmehr vollendete Bosheit in die Verdammniß zu fahren. Demzufolge können denn auch unter den sieben Königen nach den Lineamenten Daniel 7 nur sieben Weltmächte oder Weltformen des allmählich sich entwickelnden Antichristenthums verstanden werden. Wir können nun nicht annehmen, daß der Apokalyptiker im wesentlichen anders disponirt habe als Daniel. Doch mußte er über Daniel hinausgehen, auch in der Voraussicht, daß das Antichristenthum im Christenthum wieder auftauchen werde, und so setzte er eine runde geistliche Siebenzahl, von der letzten Königsmacht aus bestimmt, an die Stelle der heidnisch weltlichen danielischen Vierzahl. Als eine fünfte Macht, welche Weltmacht für die Israeliten geworden, konnte er das Antichristenthum der Herodianer, oder die über den Weltkreis verbreitete jüdische Hierarchie selbst, betrachten, als die sechste das römische Kaiserthum seiner Zeit, von dem alten Römerthum unterschieden. Der andere, heißt es, ist noch nicht gekommen, nämlich die scheinchristliche, antichristliche Weltmacht. Auf diesem Punkte zieht sich die Prophetie ins Kurze, ganz den Gesetzen der Prophetie in ihrem Unterschied von historischer Prädiktion gemäß.

Man hat nun die Stelle Kap. 17, 11 mit dem Ausspruch von der tödtlichen Wunde des Thiers Kap. 13, 3 kombinirt, um ein absurdes Märchen des heidnischen oder jüdischen Volkslebens zum Hauptmotiv der großen Prophetie eines christlichen Apostels zu machen[1]). Man hat dabei nicht bedacht, daß dieser Wurm des volksthümlichen Irrwahns das ganze Buch zerbeißen und zerfressen müßte, daß ein Unterschied ist zwischen Volksgerede und dem Urtheil sittlich gebildeter Geister, zwischen diesen im allgemeinen und Propheten des Herrn in ihrer Erleuchtung; ebensowenig, wie man bedacht hat, daß die Weltmonarchien des Daniel, welche allemal eine ganze Gruppe von Königen bedeuten, hier unmöglich in singuläre, theilweise höchst unbedeutende Königsnamen übergehen können. Von der ent-

[1]) S. Düsterdieck, S. 439. Victorin, Corodi, Eichhorn, Ewald, Lücke, de Wette, Bleek, Baur, Volkmar u. a., S. 440. Dagegen Düsterdieck, besonders auch Weiß in seiner Abhandlung in den Studien und Kritiken, Jahrgang 1869, 1. Heft.

stehenden Konfusion der apokalyptischen Zeiten ganz abgesehen!

Was die Könige anlangt, so verfällt man aus der symbolischen Auslegung in die buchstäbliche, wenn man dieselben für eigentliche Könige, statt für konkrete Weltmächte ansprechen will, und vollends, wenn man die Zahlen Sieben und Zehn dabei nach chronologisch-historischen Daten bestimmen will. Insofern kann also auch Babylon nicht im buchstäblichen Sinne Rom bezeichnen, obschon Rom das symbolische Centrum Babylons ist, und selbst bei den sieben Bergen (Kap. 17) darf man, ungeachtet der unverkennbaren Andeutung, nicht außer Acht lassen, daß sowohl die Siebenzahl wie die Figur des Berges eine symbolische Bedeutung haben. Wenn aber Christus als der Fürst der Könige der Erde gefeiert wird (Kap. 1), so ist damit offenbar in symbolisch konkretem Ausdruck die absolut-dynamische und dynamisch-absolute Herrschaft des verherrlichten Christus über alle Weltmächte der Erde ausgesprochen, das alle Materialität und Quantität schlechthin überwaltende dynamische Prinzip der Persönlichkeit, des Wortes und des Geistes Christi. So überragt er selber als die Krone des Lebens die sämmtlichen Fürstenkronen oder Diademe der weltlichen Herrschaft und des geistlichen Sieges im Himmel und auf Erden (Apok. 2, 10 u. s. w.). So ist es denn auch geboten, die Stadt als symbolische Bezeichnung des Centrums menschlicher Gemeinschaft zu bezeichnen, sowohl die Stadt des Verderbens Kap. 16, 19, wie die Stadt Gottes Kap. 21, 10. Nicht minder ist aber auch der Tempel Kap. 11, 1 ein symbolischer, und in der exegetischen Annahme neuerer Kritiker, hier liege ein Beweis vor, daß zur Zeit des Datums unsres Briefes der Tempel in Jerusalem noch bestanden habe, liegt wieder ein Kennzeichen von dem tiefen Hinfall derselben in falsches Buchstabenwesen vor. Die scharfe Unterscheidung, welche der Apokalyptiker macht zwischen dem Tempel und dem Vorhof, welcher letztere nicht gemessen, sondern den Heiden zum Zertreten überlassen wird, ist offenbar ein Ausdruck für die starke Unterscheidung zwischen der inneren und der äußeren Kirche, zwischen der wahren lebendigen Gottesgemeinde und einer Namenchristenheit, welche heidnischem Wesen verfallen bleibt. Es ist ein ähnlicher Gegensatz wie der Abstand zwischen dem Königreich von Priestern des realen Geisteslebens (Kap. 1, 6) und den Kaufleuten der Erde, welche die intimen Geschäftsfreunde der falschen Königin gewesen sind, wie die Könige der Erde die Genossen ihrer Buhlerei und Schwelgerei. Offenbar sind dies wieder zwei symbolische Gruppen, mit denen einerseits alle Geister bezeichnet sind, welche der Königin aus egoistischen Interessen Dienste geleistet und Vortheile dargebracht haben — theilweise auch als auf dem Meere des Volkslebens dahintreibende Egoisten —, andrerseits alle diejenigen, welche in dem Verhältnisse wechselseitiger Unterstützung zu der falschen, die Menschheit knechtenden Weltmacht, zu dem Weibe gestanden haben, indem sie ihr den weltlichen Arm des Despotismus liehen, um von ihr durch die Knechtung der Gewissen gestärkt zu werden[1]).

Was soll man aber dazu sagen, wenn inmitten all dieser Symbole und in diesem durch und durch symbolischen Buche die Bezeichnung der Juden (Kap. 2, 9; 3, 9) ganz buchstäblich genommen, und wenn darauf dann ein ganzes Kartenhaus von falschen kritischen Hypothesen über das Neue Testament gebaut wird? Es gehört in der That ein sehr starkes sittliches Zutrauen dazu, um anzunehmen, daß eine solche Buchstäblichkeit recht ernst gemeint sei, umsomehr, da der Apokalyptiker selber diese Leute, die die rechten Juden sein wollen, als eine Schule des Satans bezeichnet. Man thut also, wie wenn es noch niemals bis auf den Apokalyptiker einen geistlichen Begriff des Judenthums gegeben hätte (siehe Röm. 2, 29; Galat. 3, 29 u. a.). Nicht minder aber ist die judaisirende chiliastische Deutung der Stelle von der Versiegelung (Kap. 7) auf das nationale äußere Israel abzuweisen. Die Christen in den sieben Gemeinden, welche doch zum großen Theil aus Heidenchristen bestanden, müssen sich wohl auf die Lektüre einer christlich symbolischen Schrift besser verstanden haben als die Leser dieser Richtung, welche der Meinung sind, die Gemeinde der Gläubigen, welche gegen das Weltende hin (wie man annimmt) versiegelt werden, sei als eine Gemeinde von lauter Judenchristen zu denken, wobei dann noch die Konsequenz zu machen wäre, daß aus jedem Stamme gerade 12,000 sollten versiegelt werden. Da die Zahl Zwölf die geistliche Vollzahl ist, welche die runde Fülle der prinzipiellen Charismen des Lebens Christi oder des Reiches Gottes bedeutet, so ist mit den zwölftausenden aus jedem der zwölf Stämme die ganze Fülle charismatischer Kräfte in der Entwicklung des Reiches Gottes bezeichnet, und zwar in der Gestalt treu bewährter auserwählter Seelen, denn nur solche werden versiegelt. Da aber diese Versiegelung sich auf den ganzen Verlauf des siebenten Siegels, d. h. der sieben Posaunen bezieht, so ist auch die Deutung derselben auf eine am Weltende bestehende Judenkirche durchaus irrig. Dazu kommt, daß diese hundert vierundvierzig Tausend am wirklichen Weltabend von ihrem Prüfungsstande auf der Erde (Kap. 7) aus zum Siegesstande im Him-

[1]) F. Baader: Der Despot und der Hierarch arbeiten einander in die Hände.

mel entwickelt scheinen würden (Kap. 14), und zwar diesmal als „Jungfrauen", d. h. nach Rothe als lauter Cölibatäre, wobei aber wohl zu merken ist, daß man sich dieselben als 144,000 cölibatäre Judenchristen denken müßte, und dabei zugleich annehmen, daß sie im Himmel um ihres Cölibats willen eine höhere Stellung erlangt hätten. So geht man mit der Apokalypse um, während doch einfach nach biblischem Stil das versiegelte Israel das versiegelte neutestamentliche Volk Gottes bezeichnet, bestehend aus Judenchristen und Heidenchristen, und der Begriff der „Jungfrauen" durch sittliche Prädikate, besonders durch das echt johanneische Prädikat der Lauterkeit und Wahrhaftigkeit (Kap. 14, 5) hinlänglich erklärt ist. Auch ist nicht anzunehmen, daß die Vollzahl der Auserwählten in der triumphirenden Kirche im Himmel und der Auserwählten auf Erden in der streitenden Kirche beidemale nur dieselben Individuen bezeichnen solle. So ist das ganze Gottesvolk mit dem symbolischen Namen Israel bezeichnet. Und wenn auch die Heiden, Kap. 22, 2 und anderwärts einen Gegensatz zu diesen Juden bilden, so ist doch auch diese Bezeichnung ein symbolischer Ausdruck für die noch Unerlösten, insbesondere als Völkermassen, woraus also nicht folgt, daß die Heiden und Geschlechter und Völker und Sprachen, Kap. 7, 9 mit denen die Heiligung des Nationalitäts-Prinzips im Reiche Gottes bestimmt ausgesprochen ist, eine untergeordnete Ergänzung zu den 144,000 Erwählten aus Israel bilden sollten; umsoweniger, da diese sogenannten Heidenchristen schon im Himmel stehen (Kap. 7, 9), während die sogenannten Judenchristen noch auf Erden versiegelt werden; im Gegensatz zu den 144,000 Jungfrauen, die auf dem himmlischen Berge Zion stehen, während die Heiden noch auf Erden der Verführung ausgesetzt sind (Kap. 14, 8). Das Nähere gehört der Exegese an (vorläufig zu vergleichen Düsterdieck, S. 274 ff.).

Es würde zu weit führen, wollten wir alle menschlichen Verhältnisse nach ihrer symbolischen Bedeutung ausführlich erörtern, auch müßten wir unten manches wiederholen. Indessen führen wir noch folgende Momente auf unter der Ueberschrift:

### g. Menschliche Ordnungen, Sachen und Verhältnisse.

**Der Tag des Herrn.** Der Sonntag als Auferstehungstag im eigentlichen Sinne und doch zugleich symbolisch, der Feiertag der Seele.

**Die Posaune.** Das Signal für den Beginn einer neuen heiligen Gotteszeit, eines neuen Gottes-werks, eines neuen Gotteskriegs, Gerichts und Sieges.

**Das Buch.** Das providentiell Beschlossene in mysteriöser Fassung.

**Das Buch des Lebens.** Der Inbegriff der durch die Versiegelung fixirten, auf Erwählung, Berufung, Rechtfertigung und Bewährung beruhenden Heilsgewißheiten.

**Das Büchlein.** Die Prophetie vom Weltende insbesondere, im Munde süß, das reizendste Mysterium, aber im Bauche Grimmen verursachend mit seinem Aufschluß über grauenvolle Tiefen des Verderbens und des Gerichts.

**Die sieben Gemeinden.** Typen der sieben Grundformen, in denen die Kirche Christi sich welthistorisch und kirchenhistorisch darstellt.

**Der Leuchter.** Die Gemeinde als Lichtträger, wie der Stern eine vom Herrn als der Urquelle ausgehende Lichtquelle.

**Der Talar.** Das festliche Hohepriestergewand im geistlichen Sinne.

**Der Altar.** Das Symbol aller gläubigen Entsagung und Hingebung, aber nicht in der Kälte der Indifferenz, sondern in der heiligen Glut des Gebetslebens.

**Nikolaiten wie die Bileamiten.** Der Typus alles in geistliche rationelle Formen sich hüllenden Antinomismus, sowie Isebel die schwärmerischen Formen bezeichnet, die Bileamiten sinnlich egoistische Formen.

**Paradies. Das neue;** die neue Welt, als eine Welt der neuen unvergänglichen Lebensfülle, welche auf der Vollendung der Geistes- und Geistergemeinde beruht.

**Holz des Lebens.** Lebensbäume, die nicht nur mit ihren Früchten, sondern auch mit ihren Blättern Gesundheit geben. Die mit der ganzen Heilkraft Christi und des christlichen Geisteslebens entbundene volle Heilkraft der Natur in bestimmten Organen und Formen.

**Satans-Synagoge.** Eine auf Theorien beruhende, propagandistische Umkehrung der Elemente der Offenbarung in den Dienst der Finsterniß.

**Der andere Tod.** Ein unendliches Todesbewußtsein, das zur unendlichen Lebensform geworden ist. Sterben und nicht sterben können.

**Das verborgene Manna** (Kap. 2, 17). S. Joh. 6, 32 die Nährung des persönlichen Lebens durch die innigste persönliche Lebensgemeinschaft mit Christo.

**Der weiße Stein.** Die eschatologische Rechtfertigung im Gericht (Matth. 25), und zwar als Ehrenerklärung gegenüber jeder Anschuldigung; das Bekennen des Bekenners vor dem himmlischen Vater.

**Der geheimnißvolle Name.** Das Mysterium eines vollendeten, individuell bestimmten persönlichen Wesens und Selbstbewußtseins, der vollendete Charakter.

Hurerei treiben und Götzenopfer essen. Hinfall in weltliche Meinungen, Sitten, Gemeinschaften. — Ehebrecher: mit der Schuld des Abfalls belastet. Geistliche Renegaten auf der abschüssigen Bahn zum Abfall hin.

Werfen in ein Bette. Sarkastische Gerichtsform. Der Strudel des antinomistischen Wesens und Verderbens, aus dem Scheinwesen göttlicher Glückseligkeit in dämonische Qual sich verwandelnd.

Tiefen des Satans. Ironische Bezeichnung der kräftigen Lügen, oder der Scheintiefen der Erkenntniß, welche in den Prinzipien der Verleugnung liegen.

Die eiserne Ruthe (Ps. 2). Das Scepter des Waltens Christi als Scepter des Gerichts, und zwar desjenigen Gerichts, welches allezeit aus der Verwerfung seines Heils hervorgeht. „Ich bin gekommen, ein Feuer anzuzünden."

Befleckte Kleider. Weiße Kleider. Der Gegensatz von einer geistlichen Erscheinung, die durch Fleischeswesen (Geiz, Ehrgeiz, Wollust u. s. w.) befleckt ist, und einer Entfaltung der geistlichen Gesinnung, die zum Schmuck der Tadellosigkeit vor der Welt und vor Gott gereift ist.

Die offene Thür. Der freie geistige Eingang in die Welt zur Bekehrung der Welt, beruhend auf der Beseitigung der herkömmlichen Hindernisse und einer von Gott zubereiteten Empfänglichkeit der Seelen für das Zeugniß von Christo.

Der Schlüssel Davids. Der Machthaber über die wahre Kommunion des Reiches Gottes nach Aufschluß und Ausschluß; gemäß der vorbildlichen Bedeutung Davids, als des königlichen Statthalters Gottes in der alten Theokratie.

Die Säule im Tempel Gottes. Ein Mann in Christo, vielmehr noch dadurch, daß Christus ihn zu einer Zierde seines Hauses gemacht, als daß er ein Theilchen vom Gewicht des Tempels auf ihn gestützt hat.

Siehe, ich komme bald. Dieses bald soll immer langwieriger werden nach der Meinung der modernen Ausleger, und wird immer bälder nach der eschatologischen Erwartung des Glaubens, welcher ein religiöses Datum und ein chronologisches zu unterscheiden weiß.

Die Krone. Siegesglanz, Freiheitsglanz, Herrscherglanz. — Der Amen. Das persönliche Centrum und Endziel aller göttlichen Verheißungen und aller wahren religiösen menschlichen Hoffnungen.

Kalt, Warm, Lau. Indifferent; lebendig; indifferenzirt im Gemüth durch ein konstant gewordenes Schwanken zwischen Gott und Welt.

Das Abendmahl. Die hohe Feier der persönlichen Lebensgemeinschaft mit Christo und mit den Brüdern, als Mahl am Abend; Abschluß mit der Noth der Welt, Vorfeier der Seligkeit.

Die sieben Siegel. Die sieben für den natürlichen Menschensinn unauflösbaren düstern Räthsel der Weltgeschichte, schreckhaft auch noch durch die Sechszahl, worin sie dem Weltsinn erscheinen als endlose Noth, heilig und heilbringend durch ihren Zusammenschluß zur Siebenzahl.

Die vier Reiter. Christus als Reiter, d. h. als Herr der ihm entsprechenden welthistorischen Bewegung, die drei folgenden Reiter seine Knappen, d. h. schlechterdings nur dem Werke Christi dienend.

Goldene Schalen. Heilige, schöne Maße nach ihrer Form; aus dem Gold der Lauterkeit, Treue und Lebensfrische gebildet.

Das neue Lied. Wie das theokratische Wunder in Wort und That das spezifisch Neue unter der Sonne ist, mithin die Erlösung in Christo als das Neue Testament die prinzipielle neue Welt, so ist das neue Lied die Feier der neuen Welt als Vorfeier ihrer vollendeten Erscheinung.

Der Bogen. Attribut des ersten Reiters. Die fernhin treffende, die sichere, die entscheidende, die siegreiche Wirkung.

Das große Schwert. Attribut des Kriegs.

Die Wage und das Maß. Attribute der Armuth und der Theurung.

Die Erscheinung des Todtenreichs oder die Gruppe der Todesmächte. Attribut des Todes.

Die Seelen unter dem Altar. Alles Martyrthum, ein Opferleiden um Christi willen und ein thatsächliches Gebet um die Zukunft der vollendeten Vergeltung.

Das Siegel Gottes. Die entschiedene Bewährung und Bewahrung glaubenstreuer Seelen in den Leiden und Versuchungen der Welt; Thatsache und Bewußtsein in einem einheitlichen Heldenthume.

Dan? Der Ausfall Dans unter den 12 Stämmen. Eine räthselhafte Sache, die aber sicher nicht so zu erklären ist, daß die Daniten als Verworfene erscheinen sollen, sondern auf einer herkömmlichen israelitischen Symbolik beruht, darauf gestützt, daß der Stamm Dan zum großen Theil früh ausgewandert war. Die Zwölfzahl, in welcher kein Stamm vermißt wird, beweist, daß die Ausfälle des Reiches Gottes immer wieder gedeckt werden, wie dies ja auch mit dem Ausfalle des Judas aus der Apostelschaar geschehen ist (s. Apostg. 1). Eine erläuternde Parallele ist die Auslassung des Simeon im Segen des Moses.

Die lebendigen Wasserbrunnen (Kap. 7, 17). S. Ps. 23; hier im Sinne letzter, höchster Erfüllung.

Das goldne Rauchfaß und das Rauchwerk (Kap. 8, 4). Gebetsgeist und Gebetsleben.

Wermuth. Hier Bild eines tödtlichen Wassermiasma. Geistige Miasmen des Wassers aber sind die sittlichen Verderbnisse in den Reformbestrebungen des Volkslebens und für dasselbe.

Die drei Wehe. Weshalb nicht Sieben? Sie erscheinen als drei spezifisch dämonische und antichristliche Versuchungsleiden, bezeichnet durch die fünfte, sechste und siebente Posaune (Kap. 8, 13).

Der Schlüssel zum Brunnen des Abgrundes. Der Abgrund (Abyssus) ist hier die Basis der Hölle, nicht die Hölle selbst, ein Ueberrest des Thohu Vabohu, die finstre Tiefe, welche die gestaltlose Leere zugleich ist; der Brunnen des Abgrundes der Kanal satanischer Wirkungen auf die Erdenwelt (nach Matth. 13 das Unkraut, böse Prinzipien); die Verschlossenheit des Brunnens das Ueberwiegen der heiligen Gegenwirkungen und Institutionen des Reiches Gottes; der Schlüssel zum Brunnen der Aufschluß des Kanals vermittelst der abstrakten, falsch verstandenen Freiheit, verwaltet durch einen Engel des Gerichts; der aufsteigende Qualm dämonischer Wirkungen, welche die Sonne des Lebens, die himmlische Welt verdunkeln, und zunächst eine unerhörte Fülle von psychischen Leiden, Hypochondrien, Geisteskrankheiten, Verzweiflung und dergleichen verbreiten.

Anbetung der Teufel neben der Abgötterei (Kap. 9, 20). Im allgemeinen Sinne ist die feige und heuchlerische Anerkennung der Macht des Bösen, die den Genien des Bösen dargebrachte Huldigung, wie sie von Zeit zu Zeit und immer mächtiger hervortritt, Anbetung des Teufels im weiteren Sinne; sie verbindet sich sehr wohl mit den krassesten Formen der Abgötterei, namentlich auch des figürlichen Götzendienstes.

Das Meßrohr. Der Tempel, der Altar, die Gesammtheit der Anbeter werden gemessen. Das Meßrohr des Geisteslebens bestimmt den wahren Tempel der Anbetung, den wahren Altar der Entsagung, die Gemeinde der wahren Beter. Der Vorhof der Heiden; die Außenseite der Kirche, die Scheinchristen. Das goldne Rohr (Kap. 21, 15), das göttliche Bewußtsein und die himmlische Bestimmtheit in Betreff der Gottesstadt.

Die Säcke als Anzug der zwei Zeugen. Bußgewande. Dunkelernste Formen des Christenthums in den Formen des Staats und der Kirche.

Die Macht der zwei Zeugen. Z. B. in Bann und Acht, Krieg und Frieden.

Die große Stadt Sodoma und Egypten. Wollust bis zur Unnatur auf der einen Seite, und Todtenkultus, Ascese und Zauberei auf der anderen, fleischliches und dämonisches Wesen, einander fördernd, die Signatur der Stadt des Verderbens.

Der Zorn der Heiden und gegenüber der Zorn Gottes (Kap. 11, 18). Beide stehen in Wechselwirkung. Die höchste Aufregung in der vermeintlichen Autonomie der heidnisch gewordenen Völker, und die höchste Spannung der Autonomie Gottes, beide in wechselseitiger Erregung.

Die Anbetung des Drachen. Gleich Teufelsanbetung. Feige Huldigung gegenüber der Scheinmacht und dem Scheinglanz des Bösen.

Die Hütte Gottes (Kap. 13, 6). Die Gemeinschaft der wahren Gläubigen. Die Kirche in ihrer Innerlichkeit und Schlichtheit. S. Apostg. 15, 15. 16; Amos 9, 11. 12.

Der Sieg des Thieres über die Oelbäume. Der Scheinsieg des Bösen, aus welchem allemal der Sieg des Guten hervorgeht. Vor allem in der Geschichte der Kreuzigung Christi. Die Geschichte der Kreuzigung ist die Geschichte des Kreuzes überhaupt. Das eschatologische Grundgesetz Kap. 13, 10: Spielt man die Sache der kirchlichen Freiheit auf den Boden der staatlichen Gewalt, so hat man von dieser das Urtheil zu erwarten.

Das Bild des Thiers. Die Anbetung der Bilder der Kaiser mag als Analogie für die Anbetung der in der Welt kursirenden Ideale, Verherrlichungen und Feste zu Ehren des Antichrist und des antichristlichen Wesens dienen. Das Malzeichen des Thieres an Stirn und Hand als antichristliches Bürgerrecht (Kap. 13, 16). Die heidnische Sitte der stigmatisirten Sklaven mag die analoge Vorstellung sein; das eigentliche Abzeichen des Thiers aber ist wohl eine geistige Signatur, das Zeichen an der Stirn die vollendete Schamlosigkeit, das Zeichen an der Hand der vollendete Schwindel.

666. Sechsmal und sechzigmal und sechshundertmal. Immer wieder die Zahl Sechs, also die Zahl des ziellosen Werks, der endlos nichtigen Anstrengung und verlornen Mühe, die sich in dem Menschen der Sünde gipfeln wird.

144,000. Zwölfmal zwölf, oder die Zahl der Auserwählten in allen geistlichen Volksstämmen oder Kirchen, multiplizirt mit der Zahl 1000 als des Aeons der ganzen christlichen Zeitrechnung.

Die Stimme. Der laute Ausdruck einer himmlischen Gewißheit. Die Kunst des neuen Liedes Kap. 14, 3: der reine Ausdruck himmlischer Seligkeit, eine unnachahmliche göttliche Kunst.

Die Jungfräulichen (Kap. 14, 4. 5). Es ergibt sich aus dem Zusammenhang, daß ihre Sig-

natur besonders in der Lauterkeit, Wahrhaftigkeit und Wahrheit besteht.

Das ewige Evangelium. Das Evangelium in seiner ersten Gestalt reicht von der ersten Parusie bis zur zweiten, das ewige Evangelium reicht von der zweiten Parusie in endlose Aeonen hinaus. Es ist das Evangelium von der finalen Erlösung durch das finale Gericht.

Die Vollendung Babels, der Fall Babels. Ein Reichsgesetz der sittlichen Welt. S. Jes. Kap. 14. So hatte auch Jerusalem noch einmal eine hohe Scheinblüte vor seiner Zerstörung. Das Königthum Agrippa des II., die allwärts verbreitete Synagoge, Proselyten und Proselytenkolonien, scheinbar blühende Kultur und krankhaft hohes Nationalgefühl.

Der Zornwein der Hurerei. Der Zornwein, das Gericht Gottes mitten in der Berauschung der Schwärmerei, der Zornwein der Hurerei das trunkene Hochgefühl in dem Rausch des Abfalls.

Der Kelch seines Zorns (Kap. 14, 10. 11). Hohe Ironie! Hier nicht so sehr ein Ausdruck des göttlichen Maßes als der Augenscheinlichkeit dieser Gerichtsspende aus der Hand Gottes.

Die Sichel (Kap. 14). Das Werkzeug des Gerichts. Die Katastrophe, welche die Fortsetzung des alten Wesens plötzlich abschneidet.

Die Ernte. Das vollständig zur Reife gekommene Gericht.

Die Kelter. Das mit dem Gericht kommende zermalmende Unglück, wie es aus allen Schulden alle ihre Folgen herauspreßt, in der Mitte meist heilbringende (Jes. 63, 3), am Ende meist verdammliche.

Die Zäume der Pferde. Geht das Blut der Erschlagnen bis an die Zäume der Pferde, so bringt es die Pferde, die Organe der Bewegung in der Weltgeschichte, zum Stillstand, der Zeitlauf stockt. Den Raum aber, welchen das Gericht erfüllt, bezeichnen die 1600 Stadien, die Länge Palästina's als Symbol der weiten Welt.

Das Lied Mosis und das Lied des Lammes (Kap. 15, 3). Im Lichte des Neuen Testaments wird auch das Alte Testament ein neues, auch das Gesetz eine andere Gestalt des Evangeliums.

Der Tempel der Hütte des Zeugnisses (Kap. 15, 5). Die innere und hohe Urregion der Herrlichkeit Gottes und seiner Gesetzgebung.

Die sieben goldnen Schalen. Wie der Zorn die hohe Synthese der Gerechtigkeit und der Liebe ist, so sind die Zorngerichte hoch geweiht nach ihren heiligen Maßen und nach ihrem hehren Gehalt.

Der Euphrat. Die Grenzlinie zwischen der alten Kulturwelt und der alten Barbarenwelt, diesseits Babel (Kap. 9, 14), jenseits die Könige der Barbarenwelt (Kap. 16, 12). Harmageddon (Sacharja 12, 11; 14, 4; Joel 3, 7. 17). Ob auf 2 Kön. 23, 29, oder auf Richter 5, 19 zu beziehen? S. die Exegese. Jedenfalls die Stätte des beginnenden Gerichts über das Antichristenthum.

Der goldne Becher in der Hand des Weibes. Die Verführung im Schein der Bekehrung zum wahren Heiligthum. Die Mutter der Huren und Greuel. Nicht nur Buhlerin, sondern auch Kupplerin im geistlichen Sinne.

Die Betrunkenen. Der volle Rausch des vollendeten Fanatismus.

Die sieben Berge und sieben Könige. Sieben Formen der Weltkultur und der Weltmächte, repräsentirt durch die Stadt der sieben Berge.

Das Thier selber als der achte König (Kap. 17, 11). Das siebente Thier wird durch seine Intervalle zum achten. Die heidnisch antichristliche Weltmacht lebt in einer christlichen wieder auf.

Ausgehen von Babel (Kap. 18). Wie die Christen von Jerusalem ausgingen, als das Gericht begann. Denn das Gericht ist zur Hälfte immanentes Gericht, Zornestaumel.

Das Triumphlied und die Wehklage. Das Gericht nach seinen zwei Seiten, wie sie sich reflektiren im Reiche des Lichts und im Reiche der Finsterniß.

Die Seefahrer. S. oben.

Die Kaufleute ebenfalls (Kap. 18, 11).

Der Mühlstein. Er wird ins Meer des Völkerlebens geworfen, und nun beginnt ein Sturm, der als Gericht über das Thier kommt. Der Rauch (Kap. 18, 18), die dunklen und düstern Phänomene des Gerichts.

Amen. Hallelujah. Beide faktisch. Gottes Weißagung, Wort und Werk besiegelt, und darauf das ewige Gotteslob gegründet.

Die Hochzeit des Lammes. Die Berufenen zur Hochzeit. S. Matth. 25, 1 ff.

Das Weib, die Braut (Kap. 19, 7). Die vollendete Gemeinde.

Ihr Schmuck. Die bis zur Herrlichkeit entfaltete Erscheinung ihres inneren Lebens.

Das Zeugniß Jesu. Kap. 19, 10; Matth. 10, 32; Luk. 12, 8; Matth. 25.

Der Name Christi, sein Geheimniß (Kap. 19, 16; vgl, Kap. 2, 17; Matth. 11, 27).

Das Kleid des Siegesfürsten (Kap. 19, 13). Sein Blut ist in erster Linie die Farbe seiner persönlichen, priesterlichen Gerechtigkeit.

Das Schwert und die Ruthe (V. 15). Justiz und Verwaltung.

Die Vögel (Kap. 19, 17). Wo das Aas ist ꝛc.
Die 1000 Jahre. S. oben.

Die erste Auferstehung. Die Frühlingsblüte der neuen geistlichen Menschheit in ihren Auserwählten, das Vorzeichen der allgemeinen Auferstehung. Der Bann und die Aufnahme der Heiden. Kap. 21, 26. 27. Ein vollendeter Gegensatz dynamischer Wirkungen des Abstoßes und der Anziehung.

### h. Terrestrisch-kosmische Momente.

Der Gegensatz von Himmel und Erde tritt auch hier durchweg in seiner ganzen Bedeutsamkeit hervor, wie diese schon 1 Mos. 1, 1 angedeutet ist; die Region der Vollendung des himmlischen Seins sich ausbreitend über die Region des Werdens. Daher gehen auch die himmlischen Siegesfeste den irdischen Kämpfen durch die ganze Apokalypse voran. Wenn sich aber zuletzt der eigentliche Himmel im Himmel, die Gottesstadt auf die Erde herabsenkt, so ist das ein Zeichen, daß die Erde selbst ihre Vollendung zu einem Centrum des Himmels, der Gegenwart Christi, der Herrlichkeit Gottes, der vollendeten Gemeinde erreicht hat (Kap. 20; 21).

Mit der Erde und ihrer kosmischen Stellung hangen die Zeitbestimmungen zusammen; die halbe Stunde, das kleinste Zeitmaß, eine erwartungsvolle Pause, ein Moment höchster Spannung. Die Stunde, eine einzelne, große Entscheidungszeit (Luk. 22, 53), s. die letzte Stunde 1 Joh 2, 18. Der Tag, Symbol des Tagewerks in seiner Bewegung zum Weltende hin, dem großen Feierabend. Die 1260 Tage, die große Periode der Kirche als geordneter Verlauf der Dinge in lauter Tagewerken, welche das Weltende vorbereiten. Drei und ein halber Tag, die gebrochene Woche, die überschrittene Auferstehungs- und Hoffnungszeit, die Zeit höchster Niedergeschlagenheit. (Siehe die Emmaus-Jünger.) Unter den Tageszeiten sind der Morgen und der Abend besonders bedeutsam. Der Morgen als heitrer Anbruch einer neuen Zeit, der Abend als Bild des Weltendes (Ps. 30, 6; Sacharja 14, 7). Die Nacht ist als Symbol der Finsterniß und des Unglücks (Jes. 9, 1; 21, 11) besonders groß und ernst in der Mitternacht, entfaltet jedoch auch eben auf diesem Höhepunkte ihre höhere Bedeutung. Die erste Paruſie Christi wie die Erwartung der zweiten hat die Nacht, die Zeit des Geheimnisses (das Dunkel im Allerheiligsten), der Empfängniß od. der Geburten (Hiob 3), der Meditation (Ps. 1) zur Nacht des Heils geweiht, und der Lichtglanz in der Zeit der Vollendung wird geschildert als eine höhere Einheit von Tag und Nacht (Apok. 21, 23. S. unten). Zerfällt aber die Nacht in Nachtwachen, so ist der Kampf des Tages in gesteigertem Maße in die Nacht verlegt. Die Woche. Der kleine periodische Wechsel der Zeiten der Finsterniß und des Lichts. Die 70 Wochen, 7 mal 10 solcher Umläufe von Licht und Finsterniß bis zur Vollendung des messianischen Reichs. Davon 62 Wochen bis zum Tode Christi (Dan. 9, 26). Eine Woche, das apostolische Zeitalter mit der Zerstörung Jerusalems in der Mitte der Woche (V. 27). Endlich 7 Wochen, bis der Messias als König erscheint in seiner Herrlichkeit; die neutestamentliche Zeit (V. 25). Der Monat, oder der größere periodische Zeitwechsel als Wechsel von Zeiten des Lichts und der Finsterniß (42 Monate = 1260 Tage). Das Jahr, größtes Symbol des Zeitwechsels als eines Wechsels zwischen verschiedenen Perioden des Kampfes zwischen Licht und Finsterniß, also die Geschichtsperiode, ein großes Tagewerk Gottes. Tausend Jahre, ein runder Aeon, insbesondere als Uebergangszeit zu der Erscheinung des Aeons der Vollendung von der zweiten Paruſie Christi an. Die unbestimmte Form drei und eine halbe Zeit (Apok. 12, 14) ist ein potenzirter Ausdruck für die dunkle Zeitform $3^1/_2$ Tag. Unter den Jahreszeiten ist das Symbol des Herbstes besonders verständlich (Apok. 14, 15). Die Symbolik des Frühlings findet ihren schönsten Ausdruck im Hohenliede Kap. 2, 11. Wie der Sommer in Verbindung mit dem Herbst auftritt, so der Winter in Verbindung mit dem Frühling. Was den Wechsel von Tag und Nacht anlangt, so ist der oben schon berührte Gegensatz nicht zu übersehen, daß in der Gottesstadt der neuen Erde der Gegensatz von Tag und Nacht aufgehoben ist (Kap. 21, 25; 22, 5 — die Region des ewigen Sonnenscheins), während die Gerichteten einer Region des Wechsels und des Werdens zugewiesen sind, worin der Gegensatz von Tag und Nacht fortdauert, indem sie Tag und Nacht gequält werden von Aeon zu Aeon. So dauert also hier nicht blos der Wechsel von Tag und Nacht fort, sondern es folgen auch verschiedne Aeonen aufeinander.

Nach den räumlichen Verhältnissen der Erde tritt vor allem hervor der Gegensatz von Land und Wasser, von Erde und Meer. Die Erde ist das Symbol des theokratisch, kirchlich oder staatlich geordneten Lebens (Ps. 93, 1; 96, 10; Apok. 13). Das Meer dagegen ist das Symbol des flutenden Völkerlebens (Ps. 65, 8; 89, 10; 93, 3. 4; Dan. 7; Apok. 13). Demzufolge ist das Erdbeben eine Erschütterung der alten Autoritäten und Ordnungen (1 Kön. 19, 11. 12; Matth. 28, 2). Die Sturmflut des Meeres dagegen eine stürmische Bewegung des Völkerlebens, vielfach als Anstürmen gegen die heiligen Berge oder den heiligen Berg Gottes (Ps. 15, 1; 65, 7; Jes. 2). Die zweite Potenz der Erde ist der Berg, die hohe und hochgeweihte Ordnung, die dritte Potenz derselben aber ist der Fels,

der göttliche Wille, Inhalt, Geist und Zweck in der Weltgeschichte, an welchem alles zerschellen muß, was gegen ihn anläuft (5 Mos. 32, 31. 37; Ps. 18, 3; Jes. 8, 14; Matth. 16, 18. S. oben).

Höchst bedeutsam aber wird das Königreich Christi verglichen mit einem Felsstein, welcher sich rollend ablöst von einem Berge, nämlich der alten Theokratie.

Auch das Meer findet sich potenzirt in dem Abgrunde und dem Brunnen des Abgrundes, in der vollen Entfesselung alles Völkerlebens und der Verbindung desselben mit allen dämonischen Einflüssen des Reiches der Finsterniß. In der Vollendung aber soll das Meer des unfrei flutenden Völkerlebens auf der Erde verschwinden (Apok. 21, 1), um mit seinem Niederschlag den Feuerpfuhl zu bilden, die absolute Stagnation in der Form der leidenschaftlichsten Gährung und Bewegung, während der Reinertrag von Land und Meer zum himmlischen Krystallmeer geworden ist, worin sich die unendliche Fülle, Frische und Bewegung des Lebens mit vollkommner sittlicher Festigkeit und idealer Durchsichtigkeit und Klarheit geeint findet.

Diminutivformen der Erde sind namentlich die Inseln, die fernen Eilande einsamer Völkerzweige (Hesek. 13, 6; Apok. 16, 20).

Diminutivformen des Meeres sind die Flüsse oder die Geistesströmungen (Zeitgeister, Jes. 8, 6) und die Brunnen oder die geistigen Quellpunkte, schöpferische Persönlichkeiten (Ps. 46, 5 u. a.).

### Einzelne Bilder.

**Die vier Ecken der Erde.** Sie bezeichnen die äußersten Enden der irdischen Welt, die letzte und höchste Potenz des geistigen Heidenthums im Gegensatz gegen die christliche Oikumene des tausendjährigen Reichs. In Verbindung damit steht die Bezeichnung

**Gog und Magog.** Symbolische Bezeichnung der östlichen Barbaren als der letzten Feinde des Reiches Gottes. S. Hesek. 38 u. 39.

**Der Berg, der brennend ins Wasser stürzt.** Eine alte Ordnung der Dinge, die sich aufflammend in Fanatismus hineinwirft in den Dienst der absoluten Volksherrschaft. Vergiftung des Volkslebens.

**Das dritte Theil der Wasser Wermuth geworden durch den Stern „Wermuth".** Die Verbitterung eines großen Geistes hat die Verbitterung vieler Flüsse oder Zeitströmungen aus vielen Quellen oder originalen Geistern zur Folge.

#### i. Siderische Momente.

Wie der Himmel im allgemeinen Symbol ist der symbolischen Bedeutung der Erde gegenüber (s. terrestrische Momente Apok. 12), so sind insbesondere auch die himmlischen Lichter und Zeichen hohe Symbole.

Also vor allem die Sonne. Für sich allein bezeichnet sie das geistige Centrum des Kosmos, die Offenbarung Gottes auf Erden, schließlich die Erscheinung Christi (Mal. 4, 12; Apok. 10, 1).

Der Mond als Gefährte der Sonne kann einerseits mit dem Abglanz der Sonne die Kirche bedeuten; scheint aber als Bild des Wechsels und als Gegenbild der Sonne nicht sonderlich dazu verwendet worden zu sein. Die Sterne für sich allein betrachtet bezeichnen hohe Geistergestalten, ursprünglich himmlische Wesen (Jes. 14, 2; Apok. 1, 20).

In Verbindung mit dem Mond und den Sternen aber (Apok. 12, 1) erscheint die Sonne als Symbol des christlichen Kosmos, eines räumlichen Centrums des ganzen Kosmos, zugleich wieder den ganzen Kosmos symbolisch vertretend.

Die Morgenröthe ist ein sehr naheliegendes Symbol für den Aufgang des Lichts (Jes. 58, 8), sowie der Morgenstern der Verkündiger der kommenden Sonne, insbesondere auch des Aufgangs der Sonne im Herzen (2 Petr. 1, 19); ja Christus selber in seiner ersten Parusie verhält sich zu seiner zweiten Parusie wie der Morgenstern zur Sonne und zu dem großen Tage der Ewigkeit.

Alle außerordentlichen Zeichen am Himmel aber sind symbolische Anzeichen, daß mit der geistigen Entwicklung der Menschheit in der Kirche Christi zum Weltende hin eine kosmische Entwicklung in der Weltsphäre korrespondirt, so daß jene Zeichen als Signale auf den himmlischen Höhen von den geistigen Vorgängen auf Erden zu betrachten sind (vergl. Matth. 24, 29; Luk. 21, 25; Hebr. 12, 26; Apok. 6, 12. M. Leben Jesu, II. Band, 3. Theil, S. 1276).

#### Einzelmomente.

Die Sonne schwarz, der Mond wie Blut, die Sterne herabfallend u. s. w. (Kap. 6, 12 ff.) Kosmische Bedeutung: Metamorphose des alten solarisch-planetarischen Systems.

**Ein brennender Stern fällt vom Himmel auf die Ströme und Brunnen.** Ein Abfall in der Geisterwelt, der Erde zugewendet, den dritten Theil der Geistesrichtungen und originalen Geister vergiftend (wie der brennende Berg, der ins Meer stürzt, eine an das Volksleben hinfallende von sich selber abfallende Autorität).

**Der Schweif des Satans wirft den dritten Theil der Sterne des Himmels auf die Erde** (Kap. 12, 4). Großer Abfall im Reiche Gottes, dem geistigen Himmel. Verwand-

lung von Geistermächten in irdische pseudostaatliche Gestalten.

Die Zeichen des falschen Propheten (Kap. 13, 13). Scheinwunder. Magische Mirakel. Die zwei größten Zeichen: Er läßt Feuer vom Himmel fallen vor den Menschen. Nach menschlicher Ansicht. Falsche Nachahmung des Elias, der Mißbrauch des großen Bannes. — Er gibt dem Bilde des Thiers einen Geist, so daß es auch redet. Das Ideal des Thiers, ein dämonisches, forcirtes und gefälschtes Zerrbild der öffentlichen Meinung.

Das Feuer von Gott aus dem Himmel, welches die satanische Heerschaar des Gog und Magog verzehrt. Die kosmische Feuermetamorphose der Erde am Weltende, 2 Petr. 3, 10.

Der neue Himmel und die neue Erde (Kap. 21, 1). Die kosmische Union der jenseitigen und der diesseitigen Geistessphäre als Erscheinung der neuen ewigen Gottesstadt.

### k. Unterirdische, dämonische Figuren.

Von dem Hades (Scheol), dem Todtenreich (Kap. 6, 8), müssen wir den Feuerpfuhl, die Gehenna, die Hölle (Kap. 19, 20; 20, 14. 15) durchaus unterscheiden. Der Abgrund aber, der Abyssus (Kap. 9, 2), scheint eine Uebergangsform oder kreatürliche Basis zu bezeichnen, S. 24, die unvergeistigte Nachtseite der Natur. Wie aber schon von dem Hades und dem Feuerpfuhl in symbolischem Ausdruck die Rede ist, insofern der erstere die Macht des Todtenreichs auch auf Erden bedeutet, letzterer nicht nur die Sphäre der Verdammten, sondern auch ihre geistige Existenzweise, höchste Leidenschaftlichkeit in höchster Stagnation, so hat noch vielmehr der Abyssus eine symbolische Bedeutung, indem er die Urregion der psychisch-dämonischen Stimmungen (Kap. 9, 5) zu bedeuten scheint, welchem nach der Abaddon oder Apollyon als die Personifikation des gottverlaßnen dämonischen Trübsinns und Irrsinns zu betrachten wäre. Seine Wirkungen sind immer noch weniger schlimm als die pneumatisch dämonischen Verderbnisse, welche vom Euphrat, das heißt von Babel herkommen.

Von einer Satansschule ist schon im Sendschreiben an Smyrna die Rede (Kap. 2, 9), von einem Stuhl des Satans in den Sendschreiben an Pergamus und an Philadelphia, von Tiefen des Satans, d. h. vermeintlichen Tiefen, ironisch bezeichnet, in dem Sendschreiben an Thyatira. Der Satan selber erscheint (Kap. 12) als ein großer, rother (blutfarbiger) Drache (Einheit von Schlange und Schwein), der sieben Häupter hat, als trieb er ein Sabbat verheißendes Geisteswerk, aber zehn Hörner weltlicher Macht, womit er als Monstrum gezeichnet ist; doch schmückt er sich mit den Kronen in der Siebenzahl, im Schein der Heiligkeit. Sein Schwanz reißt den dritten Theil der Sterne vom Himmel, d. h. nicht durch Intelligenz, sondern durch wilde Lebendigkeit, durch seine Scheinmacht reißt er eine Menge von Geistern mit sich fort, nicht nur in der Engelwelt, sondern auch in der Menschenwelt, was hier wohl besonders gemeint ist. Denn der Himmel bezeichnet auch den im reinen Geistesleben, dem Centrum des Reiches Gottes bestehenden Himmel auf Erden, die innere Gottesgemeinde. Vom Himmel auf die Erde, d. h. ein symbolisches Drittel menschlicher Gemeinden verwaltet die alte, feste Ordnung der Dinge (die Erde) im Dienste des Satans. Sein Instinkt ist, das heilige Kind zu verschlingen, aber das Kind ist nicht nur persönlich gerettet in den Himmel, sondern auch der universelle Christus der inneren Glaubensgemeinde bleibt hinaufgeflüchtet in den Himmel (unser Bürgerwesen ist im Himmel), und aus diesem Himmel der reinen Geisteskirche wird der Satan von Michael und seinen Engeln hinausgeworfen (also durch das Machtwalten Christi und seiner Geisteswirkungen). Das Weib ist geborgen in der Wüste, in der Unnahbarkeit heiliger theokratischer (nicht hierarchischer) Ascese und Entsagung, und seinen Anschlag auf ihr Leben vernichtet die Erde, indem sie als mächtige, geistig weltliche Ordnung der Dinge die Wasserströme, die Völkerzüge bewältigt, welche nach der Intention des Satans die Kirche wegschwemmen sollten. Für das satanische Wüthen ist also sowohl Christus wie die wesentliche Kirche unerreichbar; er wendet sich daher gegen die Christen in ihrer Vereinzelung (Kap. 12, 17).

### l. Unterirdische und zugleich irdische dämonische Gestalten.

Bei der Fülle himmlischer angelischer Erscheinungen, welche die Apokalypse enthält, ist die Sparsamkeit ihrer Symbolik in Bezug auf das Dämonenreich sehr bemerkenswerth. Auch in diesem Punkte stimmt sie ganz überein mit dem Evangelium des Johannes, in welchem die Heilungen der Dämonischen fehlen, wahrscheinlich auch deshalb, weil ihm die dämonischen Wesen hinter den dämonischen Wirkungen in den Hintergrund getreten sind.

Um so bestimmter erscheint hier als die dämonische Hauptfigur der Satan, als sein welthistorisch gereiftes Organ in der Menschheit aber der Antichrist, der schlechthin Freche oder Böse, und als das Organ des Abfalls in der alten religiös sittlichen Welt der falsche Prophet, der schlechthin Niederträchtige oder Schlechte.

Die Menschenerde steht unter dem Einfluß einer anderen kosmischen Region, worin ein früherer Sündenfall als Geisterfall stattgefunden hat. Das

Centrum dieses Geisterfalls ist ein gefallener Engelfürst, der Satan, nicht ein Non plus ultra des himmlischen Geniuslebens, sondern der ursprünglich weltlichen aber verweltlichten Talente. Das Medium des dämonischen Einflusses sind nicht magische Wirkungen, sondern sympathetische, pseudogeistige; Signale falscher Scheinfreiheit. — Sein Thiersymbol ist der Drache als Einheit von Schlange und Schwein.

Der Antichrist ist der letzte und vollendetste der vielen Antichristen; weder die Verkörperung des Bösen (Daub, Judas Ischarioth) noch ein Genius des Bösen, sondern das durch Abfall zum vollendetsten Organ dämonischer Weltsucht in der Wirkung kräftiger Lügen entstellte Menschenbild. Sein Ursprung ist das dämonisch entfesselte Völkerleben, das Meer (Apok. 13; Dan. 7).

Der falsche Prophet ist die vollendete Ausgeburt der Weltsucht in der verweltlichten alten theokratischen oder vielmehr hierarchisch-politischen Ordnung der Dinge; er geht hervor aus der Erde. Seine Tendenz ist, einen möglichst großen Antheil von der dem Antichrist scheinbar heimfallenden Weltmacht zu retten, wo möglich dem Antichrist seine Beute abzulisten, jedenfalls einen bedeutenden Antheil an der Beute aus dem Ruin der alten Verhältnisse davonzutragen durch heuchlerische Huldigung gegenüber dem Antichrist und Förderung seiner Prinzipien. Sein Mittel ist das falsche, durchaus auf sittlicher Gaukelei beruhende Mirakel, sein Charakter also die eigentliche Niederträchtigkeit, deren Vorbild Judas war, der auch eine Beute aus dem Ruin zu retten gedachte. Sein Ende im Feuerpfuhl.

Der Ornat des Antichrist oder des dämonischen Thiers ist dem Ornat des Teufels selbst ähnlich. Doch läßt er seine Frechheit offen hervortreten, indem er nicht sieben Kronen hat, sondern zehn. Auch hat er seine Kronen in frechster Despotie aufgesetzt auf die Hörner. Die verschiednen danielischen Weltmonarchien haben sich in ihm geeinigt, der Pardel, der Bär, der Löwe, daher auch die vierte Form, das Monstrum (Dan. 7, 4. 6). Sein Scheintriumph wird durch drei Dinge gefördert, einmal durch die Heilung seiner tödtlichen Wunde, dann durch die Frechheit seiner Lästerungen (Apok. 13, 5. 6), endlich durch den Zutritt des großen Renegaten, des falschen Propheten, des Thieres von der Erde, in welchem der eigentliche Geist der Erde, d. h. der alten traditionellen Ordnung der Dinge seinen Abfall vollzieht. Ja das Thier von der Erde verführt „die Erde" selbst, den Antichrist anzubeten. Seine Erscheinung ist charakteristisch; die Gestalt des vollendeten Heuchlers. Er hat zwei Hörner gleich dem Lamm, aber er redet wie der Drache. Seine Wunder aber bestehen in Gaukeleien, denn nur in lügnerisch magischer Weise kann er Feuer vom Himmel fallen lassen und das Bild des Thiers reden machen. Seine letzte, stärkste Wirkung vollzieht er mit dem Banne des Malzeichens. Er vollendet ebenso das Antichristenthum des Thiers, wie Judas das Antichristenthum der Juden vollendete.

### m. Himmlische Gestalten.

Der Himmel selbst. In konkreter Fassung die Region der absoluten Offenbarung Gottes in der Herrlichkeit Christi (Kap. 4, 1 ff.); in geistiger Fassung die Region des himmlischen Geisteslebens, des idealen Christenthums (Kap. 12, 7). Michael und seine Engel, d. h. das Machtwalten Christi in seinen Organen überwindet den Satan und seine Engel innerhalb der idealen Kirche (die inneren und äußeren Feinde). Die Folge aber ist, daß der Satan auf die Erde geworfen wird, d. h. auf die irdische kirchlich politische Ordnung der Dinge.

Jehova. Gott offenbart sich hier zuerst als Jehova, nämlich als der da ist, der da war und der da kommt, ganz angemessen der gläubigen Erwartung des vollkommnen Einklangs seiner letzten Offenbarung mit der alttestamentlichen und neutestamentlichen. Seine Offenbarung aber ist siebenfältig in den 7 Geistern (s. Jesaias 11), die sich alle als Einzelgestalten des Lebens Christi konzentriren in der Fülle des Geistes, die auf seinem Sohne ruht (Kap. 1). Diese Stellung der 7 Geister ist ebenfalls der Aussicht auf die vollkommne Offenbarung Christi in 7 Gestalten durch die Zeiten gemäß. Dann erscheint Jehova als der Allwaltende auf dem himmlischen Thron, und die Herrlichkeit seines Thrones und Waltens wird neu geschildert in symbolischen Zügen. Sein Ansehn wird beschrieben (Kap. 4, 3), sein himmlisches Presbyterium, die 24 Aeltesten (Kap. 4, 4), seine Offenbarung (V. 5), der himmlisch reine Charakter und die Wirkung seines Waltens (das gläserne Meer) und die vier Grundformen seines Waltens, die vier Thiere oder Lebensgestalten (V. 6—8). Sie dienen zu seiner Verherrlichung in erster Linie, denn sie sind ja die Grundformen seines Waltens selbst (Kap. 8, 9). Diese thatsächliche Verherrlichung reflektirt sich dann in der Betrachtung und Lobpreisung der auserwählten himmlischen Geister (V. 9. 10). In seiner Hand ist das versiegelte Buch mit den Räthseln der Weltgeschichte (Kap. 5, 1). Auch weiterhin erscheint er als der auf dem Stuhl Thronende, d. h. der absolut waltende (Kap. 6, 16), die Gebete der Heiligen kommen vor Gott (Kap. 8, 4). Selbst der Engel, welcher die Züge Christi hat, schwört bei ihm als dem Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit, dem Schöpfer (Kap. 10, 6). Er ist aber insbesondere der Gott der Erde (Kap. 11, 4), dessen Lebensgeist auch die getödteten

treuen Zeugen neu belebt (Kap. 11) und sich durch die Auferweckung derselben als der Gott des Himmels erweist, der Allmächtige (Kap. 11, 17). Sein ist auch das Reich, worin die Macht Christi waltet (Kap. 12, 10). Er ist der Vater Christi (Kap. 14, 1). Er selber ist zuvörderst das Alpha und Omega, der absolute Grund und das absolute Ziel aller Dinge, und die lebendige Einheit dieses Gegensatzes ist er als Jehova, der da ist, der da war und der da kommt (Kap. 1, 8; vgl. 21, 6). Aber in der Einheit mit ihm ist auch Christus Alpha und Omega Kap. 22, 13 (Kap. 1, 11).

Wiederum wird es hervorgehoben, daß Gott der Richter auch der Schöpfer ist. In ähnlicher Weise also wie das Ev. und die Briefe tritt die Apokalypse den Keimen des Gnostizismus entgegen (Kap. 14, 7). Daher stimmen auch das Lied Mosis und das Lied des Lammes zusammen in seinem Preise (Kap. 15, 3. 4). Seine Herrlichkeit erfüllt den himmlischen Tempel (Kap. 15, 8). Die letzten Plagen sind Schalen seines Zorns, und er ist's, dessen Namen die Menschen ihretwegen lästern. Er waltet absolut über die Welt, darum auch über das Böse, indem er es macht zum Gericht (Kap. 9, 5. 14; 13, 5. 15; Kap. 15 das Verstockungsgericht, Kap. 17, 17). Die reichen Doxologien der Apokalypse sind meist Doxologien für Gott, Kap. 4, 9—11 (vgl. Kap. 5, 13, wo die Doxologie Gottes mit der Doxologie des Lammes verbunden, aber vorangestellt wird, Kap. 7, 12; 11, 16. 17; 12, 10; 19, 1. 6), und so wird auch die Anbetung auf Gott bezogen. Sein ist das Reich (Kap. 19, 6), er vollzieht das letzte Endgericht (Kap. 20, 9. 12), von ihm herab senkt sich das neue Jerusalem vom Himmel auf die Erde, und dieses ist jetzt Gottes Hütte, das Allerheiligste seiner Wohnung auf Erden selbst (Kap. 21, 2. 3); er der Seligmacher (V. 4). Das Verhältniß zwischen Gott und dem Lamm tritt Kap. 21, 23 bestimmt hervor. Die Herrlichkeit Gottes erleuchtet die Gottesstadt, und ihre Leuchte ist das Lamm; d. h. Christus das Erscheinungsbild, die anschauliche Offenbarung Gottes (s. Kap. 22, 3. 5). So ist Gott auch die Urquelle der Apokalypse selbst als der Gott der Geister der Propheten (V. 6).

Mit allen Zügen der verherrlichten Gottmenschheit wird Christus geschmückt. Die Offenbarung Gottes ist auch die Offenbarung Christi. Die Gnade geht von ihm aus, wie von Jehova. Seine Titel und Züge verbinden seine himmlische Herrlichkeit mit seinem Versöhnungswerk und Heilswerk auf Erden. Kap. 1, 5. 6; 1, 11—18; 5, 6—14; 6, 2; 7, 17; 11, 15; 12, 10; 14, 1. 2. 14; 19, 11. 16; 21, 23; 22, 3. Das Motiv seiner Verherrlichung ist durchweg sein großes Versöhnungswerk. Dieser Gedanke zieht sich durch das ganze Buch als Grundgedanke hindurch. Er ist das Lamm, das geschlachtet ward (Kap. 5, 6. 12), als Prophet der Amen, der treue Martyr (Kap. 3, 14), als Hoherpriester der Versöhner (Kap. 1, 5; 7, 14), als König der Befreier (Kap. 5, 9), der Fürst der Könige der Erde (Kap. 1, 5), der dynamische Fürst der Weltgeschichte (Kap. 6, 1), und auch als solcher am Ende siegreich erscheinend, ein König aller Könige und Herr aller Herren, der die Seinen gemacht hat zu einem Königreich von Priestern (Kap. 1, 6; 5, 10; 19, 16); die mysteriöseste aller Persönlichkeiten (Kap. 19, 12); nach seiner Wesensbeziehung zum Vater der Logos Gottes (Kap. 19, 13), nach seiner Menschennatur die Wurzel des Geschlechtes Davids und der Morgenstern der Menschheit (Kap. 22, 16).

Der Heilige Geist wird hier in konkreten Fassungen verherrlicht in den sieben Geistern, in dem Geiste, der den Geist des Propheten ergreift und in ihm zur Quelle aller Visionen wird (Kap. 1, 10; 4, 1. 2), darum auch als das Prinzip der Gewißheit der Seligkeit (Kap. 14, 13) und der Sehnsucht in der Gemeinde nach der Zukunft des Herrn (Kap. 22, 17). Mehrfach tritt er zudem der symbolischen Darstellung gemäß in Engelgestalt hervor sowie auch Christus selbst.

Der Stuhl Gottes, oder sein Thron ist in seiner symbolischen Bedeutung keiner Erklärung bedürftig. Da das Presbyterium Israels wie der apostolischen Gemeinde aus 12 Personen besteht, so bilden die 24 Aeltesten ein doppeltes Presbyterium, worin wir wohl einen symbolischen Ausdruck der auserwähltesten Geister, einerseits aus der Menschenwelt, andererseits aus der Engelwelt ansprechen dürfen, repräsentirt durch die Stammväter Israels und durch die 12 Apostel. Die vier Lebensgestalten oder Thiere haben wir auch anderwärts als Grundformen des göttlichen Waltens bezeichnet[1]). Jeder dieser Cherubim hat 6 Flügel, Symbole der bewegten, unendlich lebendigen Allgegenwart, mit Augen bedeckt nach innen und außen, den Symbolen der Allwissenheit und Weisheit, ohne Ruhe Tag und Nacht, bewußt, bewegt, wirksam wie das absolute Geisteswalten, immerdar Gott verherrlichend als den Heiligen und den Jehova.

Von den Engeln ist hier in der festlichen Umgebung Gottes nicht sofort die Rede; wohl aber im Verfolg der Aktionen Kap. 5, 11, und durchweg treten sie hervor als die Mittler seines Waltens. Denn mit der Bezeichnung persönlicher angelischer Wesen

[1]) Leben Jesu, 1 Buch, S. 235. Schleiermacher meint S. 454 es habe Kap. 6 neben den 4 Thieren, welche die 5 ersten Siegel deuten, noch an 3 Thieren gemangelt. Die 4 Thiere beziehen sich aber auf die Grundformen der Weltgeschichte. Dann folgen theokratische Leiden.

verbindet sich die Idee, daß im symbolischen Sinne alle Offenbarungen und Schickungen Gottes Engel sind. Räthselhaft ist, daß der Hauptengel der Offenbarung, der Engel Jesu Christi (Kap. 1, 1) auch als ein persönlicher Engel sich zu erkennen gibt (Kap. 19, 10; 22, 9). Das starke Hervortreten der Engelerscheinungen, worin Lücke auch eine Differenz zwischen dem Evangelium und der Apokalypse hat sehen wollen, erklärt sich zunächst aus dem Umstande, daß wir es hier mit einer Offenbarungs epoche zu thun haben, und zwar mit der letzten, in welcher auch nach den Evangelien Christus in Begleitung seiner Engel erscheint. Sodann kommt aber auch der symbolische Charakter des Buchs in Betracht, nach welchem auch die Geister (Vorsteher?[1]) der Gemeinden Engel genannt werden (Kap. 2 u. 3). Mit dem Buch der 7 Siegel kommt ein starker Engel zum Vorschein, der das schwere Problem seiner Entsiegelung ausruft (Kap. 5, 2). Und nun treten auch zahllose Engelschaaren zum Preise des Lammes hervor (Kap. 5, 11). Die vier Engel, welche die vier Winde der Erde halten, sind wohl Symbole der Geistesmächte, welche die Geister der Menschheit in Rand und Band halten; über ihnen steht der Engel der Versiegelung, nach der Analogie der Schrift ein Symbol des Geistes Gottes (Kap. 7, 1). Auch mit ihm korrespondirt eine lobpreisende Engelschaar (Kap. 7, 12). — Nun aber ist die Rede von sieben bestimmten Engeln, die vor Gott stehen, den Engeln der Posaunen, der thatsächlichen Bußpredigten. Auch diese erscheinen abhängig von dem Engel, welcher das Gebet der Heiligen vertritt und verwaltet. Abermals wohl ein Symbol des Heiligen Geistes, wie er der Engel der Versiegelung ist. Einen Gegensatz zu den Engeln, welche die vier Winde halten (Kap. 7, 1), bilden die vier Engel, welche am Euphrat gebunden sind, dunkle Gestalten, welche mit dem Gericht der Reifigen selber identifizirt werden (Kap. 9, 15). Was sie zu Engeln macht, ist wohl nicht der Charakter der Persönlichkeit, sondern der Charakter der göttlichen Sendung oder der Einheit von vier der ganzen Welt entsprechenden Sendungen göttlicher Versuchungsgerichte. Das absolute Walten Gottes über das dämonisch Finstere macht selbst den Abaddon-Apollyon zu einem Engel des Abgrundes (Kap. 9, 11).

Da die Parusie Christi Kap. 10, 1 noch nicht gemeint sein kann, so ist auch hier wohl der starke, dem Christusbilde durchaus ähnliche Engel ein Symbol des Geistes Gottes. Der Geist der Versiegelung, der Geist der Vertretung aller Gebete ist auch der Geist der Weißagung von der nahenden Zukunft Christi. Der Geist Gottes hat das Büchlein des eschatologischen Evangeliums in seiner Hand. er überwaltet die Erde und das Meer, die stabile Ordnung und das wogende Völkerleben, seine Stimme ist wie die Stimme eines Löwen; von ihm erregt werden die Stimmen der 7 Donner laut, die ganze Folge von Reformationen und Missionen der christlichen Kirche, deren volle Enthüllung nicht sein darf, weil sie der menschlichen Freiheit vorgreifen würde. Dem Geiste Gottes ist es eben auch eigen, daß er schwört, d. h. daß er den Menschengeist gewiß macht. Er ist der Urheber auch der neutestamentlichen Prophetie (V. 11); er unterscheidet zwischen dem Tempel der wahren Anbeter und dem Vorhof der Kirche, welchen die Heiden zertreten (Kap. 11, 2); er ist es, der die zwei Oelbäume zu Oelbäumen macht, denn Oel ist Symbol des Geistes. Daß Michael mit seinen Engeln im Kampf mit dem Drachen und seinen Engeln den Geist Christi in seinem Machtwalten bezeichnet, ist uns nicht zweifelhaft. Der Adler, welcher durch den Himmel fliegt (Kap. 14, 6), gehört auch wohl hieher als der Engel der apokalyptischen Offenbarung an Johannes selbst, dessen Attribut der Adler geworden ist (s. V. 8). Er fliegt mitten durch den Himmel mit seiner eschatologischen Botschaft, denn diese Offenbarung fliegt dahin durch die ganze Sphäre des christlichen Geistes.

Dem Engel der Weißagung folgt der Engel der triumphirenden Kirche (V. 8); diesem der Engel des Gerichts (V. 9—11). Sehr mysteriös ist das Verhältniß und Verhalten der Engel Kap. 14, 14. Der auf der Wolke thront wie eines Menschen Sohn mit der Sichel der Ernte, d. h. dem Abbruch des Weltlaufs zum Gericht, ist unverkennbar Christus. Der andere Engel mit dem Aufgebot an Christus: schlage an, wird dann die Botschaft des Vaters bezeichnen, der sich Zeit und Stunde vorbehalten hat (V. 15). Der spezifischen Ernte Christi gegenüber gibt es aber auch eine Ernte des Verdammnißgerichts. Demzufolge gebietet der Feuerengel des kosmischen Waltens Gottes, welcher mit dem Altar der universellen Opferung der alten Weltgestalt eins ist (V. 18), dem Engel, welcher das Endgericht über die Erde vollzieht in der Gemeinschaft Christi, ebenfalls seine Sichel anzuschlagen zur Verwaltung des Zorngerichtes. Er geht aus dem Tempel hervor (V. 17) und scheint sich weiterhin (Kap. 15, 6) in die sieben Engel, welche die Zornesschalen verwalten, zu verzweigen. Sehr bedeutsam ist es, daß diese Gerichtsengel ihre Schalen von einem der

[1]) Die Sendschreiben sind auch ein Bestandtheil der Apokalypse selbst, nicht etwa nur Vorbereitung. Daher auch ihre Terminologie symbolisch, was der Irvingianismus in grober Weise verkannt hat. Daß sich die Vorsteher der Gemeinden zu diesen verhalten sollten wie die Sterne zu den Leuchtern, ist nicht anzunehmen.

vier Thiere empfangen, wonach also diese einzelne Lebensgestalt des göttlichen Waltens zwischen ihnen und Gott steht. Daß die Gerichte, welche sie vollziehen, nicht blinde Ereignisse sind, beweiset einer der 7 Engel als Interpret dieser Gerichte (Kap. 17, 1. 7). Dies ist also der Engel der Weißagung (Kap. 14, 15). Von ihm wird unterschieden der Engel des Gerichtes selbst (Kap. 18, 1 ff.; vgl. Kap. 14, 17). In etwas dunkler Haltung kehrt die Prophetie zu dem Engel der Apokalypse im allgemeinen zurück (Kap. 19, 9); wiederum aber ist es wohl der Engel der Weißagung (Kap. 14, 15; 17, 1. 7), während nach ihm wieder der Engel des Gerichts hervortritt (Kap. 19, 17; vergl. Kap. 18, 1). Daß er in der Sonne steht, bezeichnet wohl die kosmische Natur des jetzt eintretenden Endgerichts. Mit dem Engel, welcher den Satan in den Abgrund verschließt (Kap. 20, 1. 2), kommt der Segen der Welterneuerung; er hat denselben Schlüssel, den Christus hat (Kap. 1, 18, nicht zu verwechseln mit Kap. 9, 1). Nachdem die Vollendung als Einigung zwischen Himmel und Erde eingetreten ist, ist von Engeln weiterhin nicht mehr die Rede, bis wiederum zuletzt im Schlußwort von dem Engel der Offenbarung Christi (Kap. 22, 8).

In einer merkwürdigen Weise wechseln die Engel mit den himmlischen Stimmen ab. Dem hohen ekstatischen Zustande des Propheten ist es gemäß, daß mit den Gesichtswundern die Gehörwunder verbunden sind (Kap. 5, 2. 11; 6, 7. 10; 7, 2. 10; 8, 13; 10, 3; 14, 9. 15; 18, 2; 19, 17) oder auch abwechseln. Auch die Charakterisirung der himmlischen Stimmen ist bedeutsam. Die erste macht — wie dies die Stimmen in der Regel thun — den Anfang des Schauens. „Ich war im Geist an des Herrn Tage und hörte hinter mir eine große Stimme als einer Posaune." Dieselbe Stimme gleicht weiterhin dem Rauschen vieler Wasser (Kap. 1, 15). Wiederum einer Posaune (Kap. 4, 1). Von dem Throne Gottes gehen Blitze und Stimmen und Donner aus (Kap. 4, 5), heilige Offenbarungen, die zu Stimmen, Stimmen die zum Donner werden. Eine Stimme aus der Mitte der vier Thiere Kap. 6, 6 läßt die Theurung als ein Verhängniß besonders bewußten göttlichen Waltens erscheinen. Die Wirkung der zum Himmel aufsteigenden Gebete der Heiligen ist eine Rückwirkung, die sich in Stimmen und Donnern, in Blitzen und Erdbeben offenbart (Kap. 8, 5). Hier gehen die Predigten, die Donnerworte den Blitzen neuer Erleuchtung und erschütternder Veränderungen voran. Auf einer himmlischen Stimme beruht es, daß der Prophet das mysteriöse Büchlein essen muß; der Heilige Geist macht das Wort lebendig (Kap. 10, 8). Eine große Stimme vom Himmel ruft die zwei wiedererstandenen Zeugen zum Himmel empor; eine neue große Offenbarung will einen neuen himmlischen Zustand von Staat und Kirche in der Gestalt des vollendeten Reichs (Kap. 11, 11. 12). Damit hangen die großen Stimmen im Himmel zusammen, welche den Anbruch der Vollendung verkündigen (Kap. 11, 15. So auch die große Stimme Kap. 12, 10). Bei der nunmehrigen Eröffnung des Tempels im Himmel kommt zu den Blitzen und Stimmen und Donnern und Erdbeben auch noch ein großer Hagel, Kap. 11, 19. Die nähere Entwicklung dieser Figur Kap. 16, 18. 21 läßt den Hagel als eine große schreckhafte und qualvolle Zersetzung der kosmischen Verhältnisse erscheinen. Besonders feierlich nimmt sich die Vorfeier der Vollendung in der himmlischen Gemeinde der Auserwählten aus (Kap. 14, 1 ff.). Hier ist vollendetes Volksleben und Genius- oder Prophetenleben und Kunstleben im Einklang eines neuen hohen Liedes vereinigt: Die Stimmen vieler Wasser, eines großen Donners, und der Harfenspieler, die ein Lied singen, das nur die auserlesenste heilige Gemeinde lernen kann. Noch voller ertönt dieses himmlische Konzert nach dem Falle der Hure als Vorfeier der Hochzeit der Braut (Kap. 19, 1—7). Das ist auch eine himmlische Verkündigung, welche schreiben läßt: Selig sind die Todten u. s. w. Kap. 14, 13; und wie oft ist das geschrieben worden! Auch die Aufforderung, von Babel auszugehen, kommt unmittelbar als Stimme vom Himmel (Kap. 18, 4).

## §. 7.

## Die psychisch-pneumatischen Medien der Apokalyptik. Die apokalyptische Vision.

### a. Das heilige Schauen.

Die Theologie der prophetischen subjektiven Form liegt noch ganz im Dunkel.

Der Orthodoxismus unterscheidet nicht zwischen objektiven Erscheinungen der gemein empirischen Anschauung der fünf Sinne und zwischen den objektiven Erscheinungen, welche die prophetische Anschauung wahrnimmt. Die Theosophie unterscheidet nicht zwischen den Anschauungsformen des heidnisch-mantischen Zustandes, worin der Mensch das unfreie, gezwungene Werkzeug eines räthselhaften, vermeintlich geisterhaften Einflusses wird, mit einem Wort zwischen der pathologisch-somnambulen Form und der ethischen Ekstase des theokratischen Gebietes, worin der Schauende von den Schranken des gemeinen Empirismus befreit ist. Der pantheistische Rationalismus unterscheidet nicht zwischen den heilbringenden Visionen, welche die Quellpunkte des höheren Lebens, ja der Genesung der Menschheit

bilden, und den schwärmerischen Hallucinationen, deren Ziel das Tollhaus ist.

Eine Folge der orthodoxistischen Vermischungen bildet sich darin, daß man die prophetische Vision nur als eine aparte Form unter verschiedenen anderen Formen der Offenbarung ansieht, während die Vision das Medium ist für alle Offenbarungsformen, wie dies auch ausgedrückt ist mit der Entwicklung des hebräischen Schauens, welches nacheinander mit den drei Formen: Der Seher (רֹאֶה), der das Neue Verkündende (נָבִיא), der Schauer (חוֹזֶה) bezeichnet wird.

Die erste Voraussetzung des prophetischen, insbesondere also auch des apokalyptischen Schauens ist die mysteriöse Thatsache, daß der menschlichen Seele eine zweifache Form des Bewußtseins eigen ist, ein Tagesbewußtsein und ein Nachtbewußtsein; welches letztere den Hintergrund des Lebens bildet, in der Regel aber verhüllt und verdeckt bleibt.

Die zweite Voraussetzung ist sodann diese, daß die Entbindung des zweiten Bewußtseins bei den Völkern im Stadium ihrer jugendlichen Ahnungen leichter erfolgte, wie in dem Mittelalter ihrer Entwicklung, während eine neue Entbindung desselben gegen die vollendete Entwicklung hin in Aussicht steht.

Nun ist es bekannt, daß diese zweite Bewußtseinsform, deren allgemeines Dasein in den mannigfachsten Anzeichen sich verräth, bei den Griechen sich entbunden hat in einer pathologischen Form (der Mantik), welche nur bei Sokrates sich mit der ethischen Form berührt (Dämonion) und bei Plato zu einer Art von Theorie geworden ist, während auf der Linie der semitischen Tradition eben die ethische Form des Schauens unter der Wechselwirkung der göttlichen Gnade mit dem ethischen Ringen auserwählter Geister zum eigentlichen Organ der Offenbarung gemacht worden ist.

Wir haben es also in allen Fällen mit einer Polarität zu thun, einem harmonischen Gegensatz von göttlichen Manifestationen und menschlichen Visionen oder Entzückungen, deren Basis die Versetzung aus dem Zustande des gewöhnlichen Bewußtseins ist (die Ekstase). Ohne göttliche Kundgebung durch den Heiligen Geist, welcher sich nicht nur Naturphänomene und Geisterbotschaften, sondern auch die Anlagen des menschlichen Organismus dienstbar macht, keine Vision; ohne Vision keine göttliche Kundgebung. Obschon aber dieser Gegensatz ein harmonischer und unauflöslicher ist, so ist er doch zugleich ein sehr großartiger, daher müssen wir zwischen vorwaltend objektiven Formen der Offenbarung und vorwaltend subjektiven Formen unterscheiden. Die objektivste Form ist jene Mächtigkeit der Manifestation, worin sie sich nicht nur den Propheten im Centrum, sondern auch ihrer profanen Umgebung erschütternd kundgibt (Moses in Egypten; Elias auf dem Karmel; Christus im Tempelraume; Saulus auf dem Wege gen Damaskus). Die subjektivste Form der Offenbarung ist die Inspiration, wie sie gleich einer scheinbar stillstehenden Mitternachtssonne durch das Bewußtsein der Apostel fortgeht. Der vollendete Gegensatz ist das objektive göttlich Neue: das Wunder, und das subjektive göttlich Neue: das prophetische Wort oder der predigende Prophet selbst.

Es beruht auf den psychologischen und historischen Bedingungen der Offenbarung, daß ihre subjektiven Formen zunehmen können bis zu den reichsten Formen und abnehmen können bis zu einem verschwindenden Zeichen. Der Anfang der Offenbarungsvision ist das visionäre Gehör im Traume (Samuel), eine Form, welche von dem naturprophetischen, bedeutsamen Traume (z. B. des jungen Joseph) eingeleitet, aber wohl zu unterscheiden ist. Das Ende der Offenbarungsvision ist eine apostolische Erleuchtung, deren Nachfeier sich noch weit hinaus kundgibt in der Bath-Kol.

Es ergibt sich aus dem Unterschied von Epochen und Perioden der inneren, pneumatischen Weltgeschichte, daß die Wunderformen der Offenbarung in den Zeiten der periodischen Entwicklung latent werden. Aus der Allgemeinheit der menschlichen prophetischen Anlage (mit welcher noch weniger gesagt ist, wie wenn wir sagen würden aus der Allgemeinheit der christologischen Anlage, vgl. Apostg. 17, 28) und aus der Bedeutsamkeit des Menschenlebens, zumal des Christenlebens ergibt sich aber auch die Erwartung, daß außerordentliche und mysteriöse Ereignisse in allen Zeiten vorkommen werden.

Inmitten des Offenbarungskreises aber entfaltet sich das Gehörwunder zum Wunder des Gesichts, und das Gesicht des Sehers, in welchem das Bewußtsein des Unterschieds zwischen der Empirie und dem Schauen noch nicht vorhanden ist, entfaltet sich in geisterhaften geschichtlichen Erlebnissen und Anschauungen, wobei sich immer mehr das Bewußtsein von dem Unterschiede dieses innerlichen Anschauens und der gewöhnlichen Empirie einstellt.

Allein diese Spannung zwischen den prophetischen Anschauungen und den Anschauungen der fünf Sinne bildet doch nur einen Uebergang zwischen dem Anfangspunkt und dem Höhepunkt der Prophetie. Im Leben Abrahams wird die himmlische Manifestation zur höheren Empirie; er wandelt wie ein heiliges Kind auf dem Rande der Geisterwelt; im Leben Christi dagegen ist die Spannung zwischen Schauen und Sehen wieder aufgehoben.

Seine stetige und alltägliche Erfahrung ist für ihn das bewußte Medium eines ununterbrochenen Schauens geworden.

Auf dieser geistigen Himmelshöhe im Erdenthal konnten auch die Apostel noch nicht wandeln. Christus wandelte in einem Glauben, welcher ein Schauen zugleich war; die Apostel aber wandelten im Glauben, nicht im Schauen. Wohl aber war ihr Glaubensleben von Momenten des Schauens begründet und durchbrochen, und den Zwischenraum füllte die Potenz der Inspiration aus, die sich freilich auch beziehungsweise und momentan verdunkeln konnte. Dagegen gab es aber auch Momente im Leben der Apostel, in denen ihnen momentane göttliche Manifestationen in so reicher und mächtiger Gestalt zu Theil wurden, daß sie sich in andauernden aktuellen Inspirationen entfalten konnten. Aus diesen fortströmenden Quellen gingen die heiligen Schriften hervor.

Auf den Höhepunkten der vollen Einigung zwischen der Manifestation und der Inspiration entstand die kanonische Apokalypse. Sie gründete sich auf Visionen, welche auf der Grundlage der durch schwere Zeitverhältnisse begründeten brennenden Sehnsucht nach der Zukunft des Herrn in Gemüthern, die durch ihren ideellen Charakter einen höheren prophetischen Beruf hatten, unter der Wechselwirkung ihres Sehnens mit dem Geiste der Offenbarung sich bildeten. In dem Punkte der Sehnsucht aber, in dem schmerzenreichen Zug der Liebe zur Zukunft des Herrn hin konnten schon die alttestamentlichen Propheten mit den Aposteln wetteifern, und darum mußten auch einzelne von ihnen zu Apokalyptikern werden. Jeder Theil hatte etwas vor dem andern voraus. Die alttestamentlichen Männer hatten noch nicht die Befriedigung in der prinzipiell vollendeten Erlösung gefunden wie die neutestamentlichen, ihr Glaube war vorzugsweise Hoffnung, daher auch ihre Sehnsucht gegenüber dem Anschein drohenden Untergangs menschlich leidenschaftlicher, dunkler glühend, und ihre Apokalyptik farbenreicher, mannigfaltiger, ursprünglicher. Bei den Aposteln dagegen entwickelte sich die neutestamentliche Sehnsucht erst allmählich aus der vollsten Befriedigung im Glauben der prinzipiellen Versöhnung und Weltüberwindung, und nur auf der Grundlage dieses Glaubens, von diesem beschwichtigt. Darum gingen auch manche als Märtyrer hinüber noch im ersten Vollgenuß der prinzipiellen Vollendung, und nur bei wenigen entbanden sich allmählich bestimmtere apokalyptische Schauungen (Petrus, Paulus). Nur einer, der Freund Jesu, Johannes ward der eigentlichste Seher seiner Zukunft. Daher blieben die neutestamentlichen Seher auch hinsichtlich der apokalyptischen Formen vielfach Schüler der alttestamentlichen. Während diese aber den Schmerzensdrang unbefriedigter Sehnsucht voraus hatten, hatten jene die Universalität, die geistige Klarheit und Fülle der apokalyptischen Anschauungen voraus.

### b. Das heilige Schauen in seiner Verbindung mit der heiligen Kunst, oder die apokalyptische Schriftstellung.

Das eigentliche Problem der Apokalyptik liegt in der Frage, wie läßt sich die visionäre Ekstase mit der ruhig bewußten, selbstreflektirenden Schriftstellerei vereinigt denken? Das gewöhnliche Vorurtheil ist gegen diese Vereinigung. Nicht nur die Ekstase, sogar die Begeisterung soll einen konträren Gegensatz bilden gegen die reflexionsmäßige Darstellung und künstlerische Gestaltung. Zur Darstellung des Heiligen soll Unbewußtheit und Naivetät des Gefühlslebens gehören. Diese Meinung hat nur eine gewisse Wahrheit, der Wortkünstelei, der Affektation, der geistlosen Rednerei und Poeterei gegenüber; zum größten Theil aber ist sie selber von dem Wahn befangen, die Poesie und die Prophetie müsse eine mantische Grundform haben. Schon das Beispiel der Poesie, und zwar der wahren originalen und hohen Poesie zeigt uns ein ganz entgegengesetztes Verhalten. Allerdings ist ein Unterschied zwischen der ursprünglichen Konzeption eines Gedichts und der künstlerischen Ausführung desselben. Allein je mächtiger die Konzeption ist, destomehr bringt sie schon eine reiche Ausstattung von Grundformen, Gestaltungen und Wohllaut mit; zudem aber setzt sich die ursprüngliche begeisterte Anschauung auch als bildende Kraft durch den ganzen ruhigen, reflektirenden und künstlerischen Prozeß der Ausbildung fort. Dies gilt ja von der Kunst überhaupt; andernfalls könnte von einer heiligen Kunst nicht die Rede sein. Müssen wir also auch zwischen der prophetischen Ergriffenheit, die bis zum ohnmächtigen Hinfallen des Propheten sich steigern kann, und der nachherigen Predigt des Angeschauten unterscheiden — die Ergriffenheit ist doch schon als ethische Stimmung befruchtet mit dem Worte der Predigt, und in dem Worte der Predigt kommt die forttönende Ergriffenheit zu ihrem vollsten Ausdruck. Im höchsten Maße stellt sich nun diese Thatsache in der Wechselwirkung der mächtigsten Manifestationen mit der ruhigsten bildenden Thätigkeit der Inspiration dar, worin die ursprünglichen göttlichen Stimmen sich zum menschlichen Wort gestalten. Die Inspiration aber ist so sehr mit der höchsten Besonnenheit eins, daß sie sich in alle Formen wahrer Gelehrsamkeit und reiner Kunst einkleiden kann. Dies gilt denn auch im vollsten Maße von den biblischen Apokalypsen; sie sind lebendige Synthe-

sen theokratischer Offenbarung und hebräischer Kunst, und in dreifacher Beziehung bildet unsere Apokalypse den Gipfelpunkt der kanonischen Apokalypsen: erstlich den Gipfelpunkt des eschatologischen Schauens selbst, zweitens den Gipfelpunkt der hebräischen, obschon vom griechischen Geist des Maßes und der Symmetrie schon angewehten heiligen Kunst, und so denn auch drittens den Gipfelpunkt des innigen Vereins beider Momente. Insofern ist sie also selber eine typische Vorausdarstellung des Weltendes, an welchem die Fülle des Heiligen erscheinen soll im vollen Glanz des Schönen — ein abstoßendes und abschreckendes Geheimniß für die Augen der profanen Welt.

## §. 8.

## Grundzüge der apokalyptischen Schriftstellung.

Die Grundzüge der apokalyptischen Schriftstellung sind schon durch den allgemeinen Charakter der heiligen Schriftstellung indizirt.

Nach der inneren Seite dieser Schriftstellung unterscheiden wir das heilige Motiv, den heiligen Zweck und die heilige Eile der Ausführung von dem Motiv zum Zwecke hin; nach der formalen Seite die theokratisch-welthistorische Grundlage, die feierliche, kultisch bewegte und einfach schöne Sprache, und die cyklische Fortbewegung zum Ziele hin in der Verkettung originaler, kreisförmiger Gesammtbilder.

Treten wir mit der Ausführung dieser Züge gleich an die Apokalyptik heran, so bemerken wir hinsichtlich des Motivs durchweg, wie ein welthistorischer Nothstand der Gemeinde Gottes in einem auserwählten betenden Prophetenherzen jenen einzigen Nothstand erzeugt, für welchen sich der Himmel aufthut, um durch die Enthüllung eines herrlichen messianischen Zukunftbildes die Thatsache zu offenbaren, daß der zeitliche Nothstand der Gemeinde auf einem göttlichen Plane beruht, und zu einem Triumphe führen soll, dessen Gewißheit im Himmel schon zum voraus gefeiert wird. Daher beruht in der Apokalypse jede düstre, angstvolle Scene auf Erden auf einer hellen, festlichen Scene im Himmel; die Analogien finden sich aber auch schon in den alttestamentlichen Apokalypsen. M. vgl. Jes. 40. 49. 58; Hesek. 37.

Der Zweck der Apokalypse aber ist hier wie dort ein praktischer im höheren Sinne. Die Gemeinde Gottes zunächst in ihren hervorragenden Gottesknechten (Apok. 1, 1) soll über die Zukunft das nöthige Maß von Licht erhalten in farbigem Scheine, um sich in den dunkelsten Lagen orientiren zu können, und einen Schatz des Trostes zu besitzen, woran sich ihre Sehnsucht, Hoffnung, Geduld und Standhaftigkeit, vor allem ihre Liebe immer neu beleben kann; und in diesem Sinne soll sich ihr die Weißagung immer mehr aufschließen nach ihrem Bedürfniß, während sie sich dem profanen Blick des Weltsinns wie dem heuchlerisch chiliastischen Gelüsten immer strenger verhüllt. Diesen Zweck spricht die Apokalypse des Johannes mehrfach deutlich aus, namentlich in den sieben Sendschreiben und am Schluß; er ist aber der Zweck aller Apokalypsen. M. vgl. Jes. 40, 1; Dan. 12, 10.

Die heilige Eile der Ausführung, ihre schnelle Gravitation zum Endziele hin spricht sich aus in der Kürze des Ausdrucks, der schnellen Folge der Scenen, den immer neuen Gestaltungen des Endes und in dem starken Ausdruck eines Vorgefühls vom Ende, welchem die ganze Zwischenzeit als eine Kürze der Zeit erscheint; weshalb es auch sinnlos ist, diese Worte von der baldigen Erfüllung, z. B. Apok. 1, 1 auf einen chronologischen Rechnungsfehler zu deuten. Daß die Apokalypse das Wort von der Bälde religiös gemeint hat, nicht gemein chronologisch, beweisen die Zeiten, welche eben dieselbe Apokalypse noch einschiebt zwischen den Standpunkt des Sehers und die letzte Entscheidung (vergl. auch 1 Joh. 2, 18 „die letzte Stunde", sowie bei dem Propheten Haggai 2, 6).

Der theokratisch welthistorische Charakter der Offenbarung, nach welchem sie die ganze Breite des Weltkreises, die ganze Länge des Weltlaufs ebenso wie die Tiefe und Höhe desselben umfaßt in einer Weise, wie sich davon in der klassischen Geschichtschreibung kaum eine Ahnung findet, spricht sich denn auch in den bestimmtesten Zügen aus in der biblischen Apokalyptik. In dem Buche Daniel finden wir eine Konstruktion der ganzen Weltgeschichte unter dem vorwaltenden Charakter der vorchristlichen Zeit, die Weltmonarchien stehen im Vordergrunde, bis ihnen das Reich Christi ein Ende macht. In der Apokalypse des Johannes tritt uns die ganze Weltgeschichte entgegen in neutestamentlichem Lichte, das Reich Gottes steht im Vordergrunde, um mit der immer drohender hervortretenden Weltmacht die letzten Entscheidungskämpfe zu bestehen. Doch greift auch hier das Gesicht der sieben Siegel Kap. 6 wie das Bild des Weibes mit der Sonne bekleidet Kap. 12, wie so mancher andere Zug in die ganze alte Zeit zurück. Wie aber die biblischen Bücher sich in harmonischer Folge vielfach miteinander verketten, so daß das folgende Buch nicht nur auf dem Bewußtsein des vorigen, sondern auch auf der Basis des vorigen beruht, so schließen sich auch die Apokalypsen an alle vorhergehenden biblischen Bücher an, und wie sich im Propheten Daniel das ganze Alte Testament reflektirt, so in der Apokalypse des Johannes mit dem Alten auch das Neue. Ja dieser

einzige Abschluß der ganzen Heiligen Schrift ist auch der Abschluß ihrer Mysterien, in welchem sich sogar ihr erstes Buch, die Genesis, aufs klarste abspiegelt, also die Genesis der ersten Welt in der Genesis der zweiten Welt. Dies gilt aber insbesondere von ihrem Anschluß an die alttestamentlichen Apokalypsen, nicht nur nach ihrem Inhalt, sondern auch nach ihrer Bildersprache und Kunst. Die ganze Gelehrsamkeit des Alten Testaments sowie die ganze Eschatologie der Evangelien und aller neutestamentlichen Bücher hat sich hier in einer vollkommen originalen Gestaltung reproduzirt; vor allem die Elemente der Eschatologie eines Jesaias, Jeremias, Hesekiel, Daniel, und namentlich auch die des Sacharja, nicht minder die mannigfachsten Züge aus anderen Propheten.

Die feierliche, kultisch bewegte, einfach schöne und doch geisterhaft erhabene Sprache der Schrift ist allen ihren Apokalypsen in besonderem Maße eigen, von der Apokalypse des Jesaias an durch die Eschatologien eines Jeremias, eines Ezechiel und Daniel hindurch bis zum Stil der johanneischen Offenbarung. Hier aber ist zu dem hebräischen und hebraisirenden Ausdruck des Propheten, der im Geiste redet (ἐν πνεύματι), nicht in der Sprache apostolischer, didaktischer Vermittelung (ἐν τῷ νοΐ) ein christlich griechisches Element der Hymne, der lyrischen Ergüsse sowie der gemessensten Beherrschung des Stoffs durch die Form hinzugekommen. Die allgemeine Bewunderung der Diktion eines Habakuk, des mysteriösen Helldunkels eines Sacharja ist eine bekannte Sache; doch sind auch Obadja, Nahum und Zephanja darauf anzusehen, daß sie eine eigenthümlich apokalyptische Sprache reden.

Ganz besonders wichtig auch für die rechte Stellung der Exegese ist die cyklische Fortbewegung der Apokalypsen vom Standpunkte des Sehers zum letzten Endziel hin. Die ganz kleinen apokalyptischen Schriften kann man auf eine solche Gliederung nicht ansprechen, obschon auch in ihnen eine sachliche Gliederung in abgerundeten Einzelreden bemerkbar ist. (M. vgl. das Bibelwerk, 19. Abtheilung, von Kleinert über Obadja, Nahum, Habakuk, Zephanja.) Fassen wir die größeren Apokalypsen ins Auge, so ist die cyklische Konstruktion der einheitlichen Eschatologie Jes. 40—66 in drei Stadien sowohl durch den eigenthümlichen Charakter derselben (I. Die Wiederbringung Israels als des Knechtes Gottes mit Einschluß des Messias 40—48. II. Der Messias als der Knecht Gottes, der leidende Erlöser Israels, 49—57. III. Der Messias als der siegreiche Knecht Gottes und die Vollendung des Gottesreichs, 58—66), als auch durch die bedeutungsvollen Schlußformeln markirt. „Die Gottlosen, spricht der Herr, haben keinen Frieden", heißt es Kap. 48, 22. Stärker heißt es dann Kap. 57, 20: „Aber die Gottlosen sind wie das ungestüme Meer, das nicht stille sein kann, und dessen Wellen Koth und Schlamm auswerfen. Aber die Gottlosen, spricht mein Gott, haben keinen Frieden." Am stärksten endlich spricht der Schluß Kap. 66, 24: „Und sie werden hinausgehen und schauen die Leichname der Leute, die von mir abtrünnig geworden; denn ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer wird nicht verlöschen, und werden allem Fleisch ein Greuel sein." Offenbar zeigt sich in dieser Steigerung eine immer stärkere Entwicklung des Endgerichts, welche hinüberweist auf den Feuerpfuhl der Apokalypse, Kap. 19, 20; 20, 10. 14. 15 (vgl. Matth. 25, 41).

Daß die in einer Folge von Gerichtsbildern sich entfaltende Eschatologie des Jeremias von Kap. 46[1]) bis 51, 64 eine cyklische Komposition bildet, beweist die einheitliche Schnur der Gerichtsbilder sowie ihr Abschluß in dem Gericht über Babel, wie es ebenfalls hinüberweist auf den Fall des antitypischen Babel, Apok. 18.

In der Eschatologie des Hesekiel setzen sich drei Cyklen bestimmt gegeneinander ab. I. Die Vision der Auferstehung Israels, der Union zwischen Israel und Juda und das ewige Königreich des Messias als Offenbarung für die Heiden, Kap. 37. II. Das Gericht über den nordöstlichen Antichrist, den Gog im Lande Magog, den Fürsten in Ros, Mesech und Thubal, Kap. 38 u. 39. III. Der neue mystische Tempel auf hohem Berge im Lande Israel, der Thronsitz des menschgewordenen Jehova (Kap. 43, 6. 7), von welchem ein Strom ausgeht zur Verjüngung der Welt, geschmückt auf beiden Seiten mit Lebensbäumen, Kap. 40—48. Die Vision des Hesekiel von der Auferstehung Israels weiset hinüber auf die erste Auferstehung der Apokalypse, Kap. 20. Seine Vision des Gerichts über den Gog auf das apokalyptische Endgericht über die letzte Gestalt des Antichristenthums unter dem gleichen Namen, Kap. 20. Der neue Tempel auf hohem Berge mit seinem Lebensstrome und seinen Lebensbäumen findet seine letzte Erfüllung in der Stadt Gottes mit ihren paradiesischen Lebensbäumen, Apok. 21. 22.

Hinsichtlich des Propheten Daniel wurde schon in der Abtheilung Genesis (Einleitung) bemerkt, daß wir die Stücke Kap. 10 bis Kap. 11, 44 und Kap. 12, 5—13 für eine Einschaltung halten. Fassen wir nun die Komposition des Buches ins Auge, wie sie sich, abgesehen von dieser Einschaltung, klar herausstellt, so theilt sich das Werk in zwei Hälften, die

[1]) Beziehungsweise 45, wie im Bibelwerk »Genesis« angegeben.

aber beiderseits aus cyklischen Bildern komponirt sind. In dem ersten Theile (Kap. 1—6) tritt Daniel als Ausleger auswärtiger Orakel innerhalb des Heidenthums selbst auf; in dem zweiten ist er nicht mehr Exeget der dunklen, traumartigen, geisterhaften göttlichen Stimmen und Schriftzüge innerhalb des Heidenthums, sondern Prophet der helleren Offenbarungen Jehova's für sein Volk. Im ersten Theile entfalten sich die Gerichte Gottes über die Formationen des heidnischen Uebermuths unter wunderbaren Bewahrungen und Verherrlichungen der Frommen Israels, im zweiten Theile werden die Leiden des Reiches Gottes unter dem schließlichen und dem typischen Antichristenthum sowie der Triumph desselben gezeichnet. Auf die Einleitung Kap. 1, welches die Fortdauer eines heiligen Israel inmitten der heidnischen Versuchungen als Grundlage der Prophetie und der Zukunft des Reiches Gottes schildert, folgen die Orakel des ersten Theils: a. der Traum Nebukadnezars von dem Monarchienbild und die Bewährung seines messianischen Schlusses in der Erhaltung der drei Männer im Feuerofen durch den vierten Mann unter ihnen, den Sohn der Götter, Kap. II. III, 30. b. Der Traum von dem himmelhohen Baume, und seine Erfüllung in der Demüthigung des Nebukadnezar sowie dessen Bekehrung, III, 31—IV, 34. c. Das Orakel im Saale des Belsazar und das Gericht über den neuen Uebermuth, Belsazars Untergang, Daniels neue Erhebung, scheinbarer Sturz und seine wunderbare Erhaltung in der Löwengrube, Kap. V und VI. Der zweite Theil greift in die Zeit des ersten Theils zurück. Daniels eigne Gesichte beginnen mit dem Traumgesicht von den vier Thieren als den Gestalten der vier Weltmonarchien Kap. VII; offenbar das israelitische Seitenstück zu dem Traume des Nebukadnezar Kap. II. — Das zweite Gesicht Daniels ist über die Traumform hinausgerückt; es ist offenbar die Gestalt des vorläufigen typischen Antichristenthums des Antiochus Epiphanes K. VIII, durchaus nicht mit dem Kap. 7, 7. 8 gezeichneten schließlichen Antichristenthum zu verwechseln; ein ziemlich deutliches Gegenstück aber zu dem Sturz des himmelhohen Baumes, Kap. IV. Das dritte Gesicht des Daniel ist sogar durch ein inbrünstiges Gebet des Propheten für den Berg Zion vermittelt, das heißt also eine sehr entwickelte Form; es bezieht sich auf die Bedeutung der von Jeremias bestimmten 70 Wochen, nach denen Jerusalem — in durchaus messianisch-eschatologischem Sinne — wiederhergestellt werden soll. Wir lesen den Schluß der Vision in dem folgenden Zusammenhang: „Und bis zur Spitze kommen die Greuel, die Verwüstenden und bis daß Vertilgung und zwar fest beschlossene sich ergießt über den Verwüster (s. den Matth., S. 350). Er aber wird seine Palastgezelte aufschlagen zwischen dem Meere und dem Berge der heiligen Zierde, aber seinem Ende entgegengehen ohne Errettung. Doch zur selbigen Zeit wird Michael, der große Oberste, der für die Söhne deines Volkes stehet, sich erheben — wohl wird es eine Zeit der Drangsal sein, dergleichen nicht gewesen bis zu selbiger Zeit, aber zu derselben Zeit wird dein Volk errettet werden, alle die aufgeschrieben sind im Buche des Lebens — und viele von den im Erdenstaub Schlafenden werden erwachen u. s. w." (Kap. 9, 27; 11, 45; 12, 1 ff.). In dieser geschlossenen Gestalt bildet das Gesicht ein Gegenstück zu der geisterhaften Wandschrift im Saale des Belsazar. Mit der greuelhaften Entweihung der heiligen Tempelgefäße korrespondirt hier der Greuel der Verwüstung, welcher bis zur Spitze (doppelsinnig), zur Zinne des Tempels kommt; mit dem plötzlichen Sturz des Belsazar korrespondirt die Vertilgung, welche plötzlich über den Verwüster kommt. Zugleich weiset aber das Buch Daniel mit vielen Zügen in die Apokalypse hinüber. Der typische Antichrist Kap. 8, welcher schon in Kap. 7 in den allgemeinsten Umrissen seines Antitypus erschienen ist, weiset hinüber auf den vollendeten Antitypus in der Apokalypse. Die 70 — symbolisch, nicht chronologisch zu deutenden Wochen theilen sich also (s. oben Zahlensymbolik): 1) 62 Wochen der kümmerlichen Wiederherstellung Jerusalems mit Straßen und Graben, aber im Druck der Zeiten, die Zeit bis zur Erscheinung und Tödtung des Messias hin. Am Ende dieser Wochen *wird der Gesalbte, der noch nicht Fürst ist*, weggerafft. 2) Eine Woche. *Die Erscheinung des Fürsten, der kein Gesalbter ist.* Die Erneuerung des Bundes in dieser Woche für viele, sowie gegenüber das Aufhören des Opfers in dieser Woche. Untergang des jüdischen Staats und Kultus. 3) 7 Wochen bis auf *den Gesalbten, welcher zugleich Fürst ist.* Dies ist die dunkle Skizze der Zeit von der Zerstörung Jerusalems bis zur Parusie Christi, in welcher nur zwei Züge bestimmt hervortreten: der erneute Bund der vielen auf der einen Seite, die gegenübertretende andauernde Verwüstung (die verkleinerten Tage der Nothzeit, s. Bibelwerk, Matth. 24) auf der andern.

Der symbolischen Zeitrechnung des Daniel entspricht die symbolische Zeitrechnung der Apokalypse (Kap. 11. 12); der kümmerlichen Zeit der Theokratie in den 62 Wochen entspricht das Weib in den Kindesnöthen, bedroht vom Satan (Kap. 12); der Tödtung des Messias entspricht seine Entrückung in den Himmel. Dem Fürsten, der ein Verwüster ist, entspricht die ganze Entwicklung des neutestamentlichen Antichristenthums. Unverkennbar aber fällt

die Erscheinung des gesalbten Fürsten mit der Parusie Christi zusammen. Bei Daniel aber tritt der gesalbte Fürst offenbar in der Gestalt des Michael hervor. Ein dem Gegensatz der Zeiten entsprechender Gegensatz ist es endlich, wenn dem Daniel am Schluß befohlen wird, seine Schrift zu versiegeln (Kap. 12, 4), während Johannes gerade den entgegengesetzten Befehl erhält (Apok. 22, 10).

Ueber die einheitliche Komposition der unter dem Namen Sacharja stehenden Prophetien haben wir uns bereits in der Einleitung zur Genesis (XXXVII) ausgesprochen. Nicht nur der ganze, auf einem Mißverständniß beruhende Anfang der Auflösung dieser Schrift in zwei Theile, nicht nur die Verkennung der offenbaren Züge eines spätern israelitischen Zeitalters in dem zweiten Theile, sondern auch ganz insbesondere die Beschränkung der Prophetien auf die Zeitverhältnisse des Propheten ohne genügende Würdigung der Thatsache, daß er durchweg seine Zeitverhältnisse zu Symbolen und Typen gemacht hat, sind die Veranlassung geworden, daß die Zertheilung der Schrift immer mehr zu einem stehenden Vorurtheil geworden ist. So halten wir also immer noch zum Trotz einer zwar durchaus berechtigten, aber noch sehr jugendlichen Kritik an der Annahme fest, daß das ganze Buch eine einheitliche Apokalypse bilde, deren erster Theil die Zukunft des messianischen Reiches, der zweite die Zukunft des Messias selbst in cyklisch fortschreitenden Typen schildert. Das erste Stück (I, 1—6) sehen wir nicht mit Köhler als die erste Abtheilung des ersten Theils an, sondern als Einleitung. Das erste Gesicht (I, 7—17) verheißt dann die Wiederherstellung der israelitischen Theokratie. Es schließt sich mit dem zweiten (V. 18—21, hebr. Text II, 1 bis 4), welches die Vernichtung der vier feindlichen Mächte, welche Israel zerstreut haben[1]), verkündigt, zu dem ersten cyklischen Gesammtbilde zusammen. Das dritte Gesicht (Kap. II, 1—13, hebr. Text II, 5—17) schildert die unermeßliche Fülle und stolze Sicherheit der Bewohnerschaft des neuen Jerusalems; daher muß sich mit ihm das vierte Gesicht, die Entsündigung des Priesterthums bis zu dem Punkte hin, daß der Zemach kommt (Kap. III, 1 bis 10), zu dem zweiten cyklischen Zukunftsbilde verbinden. Das fünfte Gesicht stellt in den beiden Oelsöhnen die Verzweigung der Theokratie in das Fürstenthum und Priesterthum dar, wie es vom Geist erfüllt den einheitlichen Leuchter Israels, das Licht der Welt mit dem Oel des Geistes nähren soll, nicht aber Versuche machen soll mit dem Wege der Gewalt. Israel soll gegen die Heidenwelt nicht Gewalt brauchen, dagegen nach innen eine strenge Disziplin üben, demgemäß schließt sich das sechste Gesicht (Kap. V, 1—4) mit dem fünften (Kap. IV) einheitlich zusammen, um das dritte Gesammtbild auch wieder nach seinen zwei Seiten darzustellen. Die nächste Folge ist, daß nach dem siebenten Gesicht (Kap. V, 5—11) das theokratische Gebiet gereinigt wird von aller Ungerechtigkeit, womit sich freilich ein drohender Gegensatz nach außen bildet, indem die Ungerechtigkeit niedergesetzt wird im Lande Sinear. Daher stellt sich im achten oder letzten Gesichte (Kap. VI, 1—8) das Gericht Gottes über die Heidenwelt dar, wie es ausgeht nach allen Himmelsgegenden; es ergänzt sich mit dem siebenten Gesicht zum vierten cyklischen Gesammtbilde.

Der Schluß des ersten Theils von Kap. VI bis VIII, 23 bildet dann unverkennbar den Uebergang zum zweiten Theil, zu einer cyklischen Folge von typischen Vorausdarstellungen des Messias.

Zuvörderst nämlich wird der Hohepriester Josua durch eine feierliche Krönung zum Typus des kommenden Messias gemacht, welcher Priester und König zugleich sein soll (Kap. VI). Weiterhin wird der Prophet selber mehrfach zum momentanen und außerordentlichen Typus des Messias (Kap. VI, 15 ff.). Daher entscheidet er zunächst die Anfrage der Israeliten an die Priester, ob die außerordentlichen Bußfasten des Exils noch weiterhin fortdauern sollten, sowohl für die Priester als das Volk, dahin: fortan sei keine Satzung der Fasten mehr, sie sollten die sittlichen Gebote der Wahrheit, Güte, Barmherzigkeit wahrnehmen, welche sie zu ihrem Verderben früher mißachtet; jetzt aber solle das Gericht sich wenden, und nach der Wiederbringung Israels sollen die Fasttage zu fröhlichen Festtagen werden; ja das Heil Israels werde sich über alle Völker verbreiten, Kap. VII u. VIII.

In diesem Uebergang ist uns das einheitliche Bild der Zeit des Messias gegeben. Es ist das Programm des zweiten Theiles von Kap. IX. bis zum Schluß. Hier entrollt sich die Zukunft des Messias in typischen Akten nach ihren einzelnen Momenten.

Erster Typus. Die Ankunft und der Auftritt des Messias in demüthiger, armer Erscheinung (Kap. 9; vergl. Matth. 21, 5; Joh. 12, 15). Hier wird die arme Gegenwart und nächste Zukunft des Propheten (Israels Wiederbringung im Gegensatz zu den Gerichten über die nächsten nördlichen Völker, die aber auch zu ihrer Bekehrung dienen sollen) zur Basis einer Prophetie von der Zukunft des Messias, deren Perspektive schon offenbar eschatologisch ist (V. 13. 14 ff.). Dieses Bild korrespondirt mit der ersten Vision Kap. I, 7—17.

[1]) Daß damit die vier Weltmonarchien gemeint seien, ist mir jetzt zweifelhaft, da der Prophet das Werk der Hörner auf die Vergangenheit beschränkt.

Zweiter Typus. Die Zurückführung des Volkes aus der Heidenwelt von Seiten Jehova's durch das Meer der Noth oder der Angst mag der dunkelste messianische Typus dieser Reihenfolge sein, als messianisch wird er dennoch aufrecht gehalten durch die helleren Typen Kap. 9 u. 11. Der Ausgangspunkt ist die Hoffnung auf eine universelle Wiederbringung Israels, verbunden mit einem universellen Gericht über die Heiden; demnach korrespondirt dieser Typus mit dem zweiten Gesicht, dem Gesicht von der Vernichtung der Hörner (Kap. 10. Wir zählen den 1. u. 2. Vers mit zu diesem Abschnitt, wie Neumann und Kliefoth).

Dritter Typus. Der Messias, typisch vertreten durch den Propheten, abgeschätzt in seinem Werth zu 30 Silberlingen, d. h. dem spottwohlfeilen Sklavenpreis (Matth. 26, 15; 2 Mos. 21, 32). Der historische Ausgangspunkt sind die bevorstehenden Gerichte über die Hirten in Israel (nicht die heidnischen Völkerhirten, von denen im vorigen Abschnitt die Rede war), die das Land überragten wie die Cedern des Libanon und die Eichen Basans. Hiermit korrespondirt das 3. u. 4. Gesicht, namentlich die unreinen Kleider Josuas (Kap. II und III). — Hauptgedanke ist, daß der Prophet, das Prophetenthum an die Stelle der untreuen Hirten treten soll, nachdem Jehova die drei Hirten[1]) in einem Monat vertilgte, um mit seinem Doppelstabe (die die Heidenwelt umfassende Huld, das Juda und Israel verbindende theokratische Band) die Heerde zu weiden, die Schlachtschafe mit um der elenden Schafe willen, und daß er nach seiner Verwerfung doch dasselbe Amt wieder übernehmen soll (V. 15), weil ein Ersatz und Gegensatz gegen die noch folgenden nichtswürdigen Hirten da sein muß.

Vierter Typus. Die Wehklage aller Geschlechter Israels über das Todesleid, welches sie der Erscheinung des Jehova, dem Messias angethan haben, eine Folge des Sieges, welchen Jehova der idealen Theokratie über alle Heiden verliehen hat (Kap. 12, insbesondere V. 10—14). Schon die Voraussetzung dieser Prophetie ist durchaus eschatologisch; es ist die Erwartung der vollendeten Erfüllung der Bestimmung von Jerusalem und Juda, von einem Sieg über alle Heidenvölker, welcher durch die Heiligung Israels bedingt ist, darum in allen Zügen durchaus symbolisch. Hiermit korrespondirt das 5. u. 6. Gesicht von dem Siege Serubabels durch den Geist Gottes und von der Heiligung Israels Kap. 4 und 5, 1—4.

Fünfter Typus. Die Entwicklung der Periode des Geistes Gottes, vorbereitet durch ein allgemeines Mißtrauen gegen die Propheten, die prophetische Form, die psychische Begeisterung und die prophetischen Ornate von wegen der vielen falschen Propheten, vollends herbeigeführt durch das aus jenem Mißtrauen hervorgehende Gericht über den letzten, höchsten Propheten und die Zerstreuung der Seinen (Kap. 13, besonders V. 7; vergl. Matth. 26, 31). Die beiden Charakterzüge dieser Periode sind erstlich der offne Born wider die Sünde in Jerusalem, also das allen zugängliche vollendete Heil, zweitens die Vernichtung alles Götzendienstes, auch des subtilsten, selbst der abgestorbenen Prophetenform und die Austreibung der unreinen Geister aus dem Lande. Dies erinnert an das 7. Gesicht (Kap. 5, 5—11), die Ausscheidung des unreinen Geistes im Bilde eines Weibes aus dem heiligen Lande durch geflügelte Weiber, deren Flügel vom Winde, d. h. vom Geiste beseelt sind.

Sechster Typus. Das Antichristenthum in seinem temporären Siege und die Erscheinung des Herrn zum Gericht. Die neue Welt. Die Region des Gerichts, auf der einen Seite als Region absoluter Selbstverwirrung und Selbstvernichtung und Verdorrung und gegenüber absoluter Gottgeweihtheit alles Lebens (Kap. 14, besonders V. 3—7). In diesem Typus spiegelt sich das achte Gesicht als Bild des Endgerichts, namentlich in seiner Zusammenfassung mit der Krönung des Josua, Kap. 6.

Das Buch Sacharja weiset mit seinen Symbolen, insbesondere seinen Rossen, seinen Farben, seinen Hörnern, seiner Meßschnur, seinem Stein mit sieben Augen, seinen Oelsöhnen, seiner Buchrolle, seinen Weibergestalten, seinem Sinear, seinen Kronen, seinen Meereswellen und Flüssen, seinen Gerichts- und Rettungsbildern, seiner Erscheinung Christi und seinem herrlichen Ideal der neuen Welt (Kap. 14, 21) mannigfach in die Apokalypse hinüber. Ganz besonders aber auch mit seinen cyklischen Gesammtbildern in ihrem Fortrücken zur letzten eschatologischen Gestalt.

Schon diese allgemeine Erscheinung der cyklischen Methode der alttestamentlichen Apokalyptik entscheidet gegen die Haltbarkeit aller Auslegungen unsrer Apokalypse, welche dieselbe nach weltlicher Geschichtschreibung in chronologisch aufeinander folgend Perioden zerlegen wollen.

Das Gesetz der cyklischen Methode aber beruht erstlich in der Eigenthümlichkeit der ganzen heiligen Schriftstellung, welche durchweg Erbauung bezweckt, nicht historisches Wissen, zweitens in der Eigen-

[1]) Nach dem Zusammenhang können hier nur israelitische Hirten gemeint sein, und zwar solche, die in Einem (symbolischen) Monat vertilgt wurden. Bezeichnet der Monat einen kleinen periodischen Wechsel, etwa die babylonische Gefangenschaft, so könnten die drei falschen Propheten gemeint sein, denen Jeremias das Gericht verkündigt (Kap. 29, 22. 32): Ahab, Zedekia, Semaja. Ob aber nicht die drei alttestamentlichen Aemter gemeint sind, an deren Stelle der Messias selbst tritt?

thümlichkeit der Prophetie, welche auf große Hauptmomente gerichtet ist, nicht auf Partikularitäten, drittens auf der Eigenthümlichkeit der Vision, welche die Folge der Zeiten immer in Gesammtbildern schaut, die eine lebendige, genetische Verkettung bilden.

## §. 9.

### Die hebräische Kunst im Verhältniß zu der hellenischen. Die Größe des Gegensatzes. Das Verhängnißvolle der Verkennung desselben.

Wenn einmal die Wissenschaft zum vollen Verständniß des welthistorischen großen Gegensatzes zwischen Judenthum und Hellenenthum, zwischen der theokratischen und der humanistischen Richtung gekommen ist, dann und erst dann kann die Exegese, die Kritik, die Theologie überhaupt in ein neues Stadium treten.

Bis dahin wird die heilige Geschichte und Literatur von hellenistischen Gesichtspunkten aus vielfach mißdeutet und mannigfach sogar mißhandelt.

So hat man lange Zeit die biblische Sprache mißachtet, indem man namentlich das neutestamentliche Griechisch als ein barbarisches Idiom betrachtete und den großen Gegensatz zwischen den Vermittelungsweisen und der Weltlichkeit der griechischen Sprache und der Unmittelbarkeit und Geistlichkeit der auch dem Neuen Testamente zu Grunde liegenden Ausdrucksweise nicht beachtete. Auch daraus ist eine Menge von kritischen Mißgeburten hervorgegangen, daß man nicht unterschied zwischen der Verschmelzung der griechischen und der hebräischen Sprache in der alexandrinisch-traditionellen griechischen Schriftsprache und dem großartigen Sprachbildungsprozeß auf dem Grund und Boden des neutestamentlichen Geisteslebens, wie derselbe schöpferisch immer neue verbale, adjektivische und substantivische Wortformen erzeugte.

Man hat ferner bis heute die biblische Geschichtschreibung wie die ihr zu Grunde liegende heilige Geschichte selbst nach Vorstellungen, welche dem klassischen Alterthum entnommen waren, gemustert. Die Orthodoxie wetteiferte mit der Neologie in der Betonung der reinen Buchstäblichkeit; ja die letztere hatte die erstere zur Vorgängerin, wenn sie gegenwärtig behauptet, die Bibel lehre allerdings ein Schöpfungswerk in sechs astronomischen Tagen u. s. w., einfach um sie herabzusetzen, während die Nachzügler der älteren Orthodoxie die gleichen Auffassungen zur Verherrlichung der Bibel aufstellen.

So geschieht es, daß die einen von ganz buchstäblichen historischen Berichten reden, die anderen von Mythen; daß die einen den Charakter des griechischen Pragmatismus, die von den Mittelursachen und nächsten Menschenzwecken ausgehende Auffassung auch dem biblischen Geschichtsstil andichten, während die anderen auch die auf die göttliche Urkausalität zurückgehende und auf die letzten Endzwecke hinzielende Geschichtschreibung nach den Vorstellungen des gemeinen Pragmatismus behandeln, d. h. die Mittelursachen ausfallen lassen. Die wahre biblische Geschichtschreibung aber geht als die historisch symbolische, welche alle individuellen thatsächlichen Momente im Lichte ideeller und universeller Bedeutsamkeit darstellt, wie ein lebendiger Geist zwischen zwei schlafenden Wachtposten hindurch.

Die der heiligen Geschichte zu Grunde liegenden Thatsachen werden daher auch von den einen als eine lange Linie von wunderhaften, d. h. schlechthin äußerlichen göttlichen Thatsachen behandelt, von den andern als eine Reihe von blos geistigen und zwar vielfach krankhaft geistigen Vorstellungen. Es begegnet den einen, daß sie die subjektiven Visionen wohl als ganz unreelle Offenbarungsmomente betrachten, den andern aber, daß sie auch objektive visionäre Anschauungen wahrhaft göttlicher Manifestationen und himmlischer Erscheinungen mit den gottverlassenen Hallucinationen schwärmender Phantasten identifiziren. Die heilige Geschichte aber ist durchweg ein gottmenschliches Mysterium, ein Gewebe von himmlischen und irdischen Momenten, eine Linie von Einigungspunkten des Himmels und der Erde, der gewissesten Gottesthaten und göttlichen Thatsachen und des innersten Gemüthslebens in seiner von der Welt abgekehrten äonischen Anschauung, und nichts Absurderes ist in der neuesten Zeit ausgesprochen worden als die Forderung, ein wirklich auferstandener Christus hätte sich auf den Straßen Jerusalems zeigen, oder gar vor einer akademischen Kommission zur Prüfung einstellen müssen.

Fassen wir beides zusammen, Thatsache und Darstellung, so hat sich ein Höhepunkt kritischer Misere in der Verkehrung begeisterter Originalschriften in Konglomerate der äußerlichsten Buchmacherei gebildet. Und wenn es sonst als Grundsatz gilt, daß das erste Menschenbedürfniß die Sprache geweckt hat, das höhere Geistesbedürfniß die Schriftstellerei, so läge es doch nahe, anzunehmen, daß die hohen prophetischen und evangelischen Thatsachen sich sofort in schriftlichen Memorabilien fixirt haben müssen. Wenn aber die ältere Inspirationslehre dergleichen Vermittlungen mißachtete, um gerade die Wunderbarkeit der Inspiration zu erhöhen, so ist der neuere Kritizismus auch darin ihr Erbe. Es liegt in seinem Interesse, die Meinung zu erzeugen, als hinke eine geistlose und superstitiöse Schriftstellerei den höchsten Thatsachen erst ganz von weitem nach.

So hat man denn auch die gräzisirende Vorstel-

lung auf die mißverständliche Behandlung der Propheten und des prophetischen Stils abgezogen. Es ist z. B. eine spezifisch griechische Ansicht, wenn man sagt, das Leidensbild Jesaias 53 stelle das Ideal des jüdischen Volkes oder auch des Prophetenthums dar. Der Grieche allerdings weiß von solchen Idealen, die über der Schule schweben bleiben, bis sie über den Schulmeistern verduften, der Hebräer dagegen sieht seine Ideale alle in der Gestalt feuriger Visionen auf dem Wege des Werdens; sein leidender Gottesknecht kann also nur der Messias in historischer Wirklichkeit selbst sein.

Was endlich die Poesie betrifft, so ist es bekannt, wie sehr man den eigenthümlichen Charakter der biblischen Poesie entwerthet hat, indem man dieselbe nach griechischen Mustern beurtheilen wollte, indem man das griechische Bild, das griechische oder gar das germanische Metrum, endlich auch die klassischen Dichtungsformen überall wieder suchte, statt sich genügen zu lassen an verwandten Analogien und Typen.

Man verkannte den großen Gegensatz zwischen dem ästhetischen Interesse des Schönen und dem ethischen Interesse des Heiligen. So zunächst in Beziehung auf das poetische Bild. Der Grieche malt sein Bild aus und huldigt seiner Schönheit, der Hebräer bedient sich der Bilder mit dem alleinigen Zweck, den Gedanken oder die geistige Anschauung und Empfindung zu versinnlichen. Daher der große Wechsel wie der große Umfang und kühne Gebrauch seiner Bilder. Zu vergleichen besonders Ps. 18 und 22.

Was nun die Apokalyptik anlangt, so bildet sie den vollendeten Einheitspunkt der hebräischen Prophetie und Poesie, den Höhepunkt der durchaus eigenthümlichen hebräischen Kunst, wenn gleich dieser dominirende Typus hebräischer Kunst seine neutestamentlich universalistische Verklärung beweist in einer Fülle von Momenten, welche an die griechischen Geistesformen erinnern. Wie aber die Bibel mit der ersten Genesis mit der kunstlosesten Form hebräischer Geschichtschreibung beginnt, so schließt sie mit der kunstvollen Form hebräischer Gesichtschreibung, hebräischer Apokalyptik in der zweiten Genesis, am Schluß in der Apokalypse. Kein Wunder daher, daß die Apokalypse ein versiegeltes Buch bleiben muß für alle, die sie mit den Brillen gräzisirender Vorstellungen lesen; wie sie andererseits ein beirrendes Meteor wird für alle, die sie mit chiliastischer Lüsternheit oder mit orthodoxistischer Allegoristik als eine auf absoluter Inspiration beruhende Geschichtsmalerei in allegorischen Figuren und Farben lesen wollen.

Als die spezifischen Charakterzüge der hebräischen Kunst aber sind wohl diese drei Momente zu nennen: die historische Dynamik, die ideelle Symbolik, die ethisch-pastorale Praktik.

---

## II. Spezielle Einleitung.

### §. 1.

**Die Apokalypse des Johannes als Krone aller Apokalypsen, als der würdige Abschluß der Heiligen Schrift; als die zweite Genesis, die Genesis der neuen Welt des erschienenen Gottesreichs, der Welt des vollendeten Geisteslebens in der Gottesstadt, vermittelt durch die Zukunft Christi.**

Die kanonische Apokalyptik hat in der johanneischen Apokalyptik ihren letzten und höchsten Ausdruck gefunden, sowohl in materieller als in formeller Beziehung.

In materieller Beziehung ist vor allem die Klarheit der Entwicklungsgesetze wahrzunehmen, nach denen der christologisch bestimmte Weltlauf sich seinem Ziele entgegenbewegt. Zunächst die Klarheit der dynamischen Beziehungen. In der Mitte der synchronistischen Kreise steht die Kirche, dargestellt in den sieben Kirchen, überwaltet von Christus dem Erlöser in seinem Wandeln durch die Gemeinden mit dem Schwert seines Wortes. Um die Kirche herum bewegt sich zur Förderung ihres Lebens und Zwecks, die gesammte Gottesschickung der eschatologisch bestimmten Weltgeschichte, dargestellt in den sieben Siegeln, wie sie bei ihrem Aufschluß beherrscht erscheint von dem Reiter auf dem weißen Roß, von Christus als dem Siegesfürsten, dessen Zwecke die düstern Reiter in seinem Gefolge, wie seine Knappen, Krieg und Theurung und das ganze Todtenreich dienen müssen; und dessen alles überwaltende Dynamis sich nicht minder in dem historischen Martyrium und den Erschütterungen des Weltabends manifestirt. Aus dem Konkursus der Kirche und den Leiden der Weltgeschichte entwickeln sich dann die sieben Bußposaunen, welche eben darum auch nicht als vorwaltend physische Ereignisse zu betrachten sind. Das Gegenbild der sieben

Bußposaunen sind die sieben Donner, im Verlauf der sechsten Posaune oder vielmehr in der Einleitung zur siebenten angedeutet; die mysteriösteste Seite der Reichsgeschichte, welche eben darum verhüllt bleibt, obwohl sie im ganzen wohl im Geiste des Donnerssohnes aufzufassen ist. Die Bußpredigten aber in ihrer Gesammtheit, wie sie einerseits die sieben Donner (die Reformationen — wollen wir einstweilen sagen) erwecken, bringen andrerseits in der Region der Unbußfertigkeit das siebenköpfige Thier aus dem Abgrund zur vollen Offenbarung, die antichristlichen Mächte. Damit wird dann aber auch die Entfesselung der letzten sieben Zornesschalen oder Verstockungs- und Vertilgungsgerichte herbeigeführt, deren letztes sich zur eigentlichen Schlußkatastrophe entfaltet. Mit dem Endgericht tritt Christus als Siegesfürst in seiner vollen Erscheinung hervor, um in dem vereinigten Glanz der sieben Geister den großen Gerichtstag zu eröffnen, der als der große Sonnabend von tausend Jahren mit dem Gericht über das kultivirte Antichristenthum beginnt und mit dem Gericht über das letzte Pöbel-Antichristenthum schließt, um also den ewigen Sonntag zu vermitteln. Offenbar sind dies theokratisch synchronistische Verhältnisse, konzentrische Kreise.

Ebenso klar ist aber auch die theokratisch-chronologische Zeitfolge auseinander gelegt. Allemal geht die Geschichte auf Erden von einer himmlischen Scene aus, in welcher sich der göttliche Rathschluß, die göttliche Voraussicht der kommenden Ereignisse, die göttliche Siegesfeier zum voraus darstellt. Auf diesem hellen Grunde entfalten sich die irdischen Erscheinungen in der Siebenzahl. Zuerst in vier allgemeineren Grundformen: die vier Gemeinden: Ephesus, Smyrna, Pergamus, Thyatira; die vier apokalyptischen Reiter; die vier ersten Bußposaunen in irdisch-menschheitlichen Thatsachen; die vier bis fünf gefallenen Köpfe des Thiers (oder Weltmonarchien); die vier ersten Zornesschalen, welche wiederum, wie die vier ersten Posaunen sich im Menschengebiet halten, aber bis an die Grenze des Dämonenreichs führen.

Auf die vier Grundformen folgen dann regelmäßig die drei letzten als solche, die einerseits in das Geisterreich hinüberweisen, andrerseits eben deswegen auch die nächste Nähe der Endkatastrophe darstellen. Zuvörderst also die drei letzten Gemeinden: die todte, die lebendige, die laue; die drei letzten Siegel: die Martyrer, die psychische Katastrophe, das siebente Siegel als Quelle der Posaunen; die drei letzten Posaunen: Aufschluß des Abgrundes, Entfesselung verderblicher Mächte, die siebente Posaune als Uebergang zu den sieben Köpfen des Antichrist. Die drei bis vier letzten Köpfe des Thiers Kap. 17, 10; die drei letzten Zornesschalen: dämonische Leiden, Empörungen und Gerichte, insbesondere das Gericht über Babylon. Die siebente Sieben bildet dabei zumeist den Uebergang von einer Reihe, die sie abschließt, zur folgenden. So ist das siebente Siegel der Knotenpunkt, aus welchem die Posaunen hervorgehen; die siebente Posaune der Knotenpunkt für die Entfaltung des siebenfachen Antichristenthums. Die anderen Uebergänge dieser Art treten mehr zurück, sind aber auch durch den Zusammenhang mitgesetzt. Unverkennbar ist der Zustand der Gemeinde von Laodicea Kap. 3, 30 ein Motiv für die nahe Zukunft des Herrn, welche dann mit dem Siegelgesicht eröffnet wird. Ebenso ist das siebente Thierhaupt, wie es sich in das achte verwandelt (Kap. 17, 11), der Anknüpfungspunkt für die sieben Zornesschalen, obschon die Darstellung derselben mit der Darstellung des Antichristenthums in bedeutsamer Weise verschlungen ist. Abgesehen davon, daß die Zahl sechs hier sich in der Zahl sechshundert sechsundsechzig explizirt (Kap. 13, 18), woran ganz in geordneter Folge die Eröffnung der Zornesschalen angeknüpft wird, liegt die Lösung der Schwierigkeit, welche hier in Betreff des Zusammenhangs entsteht, wohl darin, daß das summarische Endgericht der siebenten Zornesschale Kap. 16 in drei große Einzelgerichte vertheilt wird (V. 19): 1) das Gericht über das vorläufige absolutistische Antichristenthum; der Fall Babylons oder der großen Hure, die endschließlich gerichtet wird in dem 7. Thierhaupt, das aber zuletzt als achtes Thierhaupt wieder erschienen (Kap. 17, 1—18, 10); 2) das Gericht über die zehn Könige, oder das ausgebildete radikale Antichristenthum (Kap. 19, 11—20, 6); 3) das Gericht über das letzte teuflisch-thierische Antichristenthum des Gog und Magog Kap. 20, 7—15.

Das meiste Dunkel, welches sich über die Apokalypse verbreitet, entsteht wohl daher, daß die sieben Donner (Kap. 10) nicht mit enthüllt sind, sondern ausnahmsweise versiegelt werden mußten (Kap. 10, 4), weil die Zeichnung derselben den ethischen Charakter ihres Hervorgehens zu ihrer Zeit nicht alteriren durfte. Wenn sie gleichwohl mitgezählt werden, so bilden sich auf der Grundlage der sieben Geister, geeint in Christo, sieben Gemeinden, sieben Siegel, sieben Posaunen, sieben Donner, sieben Köpfe des Thiers, sieben Zornesschalen. Man könnte vermuthen, die sieben Geister zu Anfange der Apokalypse seien bestimmt, als erste Siebenzahl die Sieben mal Sieben vollzumachen, und zwar auch demgemäß, daß der christliche Sonntag den Wochentagen vorangeht. Allein nach der hebräischen Typik ist die Zahl Sieben die Einheit, welche aus der Zahl Sechs erblüht, und so ist denn auch hier

wohl die siebente Sieben in Gedanken an den Schluß zu verlegen.

Ganz den innersten Verhältnissen des Reiches Gottes gemäß sind bei diesem großen welthistorischen Entwicklungsbilde die dynamischen Verhältnisse, wie schon angedeutet wurde. Die himmlischen Scenen überwalten die irdischen, Christus überwaltet in seiner himmlischen und irdisch-kirchlichen Geistesmacht die Kirche, die Kirche überwaltet die Geschichtswelt, diese die Natur, den ganzen Kosmos. Mit dem Christenthum wächst auch das Antichristenthum seiner vollen Reife entgegen. In wunderbarer Harmonie aber korrespondirt mit dem größten Universalismus, wie er Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit umfaßt, die ganze himmlische Welt einerseits und das ganze Dämonenreich andererseits in der Geschichte der Kirche Christi zur Erscheinung bringt, eine reiche Fülle konkreter Züge in homiletisch warmen, dogmatisch bestimmten, selbst in religionsphilosophisch tiefen Momenten, wie sie miteinander den johanneischen Geist charakterisiren und dem Inhalt des Evangeliums und der Briefe ebenbürtig sind.

Als einzelne religionsphilosophische und dogmatische Momente heben wir hervor:

Kap. 1, 4—6. 8. 13 ff. — Kap. 4, 5, die ganze Himmelsvision; Kap. 6, 1 ff. 12 ff.; die große Versiegelung, Kap. 7, 1 ff. 9; Kap. 8, 4; die drei Wehe, Kap. 8, 13; der Abgrund und der Apollyon, Kap. 9. Der Schwur des Engels, oder die Gottesgewißheit in Beziehung auf das Weltende, auch in dem Herzen der Gemeinde, Kap. 10, 6. Das Büchlein, oder der Reiz und der Schrecken der eschatologischen Anschauungen, Kap. 10, 9. Die innere und äußere Kirche, Kap. 11, 2. — Die Oelbäume, Kap. 11; das Sonnenweib, Kap. 12; der Drache, Kap. 12, 3 ff. — Das zwiefache Antichristenthum; das Malzeichen des Thieres, Kap. 13; die Zahl 666. — Die Signatur der Auserwählten, Leidensbereitschaft, Wahrhaftigkeit oder Einfalt, Kap. 14. — Das ewige Evangelium (von der zweiten Parusie): das Weltgericht als Ernte in zwiefachem Sinne, Kap. 14, 13 ff. — Das gläserne Meer und der Feuerpfuhl. — Die schwersten Gottesgerichte in der Engel Hand, gemessen in goldnen Schalen, Kap. 15. — Die Vergeltung des Martyriums, Kap. 16, 5. 6. Die Lästerungen der Verstockten, V. 11. 21. — Die Theilung des Einen Endgerichts in drei Theile, K. 16, 19. — Die große Hure, K. 17 u. 18. Die Aeonen des Gerichts, Kap. 19, 3. — Sein Name heißet: Logos Gottes, Kap. 19, 13. Sein Kleid, mit Blut gefärbt. — Der Unterschied in den Gerichten, Kap. 19, 20. 21. Das zweite Gericht. — Das tausendjährige Reich und die erste Auferstehung. — Das dritte Gericht, Kap. 20. Die allgemeine Auferstehung; das Endgericht. Das Buch des Lebens, Kap. 20. Die Braut. Die Gottesstadt, Kap. 21. — Die Gottesstadt, absolut offen, absolut verschlossen (der Zug des Heils, der Bann des dynamischen Abstoßes), Kap. 21. Der Lebensstrom und die Lebensbäume des neuen Paradieses, Kap. 22. — Das Anschauen Gottes, die Seligkeit der Erlösten, V. 4. 5; Christologie, V. 16.

Als homiletische Momente von großem Werthe sind bekannt: Kap. 1, 17. 18; die sieben Sendschreiben durchweg, Kap. 2—3. Die Doxologien, Kap. 4, 11; 5, 9. 10. 12. 13. 14; 7, 12; 11, 15 ff. Das Lied Mosis und das Lied des Lammes, Kap. 13, 3; 19, 1 ff. Kap. 5, 5; 6, 9—11; 7, 13—17. Kap. 9, 20. 21: die Unbußfertigkeit. Kap. 12, 10. 11: das Gericht der Verwerfung und die Seligkeit; ebenso Kap. 14, 11 bis 13. Kap. 18 der Triumphruf: Babel ist gefallen. — Die Kaufleute Babels. — Die entweihte Kunst, Kap. 18, 15. 22; 19, 9; 21, 3. 4. 5. 6. 7. 8. — Die Gottesstadt, Kap. 22—27. — Kap. 22, 7: Siehe, ich komme bald u. s. w. — Die Zeit der Entscheidung, V. 11. 12. — Das A und das O. — Draußen, V. 15. — Die göttliche Gewißheit und die menschliche Sehnsucht in der Richtung auf die Zukunft Christi. Das Evangelium im Lichte der Eschatologie, V. 17. — Die Heiligkeit des Buches der Offenbarung, V. 18. 19. — Der Grundton der Offenbarung: die göttliche Verheißung: Ich komme bald und das menschliche Gebet: Ja komm, Herr Jesu. — Der Segen im Angesicht des Weltendes, V. 21.

Fassen wir die formelle Vollendung der Apokalypse ins Auge, so mußte die Kunst der Konstruktion schon im Vorigen mit der Darlegung ihres materiellen Reichthums hervorgehoben werden. Die Kategorien der Konstruktion: der Gegensatz des Himmlischen, wie es sich verzweigt in die Geisterwelt und in das Gebiet der ökumenischen Manifestationen, und des Weltlichen, wie es sich verzweigt in Irdisch-Menschliches und Geisterhaft-Dämonisches: dieser Gegensatz entfaltet sich immer reicher durch die verschiedenen dynamischen Cyklen der Weltentwicklung hindurch, während diese durchweg von einem christologischen Weltanfang ausgehen, und am Schluß das Weltende berühren, diesem aber von Schluß zu Schluß näher rücken, bis der jüngste Tag seine ganze Bedeutung in dem Aeon der tausend Jahre entfaltet, um nach der großartigen Anschauung des Irenäus von der alten Welt zu der neuen hinüberzuleiten.

Was aber von der künstlerischen Konstruktion im Ganzen gilt, ist ebenso zu sagen von den allegorischen, symbolischen und typischen Einzelfiguren, von dem Reichthum der gelehrten Reproduktion der älteren apokalyptischen Figuren, sowie von den originalen Schöpfungen, und der einerseits konstanten, an-

dererseits freien Behandlung der apokalyptischen Bilder.

Wollen wir uns den Reichthum der Formen veranschaulichen, welche die Apokalypse in einem kunstreichen Prachtgewebe vereinigt hat, so haben wir insbesondere ins Auge zu fassen die großen Gleichnisse, die reichen Gnomen, die bedeutsamen Dialoge, die warmen Paränesen, die feurigen Gebete, die neutestamentlichen Lieder, die erhabenen Doxologien.

So ist die Apokalypse nicht etwa eine judaistisch kranke Erstgeburt der neutestamentlichen Schriftstellerei, wie die Tübinger Schule wollte, sondern der würdevolle, großartige Abschluß der Heiligen Schrift, die Krone der kanonischen Schriftstellerei, als heiliges Buch fast mehr auf die Leser der letzten Zeiten nächst den Lesern der Apostelzeit, als auf die Leser des Mittelalters und aller Mittelzeit berechnet. Wie sie im kleinsten Ganzen die johanneischen Schriften abschließt, so im größeren Ganzen das Neue Testament, im größten Ganzen die ganze Bibel. Im besonderen Sinne aber schließt sie die eschatologische Prophetie ab; im besondersten Sinne die kanonische Apokalyptik. Sie ist das Mysterium der lebendigen Einigung der höchsten theokratisch-christlichen Eschatologie mit der Vollendung der hebräisch-neutestamentlichen universellen christlichen Kunst.

Wie sie aber einerseits als Heilige Schrift der Abschluß der alten Offenbarungs-Urkunden ist und nach ihrem Objekt der Abschluß der alten Weltgestalt, so ist sie andrerseits eine pneumatische Genesis, indem sie die letzten Wehen der alten Welt als Geburtswehen einer neuen Welt betrachtet, und eben darum auch die neue Welt als die neue, zweite, geistgeborne Schöpfung, als das neue Paradies in einem entwickelten, glanzreichen Lebensbilde, dessen Perspektive in die fernsten Aeonen hineinreicht, vor unsern Augen aufrollt. Daher reflektirt sich auch die erste adamitische Genesis in dieser zweiten, christologischen, die irdischen Schöpfungstage der einen spiegeln sich in den himmlischen Schöpfungstagen der andern. Neben diesem Gegensatz in dem verwandten Inhalt beider Schriften tritt denn auch ein gleichmäßiger Gegensatz in der verwandten Form derselben hervor. Die erste Genesis ist mit dem Griffel kindlicher Einfalt geschrieben, und doch hat die kindliche Form etwas Erhabenes vermöge ihrer Anschmiegung an den großen Inhalt mit einem bestimmt symbolischen antimythischen Bewußtsein; die letzte Genesis ist geschrieben in dem vollendetsten Kunststil hebräischer Poesie; ihrerseits aber ist es der evangelische, verheißungsreiche Inhalt, welcher in ihrer geisterhaft erhabenen Kunstform überall die Züge kindlicher Gemüthlichkeit und Einfalt durchblicken läßt.

Fassen wir speziellere Momente ins Auge, so reflektirt sich die Lichtschöpfung des ersten Schöpfungstages in dem Lichtglanz der sieben Gemeinden, der Gegensatz von Himmel und Erde in der Offenbarung der Herrlichkeit des Himmels über dem Dunkel der mit den Räthseln der sieben Siegel geängstigten Erde. Der Gegensatz von Land und Meer, der Erde mit ihren Pflanzen und des Meeres mit seinen Gewässern reflektirt sich in dem Posaunen-Gesicht; ebenso die Erscheinung der Sonne am vierten Tage in dem Engel, welcher sich der Sonne gleich auf die Erde niederläßt. Dem fünften Tage entspricht dann das dämonische Thier, welches aus dem Meere aufsteigt. Dazu gesellt sich als Gegenbild des sechsten Tages das Thier von der Erde. Der Mensch des sechsten Tages aber wie sein Paradies reflektirt sich schon in der Festgemeinde der 144 Tausend vollendeten Seelen auf dem Berge Zion. Noch vollkommner jedoch in der Erscheinung Christi, des neuen Menschen. So reflektirt sich denn auch das Paradies des siebenten Tages in dem neuen Paradiese. Und dies ist denn auch das vollendete Gegenbild des siebenten Tages, der Sabbath Gottes, der ewige Sonntag, nicht aber schon das tausendjährige Reich, welches diesem Sonntag wie ein großer Gottes-Sonnabend vorangeht[1]).

Das Nähere über die Konstruktion der Apokalypse siehe unten.

## §. 2.

## Die Echtheit der Apokalypse. Johannes und die johanneischen Schriften.

Schon der totale Umschlag in dem Urtheil der neueren Kritik über die Echtheit der Apokalypse zeigt uns hinlänglich, was von der Infallibilität der neueren Kritik zu halten ist, und wie übel diejenigen berathen sind, welche sich von den Vorurtheilen dieser Kritik in ihren Voraussetzungen, Resultaten und Zuversichtlichkeiten imponiren lassen. Freilich in einem Punkte sind Lücke und mit ihm die Schleiermacher'sche Schule sowie Baur und mit ihm die sogenannte Tübinger Schule eins, nämlich in der Voraussetzung, daß der Mann, welcher die Apokalypse geschrieben hat, das vierte Evangelium nicht könne geschrieben haben[2]).

Bei Lücke kann man, abgesehen von dem Einfluß traditioneller und temporeller Vorurtheile, besonders den Mangel an Verständniß der Grundver-

---

[1]) Auch von Sander nur als Vorsabbath bezeichnet.

[2]) S. die starken Antithesen: Entweder, Oder von de Wette und von Lücke bei Guerike, Isagogik, S. 534, die Note 2.

schiedenheit evangelisch didaktischer, vermittelnder, und apokalyptisch symbolischer, unmittelbarer Formen als eine Hauptquelle seines Ausspruchs gegen die Authentie der Apokalypse ansehen, obwohl hierauf der Unterschied zwischen der mehr griechischen und der mehr hebraisirenden Sprachform[1]), sowie der scheinbare Unterschied der eschatologischen Vorstellungen zwischen beiden Schriften beruht. Hierbei ist denn insbesondere noch Eusebius mit seinem Presbyter Johannes ein mißleitender Führer geworden[2]).

Was bei Lücke das Vorurtheil der Schleiermacher'schen Schultheologie vermocht hat, das hat bei Baur das Vorurtheil der Hegel'schen Schulphilosophie, von welcher er geknechtet war, zu Stande gebracht. Doch ist er in der Anwendung ihrer Konsequenzen auf die Apokalypse über jedes Maß einfacher philosophischer Befangenheit weit hinausgegangen. Man begreift nicht, wie es geschehen konnte, daß ein Theologe, welcher sich geneigt zeigte, durchaus historische Schriften, z. B. den Brief an den Philemon, allegorisch oder symbolisch zu deuten, bei einer wirklich allegorisch-symbolischen Schrift das Blatt völlig umwendete, und eben diese Schrift historisch buchstäblich verstehen wollte. Freilich erzielte er damit eine Basis für seine durchaus falsche, hinfällige Geschichts-Konstruktion, indem er die Apokalypse zu der Urkunde eines vermeintlich beschränkten ebionitischen Judenchristenthums stempelte. So hat er aber mit einem Zuge nicht nur die Apokalypse, sondern auch das historische Bild des Johannes, eines der schönsten in der Galerie großer Menschen, vollständig karrikirt und entwerthet.

Die Einheitspunkte zwischen der Apokalypse und dem Evangelium wie den Briefen des Johannes sind zuvörderst sachliche: Uebereinstimmung in der Lehre von der Offenbarung Gottes, in der Lehre von Christus, insbesondere als dem Logos, von dem Reiche des Lichts, von dem Reiche der Finsterniß, von dem Satan, von der Versöhnung, von dem allmählichen Entwicklungsgang der Kirche, endlich von dem Antichristenthum, überhaupt von der Eschatologie. Daß er übrigens den Antichrist nicht Antichrist nennt, hat auch nur für diejenigen eine Bedeutung, welche sich in die allegorische Darstellung desselben nicht finden können.

Dazu kommen die Eigenthümlichkeiten der johanneischen Bilder und des johanneischen Ausdrucks, deren einheitlicher Charakter selbst durch den Gegensatz des evangelischen und des apokalyptischen Stils hindurchleuchtet. Christus der Logos, das Licht, das Lamm, der Versöhner mit seinem Blut, der Bräutigam; die Gemeinde die Braut; Seine Gabe das Wasser des Lebens, das Manna u. s. w. Vgl. Guerike, S. 549. Hinsichtlich der Aehnlichkeit der Diktion (wobei es aber der Rede *ἐν πνεύματι* ganz angemessen ist, daß sie in ihrem originell griechischen, aber mehr hebraisirenden Ausdruck die Muttersprache des Sehers mehr durchscheinen läßt) ist die Beispielsammlung bei Guerike, S. 550, Note 1 zu vergleichen. Um diesen Nachweis haben viele sich verdient gemacht, S. 551. Was die angeblichen Differenzen anlangt, welche nach Lücke und anderen zwischen den Eigenthümlichkeiten des Evangeliums und der Apokalypse stattfinden sollen in Sache und Form, so beruht der größte Theil der Ausbeute auf der falschen buchstäblichen Auffassung der Apokalypse, wobei der Unterschied dadurch zum Widerspruch gemacht wird, daß man das Ev. in den Spiritualismus hineinschraubt, die Apokalypse dagegen krassifizirt ins Materielle. Zu den inneren Gründen für die Echtheit der Apokalypse kommen die historischen Zeugnisse, welche man in direkte und indirekte eintheilen kann.

Direkte Zeugnisse: Justinus Martyr (dial. c. Tryph. „*ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ*“). — Irenaeus (haeres. IV, 20, 11: Sed et Joannes, domini discipulus in Apocalypsi und an anderen Stellen). Clemens Alexandrin. (das Zeugniß des Johannes, welches angeführt ist in Stromata IV, wird in Stromata II als *ἀποστολικὴ φωνή* bezeichnet). Das Muratorische Fragment. Advers. Marcion III, 14: Tertullian (Nam et Apostolus Joannes in Apoc. u. a. Stellen). Sodann Origenes u. s. w. Siehe Kirchhofer, Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons bis auf Hieronymus, Zürich 1842, S. 296 ff.

Fast ebenso gewichtig sind einzelne indirekte Zeugnisse. So der Bericht des Andreas, proleg. in Apoc. über das Zeugniß des Papias (worüber jedoch die weitläufigen Verhandlungen zu vergleichen sind). Der Bericht des Euseb. über den Apollonius, Hist. eccles. V, 18. Dazu kommen die apokalyptischen Reminiscenzen im Hirten des Hermas u. a. (z. B. in dem Briefe der Gemeinde zu Vienne und Lyon). Wie stark überhaupt die Echtheit der Apokalypse durch historische Zeugnisse beglaubigt sei,

---

[1]) S. meine vermischten Schriften, 2. Band, S. 173. Ueber den unauflöslichen Zusammenhang zwischen der Individualität des Apostels Johannes und der Individualität der Apokalypse. — M. Apostol. Zeitalter I, S. 83.

[2]) S. Guerike, Die Hypothese von dem Presbyter Johannes als Verfasser der Offb., Halle 1831. M. Gesch. des apostol. Zeitalters I, S. 215. Guerike, Isagogik, S. 534. 545. 605. — Zahn, Ueber Papias, Stud. und Kritiken, 1866, IV (Hilgenfeld 1867, I). Riggenbach, Joh. der Apostel und der Presbyter, Jahrb. für deutsche Theol. II. Heft, 1868, S. 319 ff. S. auch das Nachwort, S. 334 über einen Aufsatz von Dr. Milligan in Aberdeen (London 1867).

darüber sind außer Guerike, S. 533, und Langen, Grundriß der Einl. in das Neue Testament, Freiburg 1868, S. 152, mehrere Kommentare zu vergleichen, namentlich Ebrard, S. 1 ff. Ganz besonders kommt die Erwägung in Betracht, daß die meisten Zeugen für die Authentie der Schrift in dem nächsten Zusammenhang mit der kleinasiatischen Schule und Tradition standen, vor allem Irenäus. Dazu kommt endlich das Selbstzeugniß des Apokalyptikers Kap. 1, 1. 2. 9; 22, 8, welches ebensowenig für sich allein zu erledigen ist wie die Tradition von dem Apostel Johannes auf Patmos; vielmehr unterstützen beide Momente einander. Vergebens sucht auch Düsterdieck (S. 65) dieses Zeugniß zu entkräften. Es soll sich sogar aus diesem Selbstzeugniß ergeben, daß dieser Apokalyptiker der Apostel Johannes nicht sei. Die Beweise laufen aber darauf hinaus, daß Düsterdieck die Bedeutung des prophetisch-symbolischen Stils nicht zu würdigen gewußt hat. Was sind das für Gründe! In den sieben Sendschreiben keine Spur von apostolischer Autorität. Keine Spur von dem vertrauten Verhältnisse zwischen ihm und dem Herrn. Natürlich gehören auch die Namen der 12 Apostel Kap. 21, 14 hieher. Und dergleichen Bemerkungen mehr, bei welchen das Elementar-Verständniß der Symbolik vermißt wird, S. 96 ff.

Die Beanstandungen der Echtheit der Apokalypse sind nachweislich in der Regel aus Mißverständnissen und Vorurtheilen hervorgegangen[1]). Das älteste Vorurtheil hielt die Apokalypse für chiliastisch, weil der Chiliasmus geneigt war, sich auf die Apokalypse zu stützen. Der eigentliche Chiliasmus aber besteht nicht in der symbolischen Anwendung der Zahl Tausend auf den Uebergangsäon zwischen der irdischen und himmlischen Welt, sondern in folgenden Stücken: 1) in dem prinzipiellen Nichtbefriedigtsein durch die erste Parusie Christi, so daß die volle prinzipielle Erlösung erst in die zweite Parusie Christi hineinfallen soll, also in subtil fleischlicher Erscheinungssucht; 2) in der chronologischen Berechnung der Zeiten bis zum Eintritt der buchstäblich verstandnen 1000 Jahre, immer mit der Tendenz, den Schlußtermin in gemein chronologischem Sinne möglichst nahe zu rücken; 3) in der Vorstellung, daß infolge eines allmählichen Uebergewichts des Reiches Gottes in der äußeren Welt auf idyllische Weise sich ein tausendjähriges Reich in sinnlicher Gestalt, oder gar in jüdischer Gestalt[1]), vor der Parusie Christi bilden solle (vgl. Confessio August. Art. XVII), während die Schrift ein vergeistigtes Millennium, herbeigeführt durch eine furchtbare epische Katastrophe, erst nach der Erscheinung Christi in Aussicht stellt, d. h. nach seiner einzigen schließlichen Erscheinung, die dann nicht wieder unterbrochen werden soll, um eine zweite nöthig zu machen (wie u. a. Stier annahm).

Das zweite Vorurtheil[2]), repräsentirt durch Luther (s. Guerike, S. 531), hat nicht genug orthodoxe Dogmatik und Rechtfertigungslehre in dieser Schrift gefunden, ja sogar an der Visionsform Anstoß genommen. Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, wie sie die Grundlegung des Heils ausmacht im Forum des Gewissens gegenüber der ersten Parusie Christi (Röm. 3), kann nicht ohne unfreie Befangenheit in den Buchstaben des großen Dogma auch auf das Forum des Weltgerichts gegenüber der zweiten Parusie Christi angewandt werden, wie dies ja auch die eschatologische Rede des Herrn Matth. 25, 31 ff. klar beweist. Die Zweideutigkeit der Frage über das Verhältniß der guten Werke zur Seligkeit ist zu lösen durch eine strenge Unterscheidung zwischen der prinzipiellen und der eschatologischen σωτηρία[3]).

Das neuere Vorurtheil, repräsentirt durch den größten Humanisten der Neuzeit, durch Göthe[4]), stand vor der Apokalypse, abgesehen von der sachlichen Entfernung gegen den christlich monotheistischen Inhalt derselben, wie vor einer räthselhaften Sphinx, weil den Geistern auf dem Gipfelpunkt des Schulhellenismus für das Verständniß einer Produktion, die den Gipfelpunkt der hebräisch-theokratischen Anschauung bildet, der theoretische Schlüssel fehlte.

Das Schleiermacher'sche Vorurtheil (Einleitung ins N. T.) konnte sich infolge eines einseitigen Spiritualismus, welcher sich schon in die Auferstehung Christi und seine Himmelfahrt nicht finden konnte, geschweige denn in die Eschatologie, d. h. in den ganzen ideellen Realismus der Apokalypse,

[1]) Der Presbyter Gajus v. Rom. Die Aloger (doch nicht Gegner der Authentie). Die Peschito (Auslassung). Dionys. von Alexandrien (Erfinder des Presbyters Joh.). Euseb. zweifelhaft.

[1]) Zur Veranschaulichung der neuesten judaisirenden Schriftauslegung vgl. man die in englischen und deutschen Schriften hervortretende Idee von der Prärogative Israels am Weltende, und der Wiederherstellung jüdischer Gebräuche.

[2]) Genaueres über diese Vorurtheile s. unten.

[3]) Mit der Zeit schien es für viele mit zur lutherischen Orthodoxie zu gehören, das 1000jährige Reich mit Hengstenberg in das Mittelalter zu verlegen, oder die Lehre von demselben bedenklich zu finden. — In dieser Beziehung tritt doch eine erfreuliche Wendung ein. S. das Vorwort zu dieser Auflage.

[4]) S. Briefe von Göthe an Lavater, herausgegeben von Hirzel, Leipzig, Weidmann 1833, S. 47.

über die Harmonie zwischen dem Evangelium und der Apokalypse nicht wohl orientiren; zumal da die Urtheile Schleiermachers über die Apokalypse eine nur vornehmflüchtige Kenntnißnahme verrathen.

Das Baur'sche Vorurtheil endlich (s. Düsterdieck, S. 64), das schlechteste von allen, wollte sich einen Wehträger ebionitisch judenchristlicher Bornirtheit aus der Apokalypse zurechtmachen. Daß Dr. Hilgig einmal den Versuch gemacht hat, den Johannes Markus zum Verfasser der Apokalypse zu machen, ist nur beiläufig zu erwähnen.

### Nachtrag: Das Leben des Johannes betreffend.

Hinsichtlich der Persönlichkeit des Apostels selbst, seiner Lebensgeschichte und seiner anderen Schriften beziehen wir uns auf die Einleitung zu dem Bibelwerk, Ev. Johannes, S. 1 ff.

Wir müssen die dort gegebene Skizze hier vor allem ergänzen mit der Bemerkung, daß die Versicherung Keims, Johannes habe nie in Ephesus gelebt, von Steitz in den Studien und Kritiken 1868, 3. Heft, S. 487 „die Tradition von der Wirksamkeit des Apostels Johannes" mit schlagenden Gründen widerlegt worden ist.

## §. 3.
## Zeit und Ort.

Den Ausgangspunkt für diese Untersuchung bildet die Stelle in der Einleitung der Apokalypse, Kap. I, 9: Ich Johannes, euer Bruder und Mitgenosse an der Trübsal und am Reich und an der Geduld Jesu Christi, war auf der Insel, welche heißet Patmos, um des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesu Christi willen.

Es ist eine bekannte Thatsache, daß die Verbannungen um des christlichen Glaubens willen eine Form der kaiserlichen Gewalt-Justiz waren, von deren Anwendung unter Nero noch nichts bekannt ist, die aber von Domitian auch nach anderen Beispielen ausgemachter Maßen angewandt wurde[1]). Es ist vorab unrichtig, wenn Neander (I, 51) den Befehl der Austreibung der Christen aus Rom, welchen Claudius im Jahr 53 zunächst gegen die Juden (und beziehungsweise also auch gegen die Christen) gab, schon einen Verbannungsbefehl nennt. Abgesehen ferner davon, daß die Christenverfolgung des Nero eine vorwaltend lokale war, also wohl zwei Apostel in Rom treffen konnte, nicht aber einen Apostel, welcher damals schwerlich schon in Ephesus ansässig war, sondern irgendwo im Orient im Stillen wirkte[2]), also davon abgesehen, wäre es höchst unwahrscheinlich, daß Nero zwei Apostel hätte sollen hinrichten lassen, und den dritten, wenn er einmal feindselig von ihm Notiz genommen, mit einer bloßen Verbannung nach Patmos frei lassen ausgehen. Unter Domitian dagegen kamen neben den Hinrichtungen auch die politischen Verbannungen auf. Schon mit dieser Thatsache wird unsere Schrift, welche offenbar in der Verbannung des Apokalyptikers nach Patmos nach ihrer Grundlage entstand, in die Zeit des Domitian hineingewiesen.

Guerike hat sich durch die neuere Kritik[1]) bestimmen lassen, von der traditionellen Annahme, daß die Apokalypse unter Domitian entstanden sei, abzugehen, und sie in die Zeit des Nero zu verlegen. Er hat sogar das Zeugniß des Irenäus, welches vermöge seiner johanneischen Beziehungen in dieser Sache von dem größten Gewicht ist, und welches dafür lautet (B. V, Kap. 30): „die Apokalypse ward nicht vor langer Zeit geschaut, sondern zur Zeit unseres Geschlechtes (gegen unser Zeitalter hin), gegen das Ende der Regierung Domitians", auf den Domitius Nero gedeutet (S. 62), wie wenn der Name Domitian zur Zeit des Irenäus von irgend einem Menschen hätte können bezogen werden auf einen Domitius Nero. Die Gründe für den Ursprung der Apokalypse in der Nero'schen Zeit, welche Guerike anführt, gehen größtentheils aus starken Mißverständnissen hervor. Wenn Jerusalem bereits zerstört gewesen wäre, heißt es zuerst, so würde der Apokalyptiker auf irgend eine Weise darauf hingedeutet haben. Näher aber lag es doch, auf die Zerstörung Jerusalems hinzuweisen, wenn sie noch nicht stattgefunden hatte nach dem Vorgange des Herrn, Matth. 24. Eben dies ist ja der Fall, heißt es dann weiter, mit Beziehung auf die Stellen vom Tempel Gottes Kap. 11, 1, vom Zertreten der heiligen Stadt V. 2 und von der theilweisen Zerstörung der heiligen Stadt Kap. 11, 13. Hier fallen wir denn mit Guerike ganz aus der symbolischen Auffassung in die buchstäblich historische zurück, wie dies so manchen Exegeten so manchmal begegnet und eine endlose Verwirrung stiftet. Nach der angegebenen Deutung müßte man auch Kap. 2, 9 und 3, 9 „die Juden" buchstäblich fassen, und demzufolge die Schrift mit den Tübingern für ebionitisch halten. Man müßte aber auch die angezogenen Stellen Kap. 11, 2 so verstehen, daß der Tempel selber sollte erhalten bleiben, und nur der Vorhof preisgegeben werden, und ebenso, daß die Stadt nach der Voraussage des Propheten nur zum dritten Theil sollte zerstört werden, und zwar durch ein Erdbeben und nicht durch die Römer, und daß da-

[1]) Dio Cassius, B. 67 »Domitilla«. S. Hengstenberg, S. 31. 40.

[2]) Weshalb nicht etwa in Pella, um die Niederlassung der Christen daselbst vorzubereiten?

[1]) S. Autoritäten z. B. in der Note 3, S. 523. Baur, Lücke, Reuß, Thiersch.

bei nur siebentausend Menschen umkommen sollten, und nicht hunderttausende. Auch die Stelle Kap. 17, 11 „oder vielmehr V. 7—12" soll auf die Zeit der Abfassung wenigstens gleich nach Nero hinweisen. Hier ist nun wieder die irrige Voraussetzung ein Rückfall in die pure, gegenüber der apokalyptischen Anschauung sogar platte Historizität; die sieben Könige sollen die ersten sieben römischen Kaiser bezeichnen, der achte sodann den wiederkehrenden Nero (S. 525, Note 2). Also sogar zu diesem auserlesen haltlosen Fündlein der modernen Kritik bekennt sich Guerike, daß ein apostolischer Mann wie Johannes den ganz gemeinen, albernen Volksaberglauben sollte irrthümlich getheilt haben, Nero werde aus der Verborgenheit hervortreten und wiederkehren [1]), obschon er die Stelle dann auch noch als Typus fassen will. Dazu will nun auch Guerike das hebräische Kolorit der Apokalypse anführen; es soll ein Anzeichen sein, daß der Verfasser der griechischen Sprache zum Schreiben noch minder mächtig war; sogar auch hinsichtlich der Denkart will Guerike im Evangelium des Johannes und im ersten Briefe einen Fortschritt in pneumatischer Ruhe und Klarheit entdecken (S. 530, namentlich auch die Note). Sobald der Charakter der apokalyptischen Vision sowohl nach der Eigenthümlichkeit der visionären Anschauungsweise (*ἐν πνεύματι* 1 Kor. 14), als nach den Gesetzen der apokalyptischen Diktion, die sich ebenso von der historischen Diktion unterscheiden konnte, wie die Diktion der griechischen Tragiker von der attischen Prosa, vollständig gewürdigt wird, fallen diese Vorstellungen von fortgeschrittener literarischer und dogmatischer Bildung des Apokalyptikers als haltungslose Verkennungen des Gesetzes verschiedner Stilarten, wie es nicht nur bei den Hebräern, sondern auch bei den Griechen bestand, dem Lagerbuch der Vorurtheile der modernen Kritik anheim [1]).

Vernehmen wir die historischen Zeugnisse über Zeit und Ort der Entstehung der Apokalypse [2]). Das Hauptzeugniß ist das Zeugniß des Irenäus advers. haeres. V, 30, 3; bei Eusebius hist. eccles. III, 18, s. oben). Aehnliche Zeugnisse haben Eusebius und Hieronymus abgelegt. Nicht widersprochen haben Clemens von Alexandrien und Origenes. Clemens sagt (Euseb. 3, 23 und quis dives §. 42): „Da er nach dem Tode des Tyrannen von der Insel Patmos nach Ephesus zurückkehrte." Origenes (zu Matth. 20, 22. 23) nennt den Tyrannen: „der König der Römer". Das Zeugniß des Irenäus überwiegt die entgegengesetzten auseinanderfahrenden Aussagen, die Aussage nämlich der syrischen Apokalypse, welcher spätere Exegeten gefolgt sind (s. Guerike, S. 61), Johannes sei unter Nero verbannt worden, sowie die Aussage des Epiphanius, er sei verbannt worden unter Claudius. Hengstenberg hat ausführlich nachgewiesen, wie sehr der Inhalt der Apokalypse zu der Zeit und Zeitgeschichte des Domitian passe, namentlich mit den drei Zügen, daß das Martyrthum schon längst in der Erinnerung der Gemeinden war, daß ein Zustand der Gemeinden, wie ihn die sieben Sendschreiben zeichnen, schon ein längeres Bestehen voraussetzen läßt, und daß sich das despotische Regiment des Domitian deutlich in der Schilderung des Thiers abspiegle [3]). Auch wird recht treffend von ihm bemerkt, daß die entgegengesetzten Resultate, welche man aus einzelnen Stellen der Apokalypse ziehen wolle, nur dadurch erzielt werden, daß man diese Stellen buchstäblich erklärt gegen den Charakter dieser symbolischen Schrift.

In chronologischer Beziehung ist noch Folgendes zu bemerken. Nach dem 2. Briefe an den Timotheus müßte man wohl annehmen, dieser sei ungefähr in der gleichen Zeit noch Vorsteher der ephesinischen Gemeinde gewesen, da ein Johannes oder Pseudojohannes sich herausgenommen, an den ganzen Sprengel dieser Metropole bischöflich zu schreiben [4]).

---

[1]) Die Anwendung dieses Volksromans auf die Kritik der Apokalypse wird immer ein trauriges Symptom einer philisterhaften Neuerungssucht der modernen Kritik bleiben, welche der Meinung ist, sie mache die biblischen Thatsachen erst recht historisch, wenn sie dieselben aus der visionären Sphäre der Auserwählten, der Apostel selbst in die düstre Region der Volkssage verlege, sozusagen vom Tabor auf den Markt. Und ein solches Volksmärchen soll sogar ein Hauptmotiv der Apokalypse gewesen sein, und der Leitstern für ihre Chronologie. Man vgl. dagegen (wie oben schon bemerkt wurde) Düsterd., sowie die Abhandlung von Weiß in den theol. Stud. und Krit., Jahrgang 1869, erstes Heft, betitelt: Apokalyptische Studien. Indessen ist der Werth einer solchen Berichtigung bedeutend vermindert durch die Fortdauer derselben Befangenheit, welche das unglückliche Fündlein erzeugt hat. Es soll auch nach Weiß eine gemeinsame Voraussetzung der apostolischen Zeit gewesen sein, daß die Wiederkunft des Herrn noch in dem laufenden Menschenalter eintreten werde, und diese »Erkenntniß« bereits ein Gemeingut der neueren Theologie! Der richtige Kanon, daß alle Prophetie von der Zeitgeschichte ausgehen müsse, verwandelt sich also in den irrigen Kanon, sie müsse in ihr stecken bleiben.

[1]) Vgl. m. Schrift, Das apostolische Zeitalter, 1 Bd., S. 186.

[2]) Das apostolische Zeitalter, II. Bd., S. 448. — Guerike, S. 61 ff.

[3]) S. Hengstenberg I, S. 1. M. apostol. Zeitalter II, S. 452.

[4]) In ecclesiastischer Beziehung soll sich nach vielen ein Presbyter Johannes in Ephesus herausgenommen haben, den sieben Kirchen eine großartige Vermahnung zu ertheilen, obschon die Autorität der Presbyter durch die Gemeinde, der sie angehörten, begrenzt war.

So gehört also die Apokalypse der Zeit des Domitian an, und ist nach ihrem visionären Ursprung auf Patmos entstanden. Wo sie geschrieben worden, ob in Patmos oder in Ephesus, könnte zweifelhaft scheinen. Der Umstand aber, daß der Apostel auch an Ephesus ein Schreiben abgehen läßt, spricht dafür, daß er die Schrift noch auf Patmos verfaßt habe.

Es haftet wie der dunkelste Punkt unter manchen dunklen Punkten auf der neueren Kritik, daß man annehmen konnte, die römische Volkssage von dem nur todtgeglaubten, bald wiederkehrenden Nero sei von dem apostolischen Manne, wofür man doch jedenfalls den Verfasser mußte gelten lassen, leichtgläubig getheilt und zu einem Hauptmoment seiner visionären Arbeit gemacht worden.

Ebensowenig konnte der Apokalyptiker schon als Nachfolger des Daniel aus dem großen Thier (Kap. 13), welches alle vier danielischen Thiere umfaßt, d. h. alle Weltmonarchien, einen einzelnen König machen, oder einen symbolischen König, der eine ganze Weltmonarchie bedeutet, auf einen einzelnen König reduziren.

## §. 4.
## Die Bedeutung der Apokalypse, ihre zwiefache Wirkung.

Obschon die alttestamentlichen Propheten klagen mußten: wer glaubt unsrer Predigt, und über wem wird der Arm des Herrn offenbar (Jes. 53, 1), so ist doch ihr Wort nicht leer zurückgekommen, sondern hat im wesentlichen ausgerichtet, wozu es gesendet war (Jes. 55, 8—11). Wenn auch der jüdische Nationalstolz die prophetischen Reichsbilder sinnlich, chiliastisch mißdeutet hat, zum Unheil für die große schwärmerische Masse des jüdischen Volks, so haben sich doch die Auserwählten des Volkes über Israels Zukunft an dem Prophetenwort in allen dunklen Zeiten orientirt; an ihm ihre Hoffnung aufgerichtet und belebt, aus ihm ihre Geduld und Ausdauer in den schwersten Kämpfen geschöpft und durch das bessere Verständniß seines geistigen Sinnes in seinen symbolischen Verheißungen den rechten Weg der Zukunft finden gelernt, also auch die Weltentsagung und das Verzichtleisten auf die sinnlichen Reichshoffnungen. Mit Hülfe des prophetischen Wortes konnten sich die Frommen Israels mit der Idee eines armen Messias, eines durch Leiden zur Herrlichkeit gelangenden Messias vertraut machen. Die Prophetie des Täufers Johannes beruht auf dem alttestamentlichen Propheten-Wort; ebenso die ganze theokratische Hingebung und Bedeutung der Maria. Ja Christus selbst fand eine tröstliche Bestätigung der Richtigkeit seiner Lebens- und Leidensstationen in den alttestamentlichen Weißagungen, wie sich dies aus der ganzen Reihe seiner Beziehungen auf das Alte Testament ergibt. So schlossen auch die Apostel mit dem hellsten Geistesblick alle ihre Verkündigungen, Lehren, Weißagungen und Tröstungen an das Alte Testament überhaupt, insbesondere aber an das Prophetenwort, und endlich ganz besondes an eschatologisch-apokalyptische Prophetenworte an, an Stellen aus der zweiten Hälfte des Jesaias, an Sacharja und Daniel.

Somit läßt sich erwarten, daß die Apokalypse eine gleiche Bestimmung hat für die Zeiten des Neuen Bundes, daß sie also auch in analoger Weise für die Mehrheit der Christen ein dunkles, nicht blos mysteriöses, sondern selbst räthselhaftes Buch bleiben mußte, daß sie vielen zum Mißverstand und zur schwärmerischen Mißdeutung Anlaß geben konnte, wie die alttestamentliche Eschatologie den Pharisäern, vielen ein Aergerniß werden, wie die Propheten den Sadduzäern, und daß sie doch für den Kern der christlichen Kirche ein Leitstern auf dem Wege der Zukunft bleiben sollte, der um so heller strahlte, je düstrer die Zeiten wurden. Hieraus folgt, daß dieses Buch sich in dieser seiner Bedeutung und Bestimmung in den Tagen der Zukunft noch immer mehr aufschließen und bewähren wird.

Man sagt, der Chiliasmus der Urzeit habe sich an ihm entzündet und genährt. In der Thessalonicher Gemeinde aber entwickelten sich die chiliastisch schwärmerischen Stimmungen, bevor es eine Apokalypse gab. Und so sicher der zweite Thessalonicherbrief solche Chiliasmen niederschlug, so sicher hat die Apokalypse mit ihrer großen Perspektive in eine ferne Zukunft des Reiches Gottes und mit ihrer Ermahnung zur Märtyrergeduld in ähnlicher Weise beschwichtigend und reinigend gewirkt, dagegen durch die ganze eigentliche Märtyrer-Periode hindurch die bedrängten Gläubigen in ihren großen Anfechtungen getröstet, gestärkt und aufgerichtet.

Wenn man aber in der Zeit des Mittelalters sich wieder in subtilster chiliastischer Begeisterung einbilden konnte, man habe die Zeit des tausendjährigen Reichs schon erreicht, so blieb doch auch die heilsame Gegenwirkung der Apokalypse nicht aus. Die Zeichen dieses Buches ermuthigten allmählich die festeren Gemüther, den grenzenlosen Anmaßungen der Hierarchie kühn entgegenzutreten, und wenn dabei auch Antizipationen und Uebertreibungen hervortraten, wie bei Friedrich II. von Hohenstaufen, bei den schwärmerischen Franziskanern und manchen stillen Denkern und Betern, indem man das Papstthum schon auf den Antichrist deutete, so diente doch das große Wahrheitselement in der theils mangelhaften, theils irrigen Exegese dazu, den

furchtbaren Zauber der Gewissens-Despotie zu entkräften, und mit den Mystikern und den verschiedenen Formen des mittelalterlichen Protestantismus der Reformation vorzuarbeiten. Es war ein kleineres Unternehmen, daß Bonifazius die Donnereiche bei Geismar fällte, im Verhältniß zu der Kühnheit, welche berufen war, endlich die Axt an den Baum der mittelalterlichen Gewissens-Despotie zu legen.

Freilich auch in der Reformationsperiode erhitzte sich ein neuer chiliastischer Mißverstand an den Farben und Bildern der Apokalypse, zunächst in großen schwärmerischen Massen. Auch seitdem noch sind in kleinen Formen immer wieder chiliastische Mißgeburten einer sinnlich-schwärmerischen Auffassung der Apokalypse zu Tage getreten. Wenn aber auch der altprotestantische Orthodoxismus die schweren Zeiten schon so rosig anzusehen geneigt war, daß er meinen konnte, sich mitten im tausendjährigen Reich zu befinden, ja wenn er neuerdings, von Hengstenberg vertreten, sogar meinen konnte, dieses Reich schon im Rücken zu haben, und wenn andrerseits eine rationalistische Exegese in vermeintlich größerer Würdigung der historischen Basis des Buchs dasselbe seiner reichsgeschichtlichen eschatologischen Bedeutung entkleidete, so hat es doch nichts destoweniger im Centrum der evangelischen Glaubensgemeinden seiner Bestimmung gemäß fortgewirkt, die Hoffnung besserer Zeiten genährt, die Missionssache belebt, den Idolen der neueren Zeit, z. B. einem Napoleon I. ihren Zauberglanz genommen, und die hohe Mittelstellung der Gläubigen zwischen den hierarchischen und den anarchischen Geistern der neuesten Zeit immer mehr befestigt.

Ohne Zweifel wird es aber in Zukunft eine immer größere Bedeutung und Wirkung haben, je mehr die Lage der Zeiten verworrener, dunkler und für den nüchternen gesunden Glauben gefährlicher wird.

Vergessen wir aber nicht bei dem Blick auf die große Stellung, welche die Apokalypse als das neutestamentliche Zukunftsbuch hat und haben wird, die stille Wirkung, welche sie als ein im Einzelnen hin und wieder aufgeschlossenes Gotteswort, welches auch die Vergangenheit und jede Gegenwart umschließt, zur Belehrung und Erbauung der Kirche, insbesondere einzelner beschaulicher Bibelleser ausgeübt hat; als eine unerschöpfliche Quelle der Belehrung und selbst des Studiums, des Trostes, der Erhebung, der Warnung und Weisung.

Und dies ist auch eine wunderbare Thatsache, daß dieses mysteriöseste aller biblischen Bücher bestimmt scheint, in seiner Rückwirkung einen immer reicheren Aufschluß über alle heiligen Schriften, vor allem die Propheten, insbesondere die alttestamentlichen Eschatologien und Apokalypsen zu vermitteln.

Bei alledem ist die Apokalypse kein populäres Schriftwort. Der Apokalyptiker ist sich gleich am Anfang seiner Schrift bewußt, daß seine Offenbarung zunächst nur für die Knechte des Herrn im besonderen Sinne bestimmt ist, und wenn er am Ende die Weisung ausspricht, das Buch solle unversiegelt bleiben (Kap. 22), so hat er dabei die Ueberzeugung, daß es auch unversiegelt für viele versiegelt bleiben werde, daß viele dazuthun und viele davonthun werden. Demgemäß hat er denn auch die heilige, herrliche Schlußschrift der Bibel mit einem ernsten Warnungszeichen versehen, wenngleich er nicht verhindern konnte, daß man auch den reinen Sinn dieses warnenden Wortes verkannte. Eine ganz analoge Bestimmung macht Christus in Bezug auf das Gesetz Matth. 5, 19 (vgl. Bibelwerk S. 70, Nr. 4). Wer die Schrecken der Apokalypse durch verdüsternde Zusätze steigert, der bereitet sich selbst eine Zulast apokalyptischer Plagen. Wer aber ihre Weißagungen verflacht, der mindert seinen Antheil an den großen epischen Siegesfreuden des Reiches Gottes; that er es in unschuldiger Bornirtheit, so mag ihm ein idyllisches Freudenmaß bleiben, er mag „mit dem Lämmlein spielen an Baches-rand", — die Freuden der hohen Warte versteht er nicht. Selbst die vielfach einseitige neuere Kritik hat nicht umhingekonnt, die religiöse Bedeutung und Wirkung der Apokalypse mitunter rühmend hervorzuheben (vergl. z. B. Reuß, Die Geschichte der heiligen Schriften N. T., S. 146).

## §. 5.

## Die verschiedenen Deutungen der Apokalypse. Geschichte und Literatur ihrer Auslegung.

Die Geschichte der verschiedenen Erklärungen der Offenbarung Johannis ist ausführlich behandelt worden in dem Werke von Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis S. 950 ff. Ebenso ziemlich ausführlich von Bleek, Vorlesungen über die Apokalypse, S. 23 ff. Uebersichtlich von de Wette, Kommentar, Einleitung, S. 14 ff.

Wir folgen in einer kurzen Skizzirung der wesentlichsten Momente der Auslegung der Darstellung von Lücke; jedoch ohne seiner Ansicht zu folgen. Nach dem Grundsatz, daß die jedesmalige kirchliche Situation allemal auf die Auslegung des Buches bestimmend eingewirkt hat, unterscheiden wir: 1) die vorkonstantinische Martyrerzeit; 2) die altkatholische Zeit bis auf den Beginn des Mittelalters, oder auf Gregor den Großen; 3) die erste vorwaltend theokratische Hälfte des Mittelalters bis auf Innocenz III.; 4) die zweite durchaus absolutistisch-hierarchische Hälfte des Mittelalters bis auf die Reformation; 5) die Periode der altprotestantischen Theo-

logie; 6) die pietistisch-mystische Periode; 7) die historisch-kritische und rationalistische; 8) die neuere Zeit als Zeit der mannigfaltigsten Gegensätze und der beginnenden universellen Apokalyptik.

### I. Die vorkonstantinische Periode.

Grundgedanke: Das tausendjährige Reich ist zukünftig; nach der chiliastischen Auffassung nahe bevorstehend. Hierbei müssen wir aber den falschen Begriff bei Lücke und manchen Neueren abweisen, als ob die Erwartung eines realen triumphirenden Gottesreichs von symbolisch bestimmten tausend Jahren eigentlicher Chiliasmus sei. Schon dieser Grundirrthum verdunkelt das sonst so werthvolle Referat von Lücke; nicht minder seine moderne Bestimmung der historischen Auslegung, nach welcher nur die untere Volksregion echte Geschichte macht; nicht minder der Mangel an Unterscheidung zwischen der symbolischen Auslegung und der allegoristischen, welche eben durchweg das Komplementum der falsch historischen Auslegung bildet; endlich sein Mißverständniß über die Idee der Rekapitulation und seine Polemik gegen die mißverstandene Idee derselben.

Dem schon in der apostolischen Zeit aufkeimenden Chiliasmus (s. 1 Thess.), welcher nicht erst auf die Apokalypse wartete, der seine roheste Entwicklung fand in dem Chiliasmus des Cerinth, folgte der kirchenhistorische Chiliasmus der Montanisten. Im Gegensatz gegen denselben wurde die Apokalypse von den Alogern und von Cajus in Rom verworfen; von Origenes zwar anerkannt, aber allegoristisch behandelt (allegorisch war sie schon selber), von seinem Schüler Dionysius von Alexandrien dem Apostel Johannes abgesprochen, aber als kanonisch anerkannt, und durch die Hinweisung auf den Presbyter Johannes verkleinert, eine Hinweisung, welche Eusebius schüchtern zu theilen schien. Dagegen müssen wir die realistische Auffassung Justins des Martyrers und des Irenäus, des bedeutendsten Referenten über die Apokalypse aus dieser Periode, bei aller Unsicherheit in der exegetischen Methode nach ihrem gesunden kirchlichen Zuge von chiliastischen Vorstellungen wohl unterscheiden,[1]) umsomehr, da Irenäus seine großartige Auffassung des tausendjährigen Reichs als einer Uebergangsperiode zwischen der diesseitigen und jenseitigen Gestalt des Reiches Gottes noch in symbolische Ausdrücke faßt. Hippolytus war zwar mit Irenäus verwandt, namentlich vertraut mit der apokalyptischen Symbolik, seine Auffassung jedoch einerseits mehr historisch (buchstäblich), andrerseits eben deswegen mehr allegoristisch. Der Märtyrer Viktorinus von Petabio († 303) fällt zwar der Zeit nach noch in diese Periode, bildet aber sachlich den Anfang der folgenden, während Laktantius erwartet, das tausendjährige Reich werde am Ende des 6. Jahrtausends, somit bald [nach etwa zweihundert Jahren] kommen, doch werde erst Rom fallen, sowie die Herrschaft des aus dem Orient kommenden Antichrist.

[1]) Gegen Lücke, S. 955.

### II. Die altkatholische Zeit bis auf Gregor den Großen.

Grundgedanke: Das tausendjährige Reich ist schon erschienen mit der siegreichen Ankunft Christi. Von Viktorinus, Bischof von Petabio in Pannonien, ist noch ein Kommentar über die Apokalypse vorhanden[1]). Er betrachtet die 1000 Jahre als eine ungefähre Bezeichnung des Zeitraums von der ersten Ankunft Christi bis zum Weltende. Die Auslegung ist im Einzelnen ziemlich grob historistisch und allegoristisch. Doch hat er die erste Skizze der cyklischen Darstellungsweise im Gegensatz gegen die chronologische (Lücke 980). Längere Zeit wurde dann das Studium der Apokalypse durch die Dogmatik der Synoden, die Kritik des Eusebius u. a. und die kirchliche Befriedigung in der Staatskirche zurückgedrängt. „Erst am Ende des fünften Jahrhunderts erscheint unter den Griechen der erste zusammenhängende, vollständige Kommentar über die Apokalypse, der des Andreas von Kappadozien.“ Mehrfach richtig symbolisch, öfter origeneisch allegorisirend. Lücke tadelt ihn, daß er Kap. VI, 12 nicht auf die Zerstörung Jerusalems beziehe, und sogar XI, 1 ff. „nicht vom Tempel verstanden wissen will.“ Nur Kap. XI, 8 und XI, 13 ist seine Exegese mehr nach dem Sinne von Lücke. Daß er aber Kap. XVII, 8 nicht auf den wiederkehrenden Nero deuten will, weil diese Vorstellung auf unchristlicher *γοητεία* beruhe, ist für Lücke ein Merkmal des Mangels an Historizität! Auch weiterhin bethätigt er theilweise mehr richtiges Verständniß der Apokalypse als Lücke (s. Lücke, S. 987), z. B. in der Annahme, die sieben Häupter und Berge sind sieben Weltreiche. Manches freilich verfällt der Verwirrung und Unsicherheit, namentlich auch die Folge der Momente. Die Zeit des tausendjährigen Reichs verlegte er auch in den Zeitraum von der ersten Ankunft Christi im Fleisch bis zur Ankunft des Antichrists. Der zweite selbständige griechische Kommentator ist Arethas, Nachfolger des Andreas auf dem erzbischöflichen Stuhl von Cäsarea in Kappadozien im 6. Jahrhundert. In der lateinischen Kirche kommen zuvörderst Augustinus und Hieronymus mit ihren Ansichten in Be-

[1]) Während manches hierher Gehörige aus der vorigen Periode verloren gegangen.

tracht; Kommentare zur Apokalypse haben sie nicht geschrieben. Die Ansicht Augustins von der „Rekapitulation" in der Apokalypse ist eine völlig äußerliche (Lücke 994), wie seine analoge Ansicht von den Tagewerken der Schöpfung[1]). Das tausendjährige Reich ist auch für ihn die Herrschaft Christi. Hieronymus deutet allegoristisch; z. B. die heilige Stadt auf die jetzige Welt. Der Donatist Tichonius, Zeitgenosse Augustins, schrieb einen Kommentar über die Apokalypse, welcher wahrscheinlich im kirchlichen Sinne verarbeitet unter die Werke von Augustin gerathen ist. Primasius und Cassiodor benutzten den Tichonius. Auch Primasius huldigte der Ansicht von der parallelen rekapitulirenden Darstellung[2]). Auch Cassiodor rechnet das 1000jährige Reich von der Geburt Christi an, die erste Auferstehung versteht er von der Taufe. — „Die Ansicht von dem Gegensatz zwischen der Kirche und dem Weltstaat wurde jetzt immermehr in die Apokalypse hineingetragen." Lücke.

### III. Die erste, vorwaltend theokratisch-hierarchische Hälfte des Mittelalters bis auf Innocenz III.

Grundgedanke: Das tausendjährige Reich droht in diesem Zeitraume jedenfalls mit dem Jahr Tausend (oder doch in unbestimmter Zeit etwas später) zu Ende zu gehen. Die ersten Kommentatoren sind jetzt Beda und Ansbertus. Der erstere folgt der Methode des Tichonius. Ansbertus benutzte den Viktorinus. Er huldigt der sogenannten recapitulatio, und erklärt (mit Recht) die Deutung von Kap. XIII, 3 auf Nero geradezu für absurd. Ohne besondere Originalität folgen im 9. Jahrhundert der Benediktiner Berengaudus, der Bischof von Halberstadt Haymo, und Walafried Strabo. „Die hergebrachte Auslegung der Apokalypse, wonach das tausendjährige Reich von der ersten Erscheinung Christi u. s. w. datirt wurde, brachte besonders in den letzten Jahrzehenden des zehnten Jahrhunderts und im Anfang des elften eine große Bewegung in der Kirche hervor." Man erwartete die nahe Ankunft des Antichristes und das Ende der Welt." Das Weltende kam nicht und der Wahn verlor sich; jetzt aber modifizirte man die Auslegung zuvörderst so, daß man die Zahl Tausend symbolisch von einem unbestimmten Zeitalter verstand. Die Frage, ob auch der griechische Exeget Oekumenius einen Kommentar über die Apokalypse geschrieben, läßt Lücke unentschieden (S. 992). Im 12. Jahrhundert lieferte Richard von St. Viktor, im 13. Albertus Magnus einen Kommentar über die Apokalypse, dagegen gehören die dem Anselm von Canterbury und dem Thomas von Aquino zugeschriebenen Kommentare einer späteren Zeit an. Die Erklärungsweise im Ganzen bleibt historisch-allegoristisch.

### IV. Die zweite absolutistisch-hierarchische Hälfte des Mittelalters von Innocenz III. bis auf die Reformation.

Grundgedanken: 1) Das tausendjährige Reich ist bald abgelaufen; 2) es ist nahe bevorstehend. Methode dieselbe wie in der vorigen Periode. Vorwaltend praktische und willkürliche Anwendung der apokalyptischen Weißagungen auf die Verhältnisse der Zeit.

„Die herrschende allegorische und mystische Ein- und Unterlegung führt nun je länger je mehr den Mißbrauch herbei, daß man für jeden beliebigen historischen Zustand der Kirche, jeden Standpunkt, ja Parteizweck, jede Zukunfts-Neugier und Zukunfts-Begehrlichkeit in der Apokalypse das unmittelbar entsprechende prophetische Gotteswort der Verdammung, der Ermuthigung und Tröstung, ja selbst genaue göttliche Zeitbestimmungen finden zu können glaubte" (Lücke, 1005).

„Die römische Kirche war die Anfängerin dieses öffentlichen Mißbrauchs." Innocenz III. erklärte, der Muhamedanismus sei das Antichristenthum, Muhamed der falsche Prophet. Später hießen die Hohenstaufen das Antichristenthum, darauf die häretische Opposition. Die Opposition kehrte den Spieß um. Gregor IX. nannte erst Friedrich II. das Thier aus dem Abgrund; er seinerseits dann den Papst. Berühmt ist die Erklärung der Apokalypse von dem Abte Joachim von Floris in Kalabrien[1]). Aus dieser und anderen Schriften Joachims erdachte sich die schwärmerische Partei der Franziskaner das ewige Evangelium nach Apokalypse XIV, 6. Hieran schließt sich der introductorius des frater Gerhardus in Evangelium aeternum. (Außerdem die Postilla über die Apokalypse von Petrus Joh. Olivi † 1297.) Die Disposition der Zeitalter in das Reich des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes bildet den chronologischen Leitfaden; nach dem frater Gerhardus soll die Vollendungsperiode mit dem Jahr 1254 beginnen. Doch wurde die Apokalypse von Joh. v. Floris auch sachlich konstruirt, d. h. mehr oder minder cyklisch (s. Lücke, S. 1009). Joh. v. Floris betrachtet nicht das Papstthum selbst als den Antichrist, der Antichristus war mixtus, gemischt aus dem Verderben der Kirche, aus der Feindschaft des Staats gegen

[1]) »Multa dicuntur, ut mentem legentis exerceant.«

[2]) Interessant ist seine Deutung des Namens 666 (siehe Lücke, S. 997).

[1]) Admiranda expositio venerabilis Abbatis Joachimi in librum etc.

die Kirche, aus sarazenischer und häretischer Opposition; „Rom als fleischliche Kirche des neuen Babels; das Papstthum wie dem Dante nur in seiner Verweltlichung antichristlich." — „Nicht blos die fanatischen Franziskaner, auch die Katharer und Apostoliker, die Waldenser, die Wiclefiten und Hussiten bedienten sich der Apokalypse zum Schutz und Trutz gegen Rom und das römische Papstthum.

Was die Berechnungen der Zeit anlangt, so wurden sie beiderseits angestellt nach den beiderseitigen Interessen (s. Lücke, 1010 ff.). Nikolaus v. Lyra betrachtete die Apokalypse als einen prophetischen Spiegel der ganzen Geschichte. Laurentius Valla und Erasmus erklärten nur den Wortsinn der Apokalypse und vermieden ein tieferes Eingehen; doch deutete Erasmus mit einer Bemerkung auf die zeitgeschichtliche Erklärung hin.

### V. Die Periode der altprotestantischen Theologie bis zur Erscheinung des Pietismus.

Grundgedanke: Die 1000 Jahre sind vorüber. Gegenüber dieser orthodoxistischen Meinung die wiedertäuferische: Die 1000 Jahre sind eben angebrochen. Die Methode immer noch buchstäblich-historisch im ganzen, verbunden mit allegoristischen Einzelheiten. Hervortretender Gegensatz zwischen der chronologischen und der parallelen Disposition.

„Die Auslegung Luthers bezeichnet im allgemeinen den Geist, in welchem die Apokalypse fortan in der neuen Kirche ausgelegt und gebraucht zu werden pflegte. Es gehörte bis auf die neuere Zeit zu dem kirchlichen Charakter der protestantischen Exegese, die Apokalypse als prophetisches Kompendium der Kirchengeschichte zu betrachten, wobei die Beziehung der Weißagung auf das Antichristenthum des päpstlichen Roms als ausgemacht angesehen wurde. In diesem Geiste sind fast alle Kommentare so der reformirten wie der lutherischen Theologen jener Zeit. Sie unterscheiden sich besonders nur dadurch, daß die einen wie Luther, Chyträus und die meisten einen geschichtlichen Fortschritt in der prophetischen Enthüllung annehmen, die andern wie Corodi das Gesetz des Parallelismus und darin den Fortschritt vom Dunklen zum Deutlichen annehmen. Nur wenige wie Theodor Beza und Joachim Camerarius enthielten sich bei ihrer Auslegung der prophetischen Deutung und wendeten ihren Fleiß hauptsächlich nur auf die Erörterung des Wortsinnes und der allernächsten historischen Beziehungen der Apokalypse." Lücke.

Die Auslegung Luthers in der Vorrede zur Apokalypse (s. Lücke, S. 1014) ist sehr äußerlich und verfehlt; nach den Thatsachen der Kirchengeschichte. Die 1000 Jahre gehen von der Zeit des Apokalyptikers bis auf Gegor VII. Die katholische Auslegung ist verwandt, doch polemisch gegen den protestantischen Vorwurf des Antichristenthums (Lücke, S. 1019). Zu nennen sind Bellarmin, Ribeira, Alcassar (letzterer nach Hentenius und Salmeron: 1) der Kampf der Kirche Christi mit der Synagoge von Kap. V—XI; 2) mit dem römischen Heidenthum, der weltlichen Macht und der fleischlichen Weisheit von Kap. XII—XIX; 3) Sieg, Ruhe und Verherrlichung der Kirche XX—XXII.). Alcassars Nachfolger war Cornel. a Lapide. Sein erster protestantischer Gegner David Paräus; zum Theil cyklisch, zum Theil chronologisch (nach Collado, Lausanne 1551. Er nahm jedoch einen vollständigen Parallelismus zwischen den Siegeln, Posaunen und Zornesschalen an). Hauptgedanke: Die Apokalypse ein Drama. Der Gipfel der antipapistischen Auslegung erschien in dem Kommentar des fanatischen Hoe v. Honegg. — Wiederum eine Annäherung an die cyklische Auffassung bezeichnet die synchronistische Methode des Engländers Mede (erster Theil der Apokalypse: die Schicksale des Reichs; zweiter Theil: die Geschichte der Kirche). Coccejus verhielt sich kirchengeschichtlich[1]); Witsius, sein Gegner, war für die „Rekapitulation". Grotius soll nach Lücke's Auffassung einen großen Fortschritt repräsentiren, indem er die Apokalypse aus dem historischen Zusammenhange ihrer Zeit und der nächsten Zukunft erklärte. Das 1000jährige Reich ging nach ihm mit dem Edikt Konstantins 311 an. Hammond und Clericus ähnlich. Hierher gehört noch einerseits das schwärmerische Buch von Eleonore Petersen; andrerseits die Explikation von Bossuet nach Alcassar, Grotius und Hammond. Die Zahl 666 deutete Bossuet auf Diocletian; die Entfesselung des Satans am Ende der tausend Jahre auf die Türken und das Lutherthum. Die französischen katholischen Exegeten le Maitre de Sacy und Aubert de Versé gehören nach den Charakterzeichen noch hierher.

### VI. Die pietistisch-mystische Periode.

Vorwaltender Grundgedanke: Das tausendjährige Reich ist zukünftig. Anwendung der apokalyptischen Chronologie mehr im kabbalistischen als im symbolischen Sinne.

Die Spener'sche Hoffnung auf bessere Zeiten lehnte sich an die Apokalypse an, und bezeichnet den Anfang einer Wendung in der Auslegung (Lücke, 1028). Schon das bedeutende, von Lücke nicht hinlänglich gewürdigte Werk von Vitringa (*Ἀνάκρισις* ꝛc.) verlegte die Erscheinung des Antichrist wieder

[1]) Ein phantastischer Nachfolger desselben zu Anfang des 18. Jahrhunderts war Anton Driessen (s. Lücke, S. 1038).

in die Zukunft, und fand überhaupt manche Nachfolger (s. die Noten bei Lücke 1035). Er stellte die polemische Erklärung der Apokalypse gegen Rom wieder her, welche Grotius beseitigt hatte.

Mit dem Engländer Whiston (Theologe und Mathematiker) beginnt die bestimmtere Anwendung apokalyptischer Zahlen. Erst bestimmt er die Wiederkunft Christi auf das Jahr 1715; dann auf das Jahr 1766. Der große Naturforscher Isaak Newton schrieb Observationen über Daniel und die Offenbarung des Johannes. Er nahm an, die Offenbarung sei unter Nero geschrieben, und nur soweit verständlich, als sie erfüllt sei; die Hauptrevolution der Dinge aber Apok. X, 7 und XI, 12 sei noch nicht eingetreten. Ganz im Gegensatz zu dem Zahlenmeister Newton stützte der Theologe Albrecht Bengel in verschiedenen Schriften (Lücke, 1039), besonders in der „Erklärten Offenbarung Johannes", seine Auslegung ganz besonders auf die Bestimmung der apokalyptischen Zahlen. Ueber seine künstliche Zahlentheorie ist zu vergleichen Lücke (S. 1040 ff.), und Burk, Leben und Wirken Bengels (S. 260 ff.). Mit der chronistischen Irrung ging die historistische Hand in Hand; der Engel mit dem ewigen Evangelium (XIV, 6) sollte Joh. Arndt oder seine Schule sein; der Engel, der Babylons Fall verkündigt (XIV, 8), Spener oder seine Schule; mit dem 18. Juni 1836 sollte das tausendjährige Reich beginnen. Ungeachtet der Bestreitung des Bengel'schen Systems, zunächst namentlich durch Pfeiffer und Kohlreif, fand er doch bewundernde Nachfolger, welche sein System unter Modifikationen beibehielten bis auf den heutigen Tag. Seine älteren Nachfolger hat Lücke verzeichnet S. 1044 (Note 2, und in Bezug auf die Verbreitung des Systems in England und Dänemark S. 1045, Note 1). Am meisten überschätzte ihn Oetinger, obschon er sein System mit der durchaus chiliastischen Apokalyptik Swedenborgs zu kombiniren suchte. Die neueren Nachfolger Bengels, welche einen Gegensatz zu der unterdeß hervorgetretenen historisch-kritischen und rationalistischen Auslegungsweise bildeten, nennt Lücke S. 1055: Michael, Friedrich Semler, Jung Stilling (Siegesgeschichte), Typke, Gerken, Opitz, Leutwein, Rühle von Lilienstern, Sander. Eine große Reihe von Schriften bis in die Gegenwart herein betrachtet Lücke als Ausläufer der bezeichneten Richtung, S. 1055, Note 4.

### VII. Die historisch-kritische und rationalistische Periode.

Grundton: Vorwaltende Verflüchtigung der apokalyptischen Eschatologie, insbesondere der Prophetie des tausendjährigen Reichs unter immer stärker hervortretender Vermengung derselben mit dem Chiliasmus.

Das Motiv, nicht sonderlich klar von Lücke gezeichnet, war in negativer Beziehung die Kritik der Annahme von rein übernatürlichen Prädiktionen der Kirchengeschichte und kirchengeschichtlichen Zahlen und der Applikation einer solchen Exegese zu chiliastischen Schwärmereien, in positiver Beziehung das Bedürfniß einer festen historischen und psychologischen Basis für die prophetischen Fernblicke. Die Verirrungen der kritischen Richtung gingen zum Theil aus dem Vergnügen an dem neuen vermeintlich erst recht historischen Standpunkte, zum Theil aus dem Zweifel an dem Geist der Weißagung, an der Authentie der Apokalypse, an den dämonischen Gestalten des Reiches der Finsterniß und an der Realität der biblischen Eschatologie hervor.

Nach Lücke eröffnet Abauzit der Genfer in seinem Essay sur l'Apocalypse diese Richtung. „Die Offenbarung, wahrscheinlich unter Nero geschrieben, sei weiter nichts — nach ihrer eignen Ansicht — als eine extension de la prophétie du Sauveur sur la Ruine de l'Etat Judaïque. Eine ähnliche Verkürzung und Verkümmerung der Apokalypse machte neben dem französischen Schweizer der Deutsche, Wetstein. Mit dem Aufstande unter Barcochba erschienen schon Gog und Magog. Harenberg schloß sich an Abauzit an, ließ aber von Kap. XIX an ein eschatologisches Stück folgen; nach seiner Meinung sollte die Apokalypse ursprünglich hebräisch geschrieben sein. Semler[1]) „hielt für den wahren ursprünglichen Geist der Apokalypse die jüdisch-chiliastische Schwärmerei."

Auf der gemeinsamen Grundlage einseitiger Kritik bildete Herder auch in dieser Frage einen Gegensatz zu Semler, wie er ihn auch in allgemeinerer Beziehung gebildet hat; nämlich mit seiner Schrift: Maran Atha, das Buch von der Zukunft des Herrn, des Neuen Testaments Siegel[2]). Die historische Perspektive der Schrift ist wie bei Abauzit äußerst dürftig: Jerusalem und der jüdische Krieg. Die formelle Behandlung des Stoffes dagegen begeistert, idealisirend, die orientalische Bildersprache würdigend (s. Lücke's Lob, S. 1051). Er nannte das Buch: „ein Bilderbuch vom Ausgange, der Sichtbarkeit und der Zukunft des Reiches Christi in Bildern und Gleichnissen seiner ersten, schrecklich tröstenden Ankunft." Hartwig, obwohl Herders Nachfolger, sprang gleichwohl aus der orientalischen in die griechische Anschauungsweise über, indem er die Apokalypse nach Paräus zu einem Drama machte.

---

[1]) Näheres über Abauzit und Semler bei Bleek, S. 55 bis 57.

[2]) S. Bleek, S. 58. 59.

Diese Dramatisirung wurde dann von Eichhorn vollends ausgeführt. Andere stellten in allgemeinerer poetischer Auffassung der Apokalypse dieselbe metrisch dar, namentlich Schreiber und Münter, wie im Gefolge Bengels Ludwig v. Pfeil. Die schon von vielen aufgestellte Disposition: Untergang des Judenthums, Untergang des Heidenthums, Ruhe und Herrlichkeit des Reiches Christi tritt auch bei Herrenschneider (tentamen apocalypseos) wieder hervor. Aehnlich Johannsen: Die Offenbarung Johannis. Ganz eigenthümlich und neu aber, sowohl im Widerspruch gegen die alte kirchenhistorische als die moderne zeithistorische Ansicht trat die Schrift auf, betitelt: Briefe über die Offenbarung Johannis. Ein Buch für die Starken, die schwach heißen, Leipzig 1784. „Er deutet alles Einzelne ins Allgemeine von den Gesetzen, Ordnungen und Entwicklungen der Natur und des Menschenlebens überhaupt, unter und nach denen sich einst das Reich Gottes auf Erden vollenden werde." Kleuker machte wieder die eschatologische Bedeutung der Offenbarung geltend (Ueber Ursprung und Zweck u. s. w.). Dagegen als Fortsetzer der Richtung von Herder und Eichhorn nennt Lücke: Lange, von Hagen, Lindemann, Matthäi, von Heinrichs (S. 1055).

### VIII. Die neuere Zeit als Zeit der mannigfaltigsten Gegensätze und der beginnenden universellen Apokalyptik.

Grundton: Allmähliches Hervortreten der theokratischen Darstellungsweise in historischen Cyklen und konventionellen biblischen und apokalyptischen Symbolen unter der Gährung chiliastischer, historistischer und neokritischer Gegensätze.

Den ersten Impuls zur Förderung des Studiums der Apokalypse durch das Studium der apokalyptischen Literatur gab Corodi in seiner kritischen Geschichte des Chiliasmus, von welchem er übrigens keine klare Vorstellung hatte. Mit kritischen Detailstudien über die betreffende Literatur trat Bleek schon im Jahre 1820 in diese Bahn [1]) (Lücke 1058), ihm folgte Ewald mit seinem lateinischen Kommentar 1828. Mit großen Ansprüchen verband das Werk von Züllig: Johannes, das Gottbesprachten eschatologische Geschichte, den engsten Gesichtskreis, die Prophetie des Buchs auf die Zerstörung Jerusalems beschränkend; lieferte jedoch nach der formellen Seite archäologisch-apokalyptisches Material. Die betreffenden Leistungen der deutschen Theologie schließt Lücke ab mit Tinius, de Wette, Hofmann, Hengstenberg, Thiersch. Der erste wird als populär bezeichnet, zwischen der älteren und neueren Behandlung stehend. De Wette erhält die Palme. Zu der reaktionären Haltung Hengstenberg's, dessen Gelehrsamkeit und Leistung in Einzelnem hervorgehoben wird, rechnet Lücke ohne Zweifel auch wahrhaft fördernde Elemente, z. B. das Kapitel über die Zeit der Abfassung. Bekanntlich aber hat Hengstenbergs Kommentar, von Dressel populärisirt für das Volk, auch von Schotel ins Holländische übersetzt, besonderen Anstoß erregt durch die falsche Restauration der obsoleten Ansicht, daß das tausendjährige Reich bereits vorüber sei. Allein den Gegenschriften [1]) stellen sich wieder auch Schutzschriften für diese Ansicht gegenüber, Expektorationen, welche die bezeichnete Ansicht für ein Kabinetstück des echten Lutherthums zu halten scheinen [2]).

Mehr dagegen als man nach den früheren Aeußerungen von Lücke gegen die „Rekapitulation" erwarten sollte, hat er sich mit Anerkennung über die vermittelnde Ansicht von Thiersch (in seiner Schrift, Die Kirche im apostolischen Zeitalter, S. 251 ff.) ausgesprochen, nach welcher die Apokalypse im ganzen als eine cyklische Disposition von Gesichten, im einzelnen in dem Charakter vorbildlicher Typen der Entwicklung des Weltgerichts betrachtet werden soll. Die Anerkennung Lücke's hat sogar fast den Ausdruck der Zustimmung.

Schließlich wirft Lücke einen Blick auf die neueste apokalyptische Theologie der englischen Kirche „diesseits und jenseits des großen Ozeans", indem er nebenbei auch ein dankenswerthes Verzeichniß der wichtigsten englischen apokalyptischen Werke der neueren Zeit als Mittheilung des Dr. Geibel in Lübeck aufstellt mit den Namen: Whitaker, Galloway, Woodhouse, Holmes, Fuller, Cunningham, Gauntlett, Tilloch, Culbertson, Croly, abermals Woodhouse, Hutcheson, Jones, Irwing, Addis (S. 1066 ff.). Besonders aber hebt Lücke nach seiner Bekanntschaft hervor die Einleitung ins Neue Testament von Samuel Davidson (an Introduction to the New Testament etc. 3 Vol. London 1848 bis 1851).

---

[1]) S. Bleek, Vorlesungen, S. 60.

[1]) Hebart, Für den Chiliasmus, Nürnberg 1859. Riemann, Das 1000jährige Reich gehört nicht der Vergangenheit, sondern der Zukunft an, Gütersloh 1860. — Die 1000 Jahre der Offenb. Joh., Evang. Gemeindeblatt für Rheinl. u. Westf. 1861 (Nr. 12, 13). Rinck (H. Wm.), Die Schriftmäßigkeit der Lehre vom tausendjährigen Reich (Elberfeld 1866). Christiani, Uebersichtliche Darstellung des Inhalts der Apokalypse. — Derselbe, Bemerkungen zur Auslegung der Apokalypse (Riga, Bacmeister). Volk, Der Chiliasmus seiner neuesten Bekämpfung gegenüber, Dorpat 1869.

[2]) Althaus, Diedrich, 2 Schriften »Wider den Chiliasmus«. Brunn, Keil, Kommentar zu Ezech. u. a.

Davidson hat eine vierfache Art der Auffassung der apokalyptischen Weißagung unterschieden. 1) Praeterists. Die Weißagung soll mit der Zerstörung Jerusalems und dem Fall des heidnischen Roms erfüllt sein. Nach Bossuet, Grotius, Hammond, Wetstein, Eichhorn, Ewald, de Wette, Lücke u. a., auch dem Nordamerikaner Stuart. 2) Continuous. Die Weißagung eine Prophetie der fortschreitenden Geschichte, theils erfüllt, theils noch unerfüllt. Mede, Brightmann, Isaak Newton, Woodhouse, Cunningham, Birks, Elliot (u. manche Deutsche). 3) Simple Futurists. Nach ihnen gehen nur die drei ersten Kapitel auf die geschichtliche Gegenwart des Sehers, alles andere auf die absolute Zukunft der Erscheinung des Herrn. So Burgh, Maitland, Benj. Newton, Todd u. a. 4) Extreme Futurists. Selbst die drei ersten Kapitel der Offenbarung sind eine Weißagung der absoluten Zukunft Christi, nämlich des Zustandes der Juden nach der ersten Auferstehung. Kelly und einige irländische Schriftsteller. Die Kritik dieses Systems von Seiten Lücke's, S. 1068. Davidson selbst betrachtet die Apokalypse als ein prophetisches Poem hebräischer Art, d. h. eben nur als eine Apokalypse. Mit Recht will er die Zeiten als symbolische Perioden, nicht als chronologische betrachtet wissen. Gleichwohl statuirt er eine historische, nicht eine synchronistische Folge der Weißagungen: Jerusalem, das heidnische Rom, das himmlische Jerusalem; doch als symbolische Bezeichnungen. Das tausendjährige Reich soll auch nach ihm mit der Besiegung des heidnischen Roms eingetreten sein, doch als ein Zeitraum von unbestimmter Dauer; dies unter Annäherung an Hengstenberg.

Das Referat von Lücke ist in de Wette's Kommentar S. 14 ff. durch mehrfache Notizen ergänzt (die Vertreter des Parallelismus S. 15; die Exegeten Seraphinus de Fermo, Ubertinus de Casalis, Lambert, Bullinger, Conrad, Jurieux, Launoi, Crocius, Matth. Hofmann, Calov, Lüderwald, Holzhauser, Franz, Baumgarten-Crusius). Dieses Verzeichniß der Literatur wird weitergeführt durch das Referat von Bleek, in welchem aber die Ansichten über die Authentie mit den Ansichten von dem Inhalt der Apokalypse durcheinander laufen. Seine eigne Ansicht punktirt Bleek in folgenden Sätzen: a. die Apokalypse nicht vom Apostel Johannes, sondern von Joh. dem Presbyter des Papias; b. nicht nach Eichhorn eine allgemeine Schilderung des Sieges des Christenthums über das Judenthum und Heidenthum, sondern dazu bestimmt, die bedrängte Christenheit ihrer Zeit durch die Hinweisung auf die Nähe der Wiederkunft des Herrn (also durch einen Irrthum?) zu trösten und aufzurichten; c. die Parusie Christi wird an den Sturz des antichristlichen Heidenthums, und namentlich Roms als des Hauptsitzes desselben angeknüpft, dagegen bildet die Zerstörung Jerusalems kein besonderes Moment in der prophetischen Schilderung der Schrift; auch enthalten die Visionen im ersten Theile Kap. IX keine Beziehung auf bestimmte geschichtliche Ereignisse des römisch-jüdischen Krieges. Der Kommentar von de Wette ist unter Benutzung des Bleek'schen Heftes entstanden (s. Bleek. S. 62). De Wette selbst expliziert seine Auffassung in drei Hauptpunkten: 1) Nero der Antichrist; 2) die für den Apokalyptiker noch zukünftige Besetzung — nicht Zerstörung — Jerusalems (also weniger als in der eschatologischen Rede Christi Luk. 21, 24!); 3) das zwischen die Besiegung des Antichrists und das Ende tretende tausendjährige Reich nach vorhergegangener erster Auferstehung. Die Auffassung Lücke's hält neben Rom als dem neuen Babylon auch den Gegensatz von Jerusalem gegen das Reich Christi fest, obschon dieser Gegensatz weniger absolut gefaßt wird (wogegen Bleek sich erklärt hat, Beiträge zur Evangelien-Kritik, S. 187, und Studien und Kritiken, 1855, S. 163). Nach der Exposition des Grundgedankens seiner Schrift bringt Bleek zuerst Fr. Sander (Versuch einer Erklärung u. s. w.) zur Sprache. Als das entscheidende Jahr, wo das tausendjährige Reich beginnen sollte, wurde das Jahr 1847 angenommen. Die Ansicht Chr. Hofmanns in „Weißagung und Erfüllung", S. 300—378 wird S. 66 skizzirt; darauf folgt Hengstenberg, Ebrard, Auberlen; beiläufig auch Elliot und Gaußen. Der Herausgeber der Bleek'schen Vorlesungen hat noch einen Bericht über den Kommentar von Dilsterdieck (die 16. Abtheilung des Meyerschen Kommentars) hinzugefügt.

Die Hauptbestimmungen Chr. Hofmanns sind folgende: der Apostel Johannes ist Verfasser; er schrieb unter Domitian; die Weißagungen bilden verschiedene, zum Theil neben einander herlaufende Reihen. Das Weib Kap. 12 ist die israelitische Gemeinde; die Wüste das Land Israel — in der letzten Zeit, wenn das Land Israel wieder — nach der gesammten judaisirenden Schule Hofmanns — die Stätte der heiligen Geschichte werden soll. Babel ist Rom; die 7 Könige sieben Weltreiche. Das Thier aus dem Abgrund — Antiochus Epiphanes!

Hengstenberg: Verfasser der Apokalypse ist Johannes; er schrieb sie im Zeitalter Domitians. Inhalt: Weißagungen über die Welt- und Kirchengeschichte, meist erfüllt; in sieben einander ergänzenden Gruppen. Das Thier ist die gottesfeindliche Weltmacht in sieben Phasen. Die römische Weltmacht ist das auf den Tod verwundete Haupt. Die Feldschlacht Kap. 19 bedeutet die Christianisirung

der Germanen! Das tausendjährige Reich ist von der Christianisirung der Germanen an verlaufen. Keine Beziehung ist anzunehmen auf die römische Kirche, auch nicht auf das Judenthum oder auf den Götzendienst an sich, sondern nur eine solche auf die widergöttliche und antichristliche Gesinnung; keine persönliche Erscheinung des Antichrist wird gelehrt, keine erste Auferstehung im eigentlichen Sinne, sondern die Seligkeit der Gläubigen jenseits. Das Wiederloswerden des Satans, die Zeit Gogs und Magogs ist unsere gegenwärtige Zeit, besonders seit 1848 (welchem nach der Satan bereits jetzt nicht nur gebunden, sondern in den feurigen Pfuhl geworfen sein müßte).

Ebrard (Abschluß des Olshausenschen Kommentars, 7. Band). Vorläufige Bestimmung: Er will einen ersten Versuch machen, die Auslegung der Weißagung von der Frage nach ihrer Erfüllung scharf und durchgängig zu sondern (Bleek meint, der Versuch sei nicht mit Ernst durchgeführt).

Die 7 Gemeinden haben typische Bedeutung für die spätere Kirche. Die 7 Häupter des Thiers sind 7 Weltmonarchien. Das sechste die römische. Diese ist das aus dem Meere aufsteigende Thier, eins mit der Hure oder Babel.

Die 10 Hörner sind die germanischen und slavischen Völker der Völkerwanderung, welche die römische Weltmacht auf den Tod verwunden, die aber dann in dem neuen römischen Reich wieder auflebt. Das Papstthum selbst ist das aus der Erde aufsteigende Thier, der Pseudoprophet. Das 7. Haupt sind 10 Könige in der letzten Zeit. Darauf folgt das Reich des persönlichen Antichrists und Babels Untergang, zuletzt Christi Wiederkunft. Die 42 Monate = 1260 Tage (Kap. 11, 2. 3; 12, 6; 13, 5) sind eine mystische Bezeichnung für den ganzen Zeitraum von der Zerstörung Jerusalems durch Titus bis zur Bekehrung und Wiederherstellung des jüdischen Volkes. Wunderbare Erhaltung des leiblichen Israels während der antichristlichen Zeit. Die beiden Zeugen sind Gesetz und Evangelium. Die $3^1/_2$ Tage Kap. 11, 9. 11 wie die $3^1/_2$ Zeiten, Kap. 12, 14 = $3^1/_2$ Jahre.

Auberlen (Der Prophet Daniel und die Offenbarung Joh., 2. Auflage, 1857): Daniel bildet die Grundlage der Apokalypse. Das Thier aus dem Meere ist die Weltmacht im ganzen. Die 7. Häupter sind 7 Weltmonarchien. Bedingte Identifizirung des Weibes Kap. 17, 3 mit dem Weibe Kap. 12. Die Flucht des Weibes in die Wüste soll die Versetzung der Gottesgemeinde von den Juden zu den Heiden, und zwar nach Rom sein. Die Hure ist die in der Welt verweltlichte Gottesgemeinde, nicht blos die katholische Kirche, wenn auch diese in besonderem Maß. Die 7 Berge Kap. 17, 9 sind sieben große Weltmächte, obwohl unter Anspielung auf Rom. Das Thier wie geschlachtet zum Tode nach seiner Aehnlichkeit mit Christo ist ein äußerlich christliches Weltreich, welches das Weib, die Hure trägt. Das heiße: verweltlichtes Christenthum und verchristlichte Welt (unter gegenseitigen Konzessionen: die Signatur der christlichen Jahrhunderte). Die Wunde werde heil, das sei der moderne Abfall, dessen Anfänge hervorträten in den bestialischen Ausbrüchen der französischen Revolution. Das achte Haupt sei das Reich des Antichrist. Das tausendjährige Reich sowie die erste Auferstehung sei eigentlich zu nehmen (im chiliastischen Sinne, schreibt Bleek) und zukünftig.

Düsterdieck kehrt in die Bahn der Schleiermacherisch-spiritualistischen Schule von Bleek, de Wette, Lücke u. a. zurück. Seine Vorstellung von dem ethischen Inspirationsbegriff, das heißt der menschlich bedingten Inspiration, welchen er von dem rationalistischen Eichhorns und dem magischen (abstrakt übernatürlichen) Hengstenbergs unterscheidet, scheint ihn auf diesen Standpunkt geführt zu haben, wobei es jedoch eine Annäherung an Hengstenberg ist, daß er auch die Form der Visionen zu der Substanz der Visionen selbst rechnet.

In der neuesten Zeit hat die Bearbeitung des apokalyptischen Gebietes wieder eine sehr umfassende Literatur gebracht. Wir unterscheiden: 1) Schriften, welche in Beziehung auf die Apokalyptik vorzugsweise der Kritik angehören. 2) Theologisch kritische Abhandlungen. 3) Theologische und theologisch praktische Kommentare. 4) Monographien. 5) Chiliastische Monographien. 6) Erbauliches und Homiletisches über die ganze Apokalypse und über einzelne Abschnitte.

1) Zu den allgemeinen Vorverhandlungen über die Apokalyptik gehören auch die neuesten Kommentare über Hesekiel, Sacharja und Daniel. In Bezug auf den letzteren ist die Einleitung zu der Abtheilung „Daniel" im Bibelwerk nachzusehen, S. 20 und 45 (auch wohl die Einl. zu Hesek. wie zu Sacharja). Die apokryphisch-apokalyptische Literatur ist oben zur Sprache gekommen.

2) Zu den Abhandlungen gehören vor allem auch die Artikel in den theologischen Wörterbüchern, namentlich der Artikel: Offenb. Joh. in Herzogs Real-Encyklopädie, ferner die Schriften über die letzten Dinge (Althaus, Luthardt, Gerlach ꝛc.). Die Werke über die bibl. Theol. des N. T., sowie über den Apostel Joh. und seine Schriften. Sodann Einzelschriften: Wieseler, Zur Auslegung und Kritik der apokal. Literatur, 1. Beitrag, Göttingen 1839. Dannemann, Wer ist der Verf. u. s. w. Hannov. 1841. Stern, Einl., Breslau 1851. Hosse, Die Prophetie

der urchristl. Gem. oder der rechte Standpunkt der Betrachtung der Offenb. St. Joh. (Monatsschrift für die evangel. Kirche von Rheinl. u. Westf. 1853, Heft 7). Rinck (Wilhelm Friedrich), Apokalyptische Forschungen, Zürich 1853. Das System der Apokalypse nach J. Medus v. Gräber (Ev.Gemeindebl. 1861, Nr. 17 ff.). Volkmar, Eine neutestamentliche Entdeckung, Zürich 1862. Kelly, The Revelation of John, London 1860. Luthardt, Die Offenbarung Johannis, übersetzt und kurz erklärt für die Gem., Leipzig 1861 (Derselbe, Die Lehre von den letzten Dingen, 1861). Delitzsch, Handschriftliche Funde, 1. u. 2. Heft, Leipzig 1861—62. Lämmert, Zur bibl. Zahlen-Symbolik (Jahrbücher für deutsche Theol., 1864, S. 3 ff. (Derselbe, die Cherubim der Heiligen Schrift, Jahrbb. für deutsche Theol., 1867, S. 587). Schröder, über die Auffassung der Offb. Joh. (Ebendas. 1864, S. 518. Ebendas. Schmidt, Die eschatologischen Lehrstücke in ihrer Bedeutung u. s. w., S. 577). Engelhardt, Einiges über symbolische Zahlen (Jahrbb. für deutsche Theol., 1866, S. 301). Zahn, Der Hirt des Hermas, Gotha 1868. Riggenbach, Johannes der Apostel und der Presbyter (Jahrbb. für deutsche Theol., 1868, S. 319 ff.). Löwe, Weißagung und Weltgeschichte in ihrer Zusammenstellung. Zugleich als Schlüssel u. s. w., Zürich 1868. Grau, Ueber Inhalt und Bedeutung der Offenb. Joh. (in der Broschüre: Zur Einführung in das Schriftthum Neuen Testaments, fünf Vorträge, Stuttgart 1868.) Tischendorf, Appendix Novi Testamenti Vaticani, Leipzig 1869. Weiß, Apokalyptische Studien (In den Studien und Kritiken, 1869, 1. Heft [1]).

3) Kommentare: Aeltere Schriften, Heidegger, De Babylone magna. — Semler, Corodi, Hartwig, Donker-Curtius, Rettig, Wünsch, Kleuker, Heinrichs, Laurmann, J. W. Grimm, Kolthoff, Matthäi, Scholz. — Außerdem siehe ein Verzeichniß älterer und neuerer Verhandlungen in Reuß, Einleitung, S. 152. — Holzhauser, Erkl. der Offenb. Joh. von den sieben Zeitaltern der kathol. Kirche, 1827. — v. Brandt, Die Offenbarung erklärt, Leipzig 1845. — Schlipf, Backnang 1847. — The second epistle of Peter, etc. and Revelation, with Notes, Newyork 1854. — Stern, Komment. über die Offenb. des Apost. Joh., Schaffhausen 1854 (kathol. Theologie). — Auberlen (1854—1857, s. oben). — Hahn, Leitfaden zum Verständniß ꝛc., Salon 1851. — Christ. Paulus, Blicke in die Weißagung der Offenb. Joh., Stuttgart 1857. — Blicke in die Apok., Basel 1857. — Gräber, Versuch einer historischen Erkl. der Offb. Joh., mit besonderer Berücksichtigung der Auslegungen von Bengel, Hengstenberg und Ebrard, Heidelberg 1857 (eine gehaltvolle Schrift, abgesehen von der chronologisch-historischen Methode. (Derselbe schrieb: Das Jahr 1866 und die Offenbarung Joh., Elberf. 1867.) Düsterdieck, Kommentar (Abtheilung XVI. des Meyer'schen Komm., 1859). — Benno, Cisterzienser, Die Offenb. Joh., München 1860. — Vetter, Die letzten Dinge der Offb., Breslau 1860 (Derf., Die Lehre vom tausendjährigen Reich). — Brandt (A. H. W.), Anleitung zum Lesen der Offenb. St. Joh., Amsterd. 1860. — Sabel, Die Offenb. Joh., aus dem Zusammenhang der messianischen Reichsgeschichte ausgelegt, Heidelberg 1861. — Ewald, Die joh. Schriften II. Bd., 1862 (Volkmar ebenfalls 1862). — Gärtner, Erklärung des Propheten Daniel und der Offb. Joh., sowie der Weißagung von Hesekiels Gog (Hesekiels von Gog), Stuttg. 1863). — Kemmler, Die Offenbarung Jesu Christi an Joh. u. s. w., Tübingen 1863 (chronologisch, s. die Rezension von Palmer, Jahrbb. für deutsche Theol., 1863, S. 365). — Richter, Kurzgefaßte Auslegung der Offenb. St. Joh., Leipzig und Dresden 1864. — Holtzmann (Hausrath), Die Offenb. des Joh. in Bunsens Bibelwerk, 4. Thl., 1864. — Jessin, Die Offenb. Joh., 1864. — Blech, Erläuternde Uebersicht, Danzig 1864. — Apocalypse popular explained, Lond. 1852. — Lämmert, Die Offenb. Joh. durch die Heilige Schrift für alle Bibelfreunde ausgelegt, Stuttg. 1864 (s. die Jahrbb. für deutsche Theol., 1865, S. 550, Rezension von Palmer). — Pacificus, Die Weißagungen ꝛc., Leipzig 1864. — Heinrich Böhmer, Die Offb. Joh. Ein neuer Versuch, ihr Dunkel zu lichten, Breslau 1866 (Rezension von Düsterdieck in den Jahrbb. für deutsche Theolog., 1867, S. 137). — Fr. de Rougemont, La Révél. de St. Jean, expliquée par les écritures et explicant l'histoire, précédée d'une brève interprétation des prophéties de Daniel, Neuchatel 1866 (die Schriften, auf welche sich von Rougemont bezieht, sind von: Nicolas, v. Orsbach, Faber, Jurieux, Newton, Digby, Guers, Elliot, Cunningham, Geymonat, Auberlen, Steinheil, N. v. B., Vitringa, Lambert, Darby, Kelly, B. W. Newton, Mousseaux, Bossuet u. a.). — Rieman, Die Offb. Joh. für das christliche Volk, mit 3 Anhängen, Halle 1868. — Rinck (H. W.), Die Zeichen der letzten Zeit und der Wiederkunft Christi. Erklärung der Hauptabschnitte der Offb. Joh. für die auf ihren Herrn wartende Gemeinde, Basel und Ludwigsb. 1868 (von dems., Die Lehre der Heiligen Schrift vom Antichrist. — Die Schriftmäßigkeit der Lehre vom tausendjährigen Reich). — Aeltere, namentlich von Stilling, Siegesgeschichten,

[1]) Schriften gegen und für das Bengel'sche System, s. die Literatur-Verzeichnisse. — Opitz, Kurze Uebersicht 1816. — Tinius, Der jüngste Tag, Bautzen 1836. — Derselbe, Die Offenb. Joh., Leipzig 1839.

1799. Nachtrag zur Siegesgeschichte, 1805; Rühle von Lilienstern, 1824; von Weigenmeier, Tübing. 1827; Sander, 1829; Osiander, 1831; von v. Brunn (2 Thle., 1832). — Schlüssel zur Offenb. Joh. durch einen Kreuzritter — Fr. v. Meyer, Karlsruhe 1833[1]).

4) Monographien: Riemann, Die Lehre der Heiligen Schrift vom 1000jährigen Reich und vom zukünftigen Reiche Israel (gegen Diedrich), Schönebeck 1858. — Flörke, Die Lehre vom tausendjährigen Reiche, Marburg 1859. — Nepomuk Schneider, Die chiliastische Doktrin und ihr Verhältniß zur christlichen Glaubenslehre, Schaffhausen 1859. — Huschke, Das Buch mit 7 Siegeln, Leipz. 1860. — Krauzold, Ueber das tausendjährige Reich und die Offb. Joh., Erlangen 1863. — Das tausendjährige Reich gehört nicht der Vergangenheit, sondern der Zukunft an (auch gegen Hengstenberg, Gütersloh, 1866). — The Symbolical Numbers of Scripture by Rev. Malcolm, Edinburgh, Clark. — Christs second Coming, will it be premillenial, by D. Brown (Ebendas.). — Fairbairn, The Typologie, of Scripture II. Vol. IV. Edit. (Ebendas.). — Wemyss, Clavis Symbolica; or Key to Symbolical Language of Scripture (Ebendas.). — Van Eldik, Commentatio de septem epist. apoc. Lugd. Bat. 1827. — Lämmert, Babel, das Thier und der falsche Prophet, Gotha 1863. — Hebart, Für den Chiliasmus, ein Gutachten, Nürnberg 1859. — Chantépie de la Saussaye, de Tockomst. Vier eschatologische Voorlezingen, Rotterdam 1868. — Christiani, Bemerkungen zur Auslegung der Apok., mit besonderer Rücksicht auf die chiliastische Frage, Riga, Bacmeister. — Gottlieb, Ursprung, Ausbildung und Ende der Erde, Heidelberg 1869.

5) Chiliastisches: Broschüren von Zimpel (Schaffhausen 1859. 1860. 1861; Frankf. 1866). — Cumming, Die große Trübsal (Stendal 1862). Clöter, Eine Heerde unter Einem Hirten im Königreich Jesu auf Erden vor dem jüngsten Tag, Stuttgart 1859. — Charbonnel, 60 Jahre noch und die Welt ist nicht mehr, Stuttg. 1850. — Aeltere von Petersen, Leutwein, Tübingen 1821. 1830.

Zur Bestimmung chiliastischer Schriften. Auch hier muß darauf gedrungen werden, daß man mit kirchenhistorischer Klarheit zwischen der biblischen Lehre vom 1000jährigen Reich im symbolischen Sinne und wirklichem Chiliasmus unterscheide, und nicht etwa — wie z. B. selbst Schleiermacher — sogar die betreffende Lehre in der Apokalypse selbst für Chiliasmus halte.

[1]) Swedenborg, Apocalypsis explicata secundum sensum spiritualem ed. Tafel, Tübingen, Verlags-Expedition, 1862.

6) Erbauliches und Homiletisches. Literatur über einzelne Abschnitte der Apokalypse: Schmidt, Ein Votum über die homiletische Behandlung der Apok., Stuttgart, Schrober 1867. — Lucius, Die Offenb. Joh. in 231 Predigten, Dresden 1670. — Bengel, 60 Reden mit Pfeils Liedern (die 60 Reden mehrfach herausgegeben); 60 Gebete, Tübing. 1831. — Roos, Erbauliche Reden über die Offb. Joh., Tübing. 1781. — Derf., Deutliche und zur Erbauung eingerichtete Erklärung ꝛc. — Hahn, Erbauungsstunden über u. s. w., Stuttgart 1795. — Hermes, Versuch zeitgemäßer Betrachtungen ꝛc., Leipzig 1801. — Schultheß, Homilien über die Offb. Joh., Winterthur 1805. — Derf., Auslegung und christerbauliche Nutzanwendung ꝛc., Zürich 1805. — Frisch, Apok. Katechism., Winterthur 1804. — J. J. Heß, Briefe über die Offenb. Joh., 1843. — Frantz, Betrachtungen, Quedlinb. 1838. — Winkler, Tägliche Betrachtungen, Stuttg. 1842. — Spurgeon, Stimmen aus der Offenb. Joh., Ludwigsburg 1862. — Poetische Bearbeitungen: von Pfeil, 1759; Schreiber; Lavater, Jesus Messias, oder die Zukunft des Herrn in 24 Gesängen, Zürich 1780; Münter, Kopenhagen 1784; Venator, Die Offenb. St. Joh., Darmstadt 1846; in gebundener Rede, Leipzig 1864. — Diedrich, Die Offb. Joh. kurz erläutert, Neu-Ruppin 1865. — Harms, Die Offenb. Joh., gepredigt nach einzelnen Abschnitten aus derselben, Kiel 1844. — Wächtler, Die Offb. St. Joh., für die christliche Gemeinde ausgelegt in Predigten, 2 Bde., Essen 1855. — W. Hoffmann, Maranatha, 2. Thl., Die Weißagungen der Apostel, Berlin 1858. — Zuschlag, Die Offenb. Joh. in Bibelstunden, Leipzig 1860. — Vetter, Die Offenb. St. Joh. auf Bibelstunden eingerichtet, Breslau 1859. — Beckholz, Ludwigsburg 1860. — Guenning, Blicken in de Openbaring, 4 deelen, Amsterdam 1867. — Deutinger, Die christliche Ethik nach dem Apostel Joh., Vorträge über die Briefe und die Offenb., Regensburg 1867. — Tomlin, Scriptural and Historical Interpretation of the Revelation, Macintosh 1868. — Bengels Offenbarungsgedanken. Aus den 60 Reden, Stuttgart 1867. — Freybe, Von unsers Herrn Christi Wiederkunft, Parchim 1868.

Die 7 Sendschreiben: Meister, Pastoralbriefe des Sohnes Gottes. — Wichelhaus, Die 7 Sendschreiben des Herrn, Predigten, herausgegeben von Sander, Elberf. 1827. — Heubner, Predigten über die 7 Sendschreiben, 3. Aufl., Berlin 1850. — Zorn, Die 7 Sendschreiben und die 7 Siegel, Bayreuth, 1850. — Van Oosterzee, Christus unter den Leuchtern. Uebersetzt von Petri, Leipzig 1854 (Original-

Schrift: Stemmen van Patmos, Rotterd. 1854. Neuerdings ist eine neue Uebersetzung von Merschmann angekündigt). — Vetter, Die 7 Siegel, Breslau 1859. — Huschke, Das Buch von 7 Siegeln, Leipzig, Dresden 1860. — Roffhack, Schöpfung und Erlösung nach Offb. 4 und 5, Barmen 1866.

Die 7 Posaunen: Vetter, Die 7 Posaunen, Breslau 1860 [1]).

Der Antichrist (Kap. 13): Comenius, Cerberus triceps, Stockholm 1641. — J. H. Heß, Der Antichrist, Winterthur 1831. — Biedebandt, Die beiden Hauptparteien, Bibelstudien über Offenb. St. Joh. Kap. 12 u. 13.

Die 7 Zornschalen: Vetter, Breslau.

Kap. 17: Geist der Zeit in seinen Werkzeugen und Folgen, Stuttgart 1848. — Blicke in die Vergangenheit u. s. w. (Kap. 11—19), Elberf.

Kap. 20: Röbbelen, 1861 (für den 17. Art. der Augustana, Apologie?). — Seyfferth, Das tausendjährige Reich, New-York.

Kap. 21 und 22: Ewald, Die Herrlichkeit des neuen Jerusalems, 2 Bde., Bremen 1738—40.

## §. 6.

## Nachträgliches zur Literatur über die Apokalypse.

Nach der obigen Geschichte der Auslegung der Apokalypse sind nur noch einzelne, namentlich allgemeine Gesichtspunkte hervorzuheben.

Die Literatur über die Apokalypse ist in ähnlicher Weise wie die Literatur über das Hohelied von unermeßlichem Umfang. Der Reiz des Mysteriums, der Reiz der bedeutsamsten Bilder, der mächtigsten Gefühlssprache sowie das Herausfordernde der auffallenden Singularität und scheinbar sinnlichen Anschauung, alle diese Züge bilden die Veranlassung, daß sich Exegeten und Ascheten, Beter und Schwärmer, Allegoristen, Kritiker und Kritizisten aller Art vor dem Heiligthum dieser Bücher zusammengefunden haben. Aus der Geschichte der exegetischen Literatur ließe sich schon allein eine umfassende Geschichte der Literatur über die Apokalypse abzweigen. Wir haben uns hier auf die Angabe der bekanntesten Verzeichnisse, der besten Uebersichten, und andeutende Nachträge zu beschränken.

Nach Heideggers Enchiridion S. 661 scheint die Exegese der Apokalypse — abgesehen von den die ganze Heilige Schrift oder das ganze Neue Testament umfassenden Bibelwerken — am meisten von reformirten und ihnen gegenüber von katholischen Theologen behandelt worden zu sein. Doch weiset der biblische Archivarius von Lilienthal S. 707 ff. auch eine umfassende Betheiligung der lutherischen Theologen, namentlich auch in Beziehung auf die Chiliasmus-Frage nach. Indessen ist auch nach Walchs Bibliotheca theologica IV. Theil, S. 760 ff. die reformirte Literatur über die Apokalypse besonders umfassend. Ueber die neuere hieher gehörige Literatur finden sich nur dürftige Angaben in Fuhrmanns Handbuch der theolog. Literatur II. Bd. 1. Hälfte, S. 343 (Vogel, Herder, Münter, Eichhorn, Sam. Gottl. Lange). Zwei Hauptverzeichnisse sind enthalten in Winers Handbuch der theol. Literatur, S. 274 (über Daniel, S. 221) und im ersten Ergänzungsheft S. 42 (Daniel, S. 35) und (viel umfassender) in Danz Wörterbuch der theol. Literatur, (S. 53, 57 Daniel, S. 206—8) und dem Supplementheft I. (reichend bis zum Jahr 1841—42), S. 6 (Daniel, S. 25). Bis an die Gegenwart heran reichen die Verzeichnisse in Hagenbachs Encyklopädie, S. 190 (Daniel, S. 187); in Hertwig, Tabellarische Uebersicht, S. 77. Guerike, Isagogik, S. 490. Reuß, Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments, 4. Aufl., S. 147 (Gnostische Apokalypsen, S. 260. Apokryphische, S. 270. — Ueber apokalyptische Exegese, S. 576. 603). Ueber das Buch Daniel, Keil, Einleit. ins A. T., S. 438. Zu vergleichen sind auch die Artikel: Offenbarung Johannis und Daniel in Herzogs Real-Encyklopädie. Ebenso kommen in Betracht die Kommentare; de Wette, S. 22 ff. Olshausen, Ebrard, S. 15 ff. Allgemeinere Verzeichnisse, s. Bibelw. Matth., S. XXII. u. XXXV. Ev. Joh., S. 27 ff. In dem Werk von Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung, finden sich viele literarische Notizen in den Noten [2]).

## §. 7.

## Die große Verkennung der Apokalypse und die Ursache derselben.

Wir fassen hier zunächst nicht diejenige Verkennung ins Auge, welche die Apokalypse als ein biblisches Buch mit allen biblischen Büchern, oder insbesondere als ein prophetisches Buch mit allen prophetischen Büchern erleiden muß von Seiten des Unglaubens, sondern diejenige Verkennung, welche sie speziell erfährt vielleicht von ganz ernsten christlich gesinnten Männern oder auch von hochbegabten Geistern.

Sehen wir einmal ab von Verkennungen dieser Art in der alten alexandrinischen Schule, wie eine solche z. B. bei Dionysius von Alexandrien durch den Spiritualismus dieser Schule motivirt war, so genügen besonders drei große Beispiele der neueren

[1]) Armbruster, Die 7 letzten Posaunen (?) oder Wehen (!), Stuttgart 1830.

[2]) Antiquarische Verzeichnisse der apokalypt. Literatur: Steinkopf in Stuttgart, Verzeichniß 18. 22. 29; Heckenhauer in Tübingen, Nr. 34; Hanke in Zürich, Nr. 65; J. Moore zu Delft. Maske, Breslau, 91.

nachreformatorischen Zeit, die befremdliche Thatsache in ihrer ganzen Größe zu charakterisiren. Drei große Männer verschiedener Richtung, schon oben unter anderem Gesichtspunkte angeführt, haben ihre Geisteskräfte gemessen an der Apokalypse, und haben sich an ihr vermessen, Luther, Goethe, Schleiermacher.

Luther sagt in seiner Vorrede zur Offenbarung St. Johannis vom Jahr 1522: In diesem Buch der Offenbarung Johannis laß ich auch jedermann seines Sinnes walten; will niemand an meinem Dünkel oder Urtheil verbunden haben, ich sage, was ich fühle. Mir mangelt an diesem Buche nicht einerlei, daß ich's weder apostolisch, noch prophetisch halte. Aufs erste und allermeist, daß die Apostel nicht mit Gesichten umgehen, sondern mit klaren und direkten Worten weißagen u. s. w. Mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken, und ist mir die Ursach genug, daß ich sein nicht hochachte, daß Christus weder darinnen gelehret noch erkannt wird u. s. w. — Dieses unbesonnene Urtheil hat Luther freilich in seiner Vorrede zu der Ausgabe von 1534 bedeutend ermäßigt; doch bleibt der Ausdruck des Zweifels zurück (s. Guerike, Isagogik, 531).

Goethe hat sich in seinen Briefen an Lavater über die Apokalypse ausgesprochen (s. oben S. 46 ff.): „Ich bin ein sehr irdischer Mensch, mir ist das Gleichniß vom ungerechten Haushalter, vom verlornen Sohn, vom Säemann, von der Perle, vom Groschen ꝛc. ꝛc. göttlicher (wenn je was Göttliches da sein soll) als die sieben Botschafter, Leuchter, Siegel, Sterne und Wehe." Man sieht übrigens aus dieser Skizze, daß sich Goethe nicht sonderlich in das Studium der Apokalypse vertieft hat.

Ganz besonders ungünstig ist das Urtheil von Schleiermacher (Einl. ins Neue Testament. Sämmtliche Werke, VIII. Bd., S. 449 ff.). Schleiermacher vermißt den einheitlichen Zusammenhang in der Apokalypse, findet in ihr nichts heraus als allgemeine Plagen, dargestellt unter sinnlichen Bildern, denen er keinen großen religiösen Werth beilegen kann; eine einseitige Gemüthsstimmung, wobei es gleichgültig ist, ob man die Gesichte versteht oder nicht, und das Resultat ist, „daß sogar nur ein geringer Nutzen aus einer mit Sicherheit ausgemittelten Erklärung dieses Buchs zu ziehen sein würde." Schleiermacher hat auch über die Kirchengeschichte Vorlesungen gehalten. Er scheint aber nichts von der großen Thatsache bemerkt zu haben, daß die Apokalypse in den dunkelsten Zeiten der Kirche ein Großes dazu beigetragen hat, die christliche Hoffnung und Standhaftigkeit aufrecht zu halten. Daß er das Buch nach einem sehr oberflächlichen Vorurtheil auch für chiliastisch hält, ist nur noch beiläufig zu bemerken. Bei Schleiermacher liegt aber auch die Ursache der Verkennung viel mehr zu Tage als bei Luther. Luther scheint in der Apokalypse die Rechtfertigungslehre vermißt zu haben, wie in dem Briefe des Jakobus. Schleiermacher dagegen hat sich ebensowenig bei dem genannten Briefe, wie bei der Apokalypse in die hebräisch-symbol. Anschauungsweise finden können. Er hat besonders diese Schriften mit seiner gräzisirenden Anschauungsweise gemessen.

Die Baur'sche Kritik erreicht neuerdings ihren Gipfelpunkt in der Sphäre des Protestantenvereins. Hieher gehört: Schellenberg, Die Offb. Joh. Ein Vortrag, Mannheim 1867 (s. theol. Jahresbericht 1867, S. 179).

Und dies ist denn wohl die Hauptursache der Ungunst, welche überhaupt noch auf der vollen Würdigung der Heiligen Schrift, insbesondere des Alten Testaments (es ist bekannt, wie sehr Schleiermacher dasselbe verkannte), namentlich der Propheten lastet und deswegen im besondersten Maße auf der vollen Würdigung der Apokalypse — die Vermischung der hebräischen Offenbarungsform mit der griechisch-römischen Geistesform. Hinsichtlich der allgemeineren Fassung dieses Gegenstandes weisen wir auf das Vorwort über die Apokalyptik zurück.

## §. 8.

## Grundsätze für die Auslegung der Apokalypse.

Unter der Ueberschrift: die richtigen Grundsätze der Auslegung, stellt Ebrard (S. 27 ff.) folgende Kanones auf: 1) Der Exeget hat sich an jene „kirchengeschichtlichen Erleuchtungen" gar nicht zu kehren, sondern den gegebenen Text als solchen selbständig nach den allgemeinen Regeln der Exegese auszulegen. 2) Die Aufgabe des Exegeten ist es überhaupt nicht, nach der Erfüllung zu fragen; er hat nur und allein zu fragen: was steht hier geschrieben u. s. w. 3) Wir müssen die Auslegung an eine sorgfältige Betrachtung der Wurzeln, die diese in den Weißagungen des Alten Bundes hat, anknüpfen. 4) Sorgfältige Vergleichung des Aehnlichen und Unähnlichen. 5) Nichts darf sinnbildlich gedeutet werden, was nicht in der Apokalypse selbst oder aus alttestamentlichen Visionen sich als Sinnbild erweist; nichts eigentlich, was als Sinnbild sich ausweist. 6) In der Auslegung haben wir nicht von den äußerlichen und formellen Seiten der Weißagungen auszugehen, sondern umgekehrt immer und überall von der Sache.

Das Ergebniß dieser Bestimmungen faßt sich in die Worte: „Die Schule, welche die Grundmomente der kirchlichen Entwicklung geweißagt findet, also überhaupt weder Vermuthungen und Ideen noch Präsagien kirchengeschichtlichen oder eschatologischen Details, sondern wirkliche wahre Weißagung in der Offenbarung Johannes findet, liegt noch sehr in ihren Anfängen."

Diese Bestimmung ist ohne Zweifel richtig, was aber die Auslegung betrifft, so wird es sicher nicht schaden, wenn man auch die „exegetischen Erleuchtungen" sowie die Erfüllungen mitfragt, allerdings unter dem vollen Vorbehalt des Gesetzes der Freiheit.

Die Regeln der allgemeinen theologischen Hermeneutik sind hier nicht zu wiederholen. Gehen wir aber dem Entwicklungsgange der Apokalyptik nach, so ergibt sich eine Folge von Bestimmungen aus der Folge jener Entwicklungsmomente, also 1) der Offenbarung, 2) der Prophetie, insbesondere der messianischen Prophetie, 3) der eschatologischen Prophetie oder Apokalyptik. Mit diesen drei sachlichen Momenten laufen folgende formale Momente parallel: 1) Historizität in idealer Bedeutsamkeit; 2) symbolische Farben und Formen im Dienste heiliger, d. h. objektiv-subjektiver Vision; 3) eine hebräische Grundform, welche die neutestamentliche Idee des Universalismus vollständig in sich aufgenommen hat, oder die vollendete Synthese der hebräischen Kunstform und der hellenischen Bildung. Wir fassen die Ergebnisse kurz ins Auge.

1) Die Offenbarung. Die Apokalypse ist darauf anzusprechen, ob sie wirklich der Sphäre der Offenbarung angehört. Und zwar nach der Erkenntniß, daß die kritische Unterscheidung zwischen echten und unechten Offenbarungs-Urkunden nicht erst eine Kunst der neuesten Zeit ist, am wenigsten die Kunst, alle Errungenschaften kirchlicher Kritik über den Haufen zu werfen. Muß man demnach behaupten, daß unsere Apokalypse als visionäre Thatsache und als Schrift der Offenbarungssphäre selber angehört, so ergibt sich die Forderung, daß sie wirklich als Offenbarung anzusprechen ist gegenüber den Tendenzen deistischer und pantheistischer Auslegung. Am meisten wird dies gelten von ihrem Grundgedanken: Die Vorzeichen und Vorspiele der Zukunft des Herrn zur vollendeten Offenbarung seines Reiches. Diesem Grundgedanken gegenüber wird man fingirte Motive, wie z. B. den armseligen Wurm der Nero-Sage, ihrer Nichtigkeit anheimgeben. Und schon mit dem Charakterzug der Offenbarung ist es entschieden, daß die Apokalypse sich weder mit bloßen Historien für die Neugierde oder Wißbegierde und Gelehrsamkeit, noch mit bloßen didaktischen Vorstellungen befaßt, sondern mit ideell bedeutsamen Thatsachen des Reiches Gottes.

Und hier muß nun bemerkt werden, daß mit dem Begriff des Historischen heutzutage ein sehr beirrendes Spiel getrieben wird. Der Deismus hat seiner Zeit die Methode historisch genannt, welche z. B. die Persönlichkeit Christi aus dem Essenismus konstruirte, oder das Wort Pistis mit Ueberzeugungstreue übersetzte, ohne sich zu fragen, wo denn in der alten Zeit die Urquelle von all diesen nur scheinbar neuen Herrlichkeiten liegen sollte. Im Grunde war hier schon die Vorstellung von einer alles umfassenden Urzelle mit im Spiel. Dieser Haß des wahrhaft Neuen, Originalen ist aber der sogenannten Neuzeit noch mehr eigen. Der pantheistische Rationalismus läßt das Christenthum aus einer Komposition des Judenthums und des Heidenthums hervorgehen. Die Thatsache, daß beide Größen das Christenthum vermittelt und vorbereitet haben, setzt er um in die Versicherung, es sei von ihnen erzeugt worden. Fort mit den Originalitäten! scheint es hier heißen zu sollen, und am meisten mit den hohen und höchsten, ihren eigenthümlichen Standpunkten und Gesichten. Erst in den Niederungen der Menschheit fängt die Geschichte an. So ist denn wohl Gehasi geschichtlicher als Elisa, weil er so sehr menschlich ist, Judas geschichtlicher als Johannes, und am Ende die superstitiöse Bearbeitung der Nero-Sage geschichtlicher als die prophetisch-originale Weltanschauung eines Johannes.

2) Die Prophetie. Die Prophetie im allgemeineren Sinne ist das Organ des Neuen, der himmlischen Quellpunkte des Reiches Gottes, der neuen Worte, der neuen Werke. Die Prophetie im engeren Sinne ist aber der Aufschluß neuer Quellpunkte innerhalb der historisch gewordenen Sphäre des partikularen, gesetzlichen Judenthums selbst, und zwar der Quellpunkte des theokratisch-humanen Universalismus, der Vorspiele und Verkündigungen des Christenthums. Diese Prophetie ist sachlich bedingt durch Veranlassungen ihrer Zeit, formell bedingt durch Vorstellungen ihrer Zeit.

Daraus aber, daß sie von ihrer Zeit ausgeht, folgt nicht, daß sie in ihrer Zeit stecken bleiben muß, am allerwenigsten in Irrthümern ihrer Zeit. Es folgt nur daraus, daß sich die Prophetie als bedingter Aufschluß des Ewigen, welches die drei Zeiten umfaßt, Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, als die Exegese der Vergangenheit, als das Pastorale der Gegenwart und als der Leitstern der Zukunft durch die Zeichnung ihrer Grundzüge erweisen wird. Mag man nun immerhin sagen, die Prophetie sieht die Zukunft in verjüngten Maßen, in perspektivischer Konzentration, so muß man doch das religiöse Zeitmaß von dem gemeinen chronologischen Zeitmaß unterscheiden. Es ist ein unendlicher Unterschied, wenn ein Apostel sagt: der Herr kommt bald, oder wenn dies gesagt wird von einem Chiliasten. Der erstere rechnet nicht, er spricht sein großes Vorgefühl der nahen Zukunft Christi aus, weil ihm die Weltgeschichte prinzipiell erfüllt ist, weil er ihren christologisch geflügelten, immer geschwinderen Gang empfindet als ein stetes Kommen des Herrn. Der Chiliast aber rechnet; denn für ihn und seine Ungeduld ist die Zwischenzeit zwischen

der ersten und zweiten Parusie Christi etwas Todtliegendes. Wenn aber der chiliastische Trieb anfängt, mit seiner Chronologie maßgebend werden zu wollen, dann kehrt der prophetische und apostolische Geist die kritische Nüchternheit seines Bewußtseins vor, wie dies bald mit der Bestimmung siebzig Wochen, bald mit der Angabe anderer symbolischer Zeitmaße vollzogen wird. Man kann es in der That nur als eine schlimme Verkümmerung in der heutigen Theologie betrachten, wenn die prophetisch- und apostolisch-religiöse Zeitbestimmung mit der chiliastischen vermengt wird.

3) Die eschatologische Prophetie. So wird denn auch die eschatologische Prophetie sich darin unterscheiden müssen, daß sie mit wirklich echten perspektivischen Merkmalen die zweite Parusie erreicht. Ein Spiritualismus aber, welcher die Idee der zweiten Parusie als chiliastischen Irrthum ansieht, kann dieser Forderung unmöglich gerecht werden. Für ihn ist die Idee der apokalyptischen Weißagung selber ein *πρῶτον ψεῦδος*. Mit solchen Voraussetzungen könnte man sich im Detail noch sehr lange herumstreiten; es handelt sich aber hier einfach um eine Kollision entgegengesetzter Prinzipien. Freilich hat nicht jede Negation der eschatologischen Erwartung ein prinzipielles Bewußtsein. Offenbar falsch aber ist jede Auffassung, welche den Wagen des Ezechiel in der Nähe der ersten Parusie tief im Sande der gemeinen Geschichtsverhältnisse stecken bleiben läßt. Wie man mit Sicherheit sagen kann, die Baur'sche Theologie läßt die Christologie der „Judenapostel" hinter die Christologie eines Jesaias zurückfallen, die Charaktere der Evangelisten und der Apostel wie trübe Schatten hinter den ausgeprägten leuchtenden Gestalten der Propheten verschwinden, so soll auch der neutestamentliche Apokalyptiker am Ende weniger von der Zukunft gewußt haben als die alttestamentlichen, jedenfalls weniger als die eschatologischen Reden des Herrn und der Apostel Paulus. Hat man aber die Weise der Weißagung im Alten Testamente wirklich kennen gelernt, so wird man die Grundzüge der eschatologischen Zukunft in der Apokalypse nicht für einen Grundriß der Kirchengeschichte oder Weltgeschichte halten dürfen; am wenigsten aber die parallelen Momente in dem Charakter der Weißagung, ihren cyklischen Gang verkennen können.

4) Historizität in idealer Bedeutsamkeit, d. h. hebräischer, theokratisch-religiöser Stil. Hiermit ist einerseits die Wirklichkeit der historischen Basis ausgesprochen (der persönliche Christus, die Erlösung, die Kirche, das Reich Gottes, das Reich der Finsterniß, die Auferstehung ꝛc.); andererseits ihre ideale Bedeutsamkeit, nach welcher es sich nirgend um pure Historizität handeln kann, also Kap. 2 und 3 nicht um die sieben kleinasiatischen Gemeinden allein, Kap. 5 und 6 nicht um Perioden der Kirchengeschichte, Kap. 7 und anderwärts nicht um das Volk der Juden u. s. w.

5) Symbolische Farben und Formen im Dienste heiliger, d. h. objektiv-subjektiver Vision. Sind die Farben Symbole, so sind es auch die Formen. Also auch die Zahlen. Es ist unnatürlich, in einer symbolischen Schrift die Zahlen nach ihrem gemeinen Werthe oder nach ihrem Buchstaben-Werthe zu behandeln. Wie man aber zwischen Symbolen und Dogmen unterscheiden muß, d. h. nicht annehmen darf, ein Symbol bezeichne allezeit denselben Gedanken, z. B. das Thier, der Löwe, wie man also die Bedeutung des Symbols aus dem Zusammenhang näher bestimmen muß, so hat man auch die von dem Geiste Gottes gewirkten Visionen von krankhaften subjektiven Hallucinationen, mit denen sie jetzt vielfach in frivoler Weise identifizirt werden, durchaus zu unterscheiden.

6) Eine hebräische Grundform, welche die neutestamentliche Idee des Universalismus vollständig in sich aufgenommen hat, oder die vollendete Synthese der hebräischen Kunstform und der hellenischen Bildung. So ist also erstlich die gemein enthusiastische wie die gemein humanistische Vorstellung abzuweisen, als müßten die Anschauungen unmittelbarer Ekstase und ihre Vermittlung mit der religiösen Schriftkunde sowie ihre Einfassung in Formen der Kunst miteinander streiten. Ebenso dann zweitens die Vorstellung, jene Momente begeisterter Konzeption und die Momente schriftlicher Auffassung müßten einander rein ausschließen. Schon die Erkenntniß der Natur hoher poetischer Produktivität sollte über diese dürftige Meinung hinausführen. Wohl aber ist aufs stärkste zu betonen, daß es eine der ethischen Psychologie durchaus widersprechende Annahme ist, wenn man meint, die hohen Offenbarungen hätten in das Gefäß bornirter und unreiner Volksvorurtheile, Volkssagen und Phantastereien hineingegossen werden können. Wohl heißt es: goldene Aepfel in silbernen Schalen, aber nicht: goldene Aepfel in unreinen irdenen Scherben! Auch die Identifizirung der apokalyptischen Formen mit Formen der griechischen Poesie oder gar die Zerlegung der Schrift in verschiedene disparate Theile, oder die Verkennung der einheitlichen Komposition widerspricht der Idee der Apokalypse ganz und gar.

Nach Reuß (S. 147) haben sich in der Exegese folgende Hauptrichtungen gebildet: 1) Die chiliastische. Soll heißen: a. die wahrhaft eschatologische; b. ihr Zerrbild, die wirklich chiliastische. 2) Die moralisch-

spiritualisirende, näher bezeichnet die religiös-praktisch allegorisirende. — Die aber auch wieder chiliastisch sein kann. 3) Die historisirende in verschiedenen Modifikationen: a. kirchengeschichtlich mit polemischer Beziehung auf das Papstthum; b. politische Phasen in ihrer Beziehung auf die Entwicklung des Reiches Gottes; c. nur die nächste Zeit des jüdischen Kriegs berücksichtigend. 4) Die idealisirende Modernisirung der eschatologischen Elemente. 5) Die rein historische, welche den Anschauungen der Urzeit ihr unverkümmertes Recht sichern will, und das Buch lediglich aus ihnen erklären ohne Rücksicht auf die bei uns gangbaren. Er nennt Ewald, de Wette, Düsterdieck, Bleek, Volkmar; damit ist seine Vorstellung von dem „Rein Historischen" hinlänglich illustrirt.

Bedeutender ist die Disposition von Davidson, welche wir unter §. 5 mitgetheilt haben.

Auberlen unterscheidet (S. 511): 1) Die kirchengeschichtliche Auffassung: Bengel, die Engländer und Franzosen, Elliot, Gaussen. 2) Die zeitgeschichtliche Auffassung: Ewald, de Wette, Lücke ꝛc. 3) Die reichsgeschichtliche Auffassung: v. Hofmann, Hengstenberg, Ebrard — zu welcher Abtheilung er selber sieht.

Mit dieser einfach ansprechenden Disposition kommen jedoch bedeutende Varietäten unter gleiche Rubriken. Zudem gibt es neben den reinen Formen auch Mischformen.

Wir könnten nach der Feststellung des theokratischen Offenbarungsstils wohl folgendermaßen unterscheiden:

1) Abstrakt-geschichtliche: a. absolut göttliche kirchen- und welthistorische Prädiktionen; b. absolut menschliche zeitgeschichtliche, volksthümlich befangene Kombinationen; c. theosophische und chiliastische Mischformen, beide Elemente nicht versöhnend, sondern vermengend.

2) Abstrakt-idealistische: a. quietistische Allegorisirungen für die Privat-Erbauung; b. moderne Allegorisirungen als Uebersetzungen der theokratischen Konkreta in deistische oder pantheistische Abstrakta; c. chiliastische Mischformen, Swedenborg u. a.

3) Konkret-christologische Formen: a. cyklische Auffassung; b. rhapsodische Auffassung; c. Mischformen.

## §. 9.
## Die Konstruktion.

Die Apokalypse bildet nach ihrer formalen Seite den Höhepunkt der hebräischen Poesie und Kunst, und umfaßt daher nach ihren einzelnen Formen die verschiedensten Elemente; nach ihrer konstruktiven Seite aber ist sie dem Charakter der Apokalypsen gemäß eine vollendete Komposition, ein einheitliches Kunstwerk, wie die biblischen Apokalypsen überhaupt; außerdem das Buch Hiob, und in gewissem Sinne die biblischen Bücher durchweg. Hat man erst die Gesetze dieser Konstruktion erkannt, so gestaltet sich vor unsern Augen das dunkle Buch zu einem hellen Gestirn, zu einem symmetrischen, nach einem klaren, durchsichtigen Plan ausgeführten Dome[1]).

Zunächst ist die Apokalypse eine einheitliche ideelle Darstellung, welche wie das Evangelium Johannes ausgestattet ist mit einem Prolog und einem Epilog.

Der Prolog der Apokalypse bezieht sich auf die Offenbarung der zweiten Zukunft Christi an Johannes den Apostel für die Gläubigen, insbesondere die sieben Gemeinden, wie sich der Prolog des Evangeliums bezieht auf die Offenbarung der ersten Zukunft Christi für die Juden, insbesondere die Jünger des Johannes, Kap. 1, 1—8.

Im Epilog der Apokalypse macht der Herr bestimmte Verordnungen in Bezug auf seine Zukunft wie im Evangelium des Johannes; nur tritt er hier mit der bestimmten Erklärung seiner nahen Zukunft hervor, und an die Stelle der beiden Apostel Petrus und Johannes läßt er einerseits das Wort der Weißagung von seiner Zukunft treten, andrerseis das Gebet der Gemeinde um seine Zukunft, Kap. 22, 6—21.

Der Grundgedanke oder das Thema der Apokalypse selber ist: die nahe Zukunft Christi als Weltende zur vollendeten Offenbarung des Reiches Gottes oder Verklärung der Welt ins Vaterhaus, in die Gottesstadt — nach ihren Vorzeichen und Zeichen zur Orientirung, Warnung, Stärkung und Erhebung der gläubigen Gemeinde.

Die Vermittelung der Zukunft Christi entfaltet sich aber nach der Idee einer großen Gotteswoche, welche als die Woche der zweiten Schöpfung, der Schöpfung einer ewigen Geisteswelt einen Gegensatz sowie eine Parallele bildet zu der Gotteswoche der ersten Schöpfung, deren Sabbath die Vollendung der Naturwelt in der Erscheinung des ersten Menschen war. Die Signatur der Apokalypse ist also die Siebenzahl. Sieben Gemeinden; sieben Siegel; sieben Posaunen; sieben Donner; sieben Köpfe des Antichrist oder sieben Berge; sieben Zornesschalen, worauf der siebente Tag erscheint als volle Offenbarung der sieben Geister in dem verherrlichten Christus.

Wie aber innerhalb einer jeden einzelnen Sieben, innerhalb der sieben Gemeinden, der sieben Siegel u. s. w. sich vorab eine Vierzahl absetzt gegen die folgende Dreizahl — und zwar in der Ordnung

[1]) Vgl. m. apostol. Zeitalter II, S. 454.

daß die Vierzahl die universelle Grundlage bildet, in der Dreizahl dann aber das fünfte Bild die spezielle Gestaltung, das sechste den eigentlichen Höhepunkt der Krise (die ἀκμή), das siebente Bild die Konsummation oder die Frucht der vorigen, die Knospe einer folgenden Siebenzahl — so ist es auch mit der Anordnung der sieben Hauptmomente; auch hier geht eine Vierzahl der Dreizahl voran. Und zwar so, daß die ersten vier Bilder — die sieben Gemeinden, die sieben Siegel, die sieben Posaunen, die sieben Donner — den Weltlauf als nahendes Weltende schildern, die drei letzten Bilder aber — die sieben Köpfe des Antichrist, die sieben Zornesschalen und der siebente Tag das Weltende selbst nach seinem Entwicklungsgange vom Weltgericht bis zur Weltverklärung. Demnach theilt sich der Gang der Apokalypse in zwei Abtheilungen: der Weltlauf zum Weltende, Kap. 1—11, und der Weltlauf im Weltende, Kap. 12—22. Nur ist zu bemerken, daß die fragmentarische mysteriöse Skizze der Zeit der sieben Donner den Uebergang bildet von der ersten Hälfte zur zweiten.

Nach dem Gesetz der prophetischen Anschauung schließen sich aber die einzelnen Momente der Siebenzahl nicht chronologisch wie verschiedene Geschichtsperioden aneinander (nach Bengel und vielen anderen); vielmehr sind die einzelnen Anschauungen allemal Gesammtbilder des Weltlaufs, welche diesen nach seinen verschiedenen Seiten und dynamischen Beziehungen charakterisiren und sich wie Ringe ineinander verketten. Demgemäß treten die sieben Gemeinden, die Bilder der Kirchengeschichte hervor als das dynamische Prius der Weltgeschichte; die Weltgeschichte in ihren sieben Siegeln ist sodann der Geburtsschooß der Thatsachen, welche vorzugsweise Buße predigen, d. h. der sieben Posaunen; innerhalb der sieben Posaunen lassen sich die sieben geheimnißvollen Donner — sicher wohl Frühlings- und Sommerboten zur Verjüngung der Kirche — vernehmen. Der immer reicheren, reineren und reiferen Entwickelung des Christenthums aber tritt die fast vorauseilend parallele Entfaltung des Antichristenthums, des Thiers mit seinen sieben Köpfen gegenüber. Diese rufen dann die letzten Gerichte hervor, die Verstockungsgerichte der sieben Zornesschalen, von den Bußposaunen wohl zu unterscheiden, und mit dem letzten Zornesgericht ist der Wendepunkt bezeichnet, mit welchem die Zukunft des Herrn eintritt, der siebente Tag.

Wenn aber auch die sieben Hauptmomente nicht wie chronologische Abschnitte vom Anfang bis zum Endziel fortgehen, so rücken sie doch zum Endziel fort mit ihren vorwaltenden Gesichtspunkten. Sie gravitiren nach dem Endziel der Zukunft Christi hin. Und in sofern sind die sieben Siegel eschatologischer als die sieben Gemeinden, die Posaunen wiederum eschatologischer als die Siegel, und so fort. Doch berührt sich auch das erste Moment, die Folge der sieben Gemeinden, mit dem Weltende, Kap. 3, 20. 21, und auch die letzten Momente, die Zornesschalen und der siebente Tag, greifen noch in den Anfang des christlichen Weltlaufs zurück. Siehe Kap. 13 die Züge der Weltmonarchien.

Was aber die Konstruktion in ihrer ganzen Erhabenheit erscheinen läßt, das ist die Idee der absoluten Teleologie des göttlichen Waltens, des absoluten und doch freien Waltens der göttlichen Vorsehung über der schwankenden Freiheit in der Geschichte der Menschheit, und über die dämonischen Mächte der Hölle, welche ihr immer frecher mit ihren Scheintriumphen gegenübertreten, bis am Ende die ganze Enthüllung und Erschöpfung des satanischen Reichs die ganze Offenbarung des Himmels und die volle Erscheinung des Reiches Gottes zur Folge hat, und zwar so, daß sich beide Reiche zuletzt in persönlichen Konzentrationen zusammenfassen. Diese Idee der himmlischen Siegesgewißheit findet ihren Ausdruck darin, daß allemal ein Himmelsbild dem Erdenbilde vorangeht, eine himmlische Vorfeier des Sieges Christi der irdischen Krise, dem irdischen Streit und Leid, dem Kampf der streitenden Kirche.

Mit dem Fortrücken dieser himmlischen Siegesfeste in ihrer eschatologischen Folge rücken auch die Formen ihrer Offenbarung fort, d. h. die Visionen des Apokalyptikers. So entfaltet sich die eine Apokalypse zu einer Einheit in der organischen Mannigfaltigkeit der einzelnen Apokalypsen.

Nach dem Gesagten gliedert sich der Inhalt der Apokalypse in folgender Disposition.

Das Thema des Buchs liegt im Schluß des Prologs: Kap. 1, 7. 8, die große Zukunft Christi. Der Prolog selbst charakterisirt die Offenbarung der Zukunft Christi, Kap. 1, 1—7. 8; der Epilog ihre Nähe und ihre große Bedeutung, Kap. 22, 6—21. Die Apokalypse selbst also beginnt mit Kap. 1, 9 und schließt mit Kap. 22, 5. Sie zerfällt in zwei Abtheilungen: 1) Der Weltlauf zum Weltende hin, Kap. 1, 9—11, 14; 2) das Weltende zur Weltverklärung hin, Kap. 11, 15—22.

### Der Prolog, Kap. 1, 1—8.

**I. Abtheilung.** Der Weltlauf zum Weltende hin, oder die Zukunft überhaupt als Zukunft Christi. Die sieben Gemeinden; die sieben Siegel; die sieben Posaunen; die sieben Donner, Kap. 1, 9 bis Kap. 11, 14.

1. Die sieben Gemeinden oder Lichter. Der erste Schöpfungstag: es werde Licht, Kap. 1, 9—3, 22.

a. Das Himmelsbild. Die himmlische Erscheinung Christi und die idealen Gestalten der Kirche, die Sterne in seiner Hand, die Leuchter zu seinen Füßen, Kap. 1, 9—20.

b. Das Erdenbild. Die irdischen Gestalten der Kirche in der Folge der sieben Gemeinden und der Herr in der geistigen Zukunft seines Wortes an sie, Kap. 2, 1—3, 22.

α. Die vier ersten Gemeinden in ihrem Kampf zwischen Licht und Finsterniß, Bilder der werdenden Kirche: Die wirksame Gemeinde; die Martyrgemeinde; die gemischte Gemeinde; die enthusiastische Gemeinde.

β. Die drei Grundformen oder Seiten der gereiften Kirche: Die todtkalte; die lebenswarme; die ersterbende laue (Welt im Innern. Christus draußen).

2. Die sieben Siegel oder Räthsel der Weltgeschichte in ihrer Beziehung auf die Kirche, entsiegelt durch Christum. Oder der zweite Schöpfungstag: Himmel und Erde, Kap. 4, 1—6, 17.

a. Das Himmelsbild. Die himmlische Gestalt der Weltgeschichte, Kap. 4, 1—5, 14.

b. Das Erdenbild. Die entsiegelten Sieben (d. h. die Sechs, welche in die Siebente aufgehen), Kap. 6.

α. Die 4 ersten Siegel. Allgemeine Grundformen der eschatologisch bestimmten Weltgeschichte. Krieg, Theurung und Sterblichkeit unter der Herrschaft Christi oder der Teleologie des Reiches Gottes.

β. Die folgenden Siegel: Das Martyrthum des Reiches Gottes, die Erschütterungen des psychischen Kosmos. Der Anbruch des Tages des Zorns.

3. Die aus dem siebenten Siegel hervorgehenden sieben Posaunen. Der dritte Schöpfungstag. Die Scheidung zwischen Wasser und Land und die Erscheinung der Vegetation, Kap. 7, 1—9, 21.

a. Das Himmelsbild. Die Versiegelung des Volkes Gottes diesseits unter dem Zeichen der Versiegelung der Auserwählten der zwölf Stämme Israels, und die Vollendung des Volkes Gottes jenseits — oder das feste Gottesland (Ps. 93), gegenüber dem wogenden Meer der Weltgeschichte, Kap. 7, 1—17.

b. Das Erdenbild. Die sieben (beziehungsweise sechs) Posaunen. Oder Strafgerichte, durch das Gebet der Heiligen Zuchtleiden zur Erweckung, Kap. 8, 1—9, 21.

α. Die vier ersten Posaunen: Das Gericht über die geistige (und physische?[1]) Erde. Ueber das geistige Weltmeer. Ueber die geistigen Quellen und Ströme. Ueber die Erscheinung der geistigen Himmelslichter, Kap. 8.

β. Die zwei folgenden Posaunen: Die dämonischen aus dem Abgrund stammenden Seelenleiden als das erste Wehe aus dem Abgrund, und die pneumatischen Weltseuchen, Kap. 9. Das zweite Wehe, in Kap. 10 und 11 sich vollendend.

4. Die sieben Donner, oder Verjüngungsstimmen als Verzögerungen der Posaune des Endgerichts, der siebenten Posaune (ὁ κατέχων; τὸ κατέχον). Der vierte Tag. Die Erscheinung der Sonne über Meer und Land, Kap. 10, 1—11, 14.

a. Das Himmelsbild. 1) Der Himmel auf Erden in dem Sonnenglanz der Offenbarung Christi auf Erden. 2) Die Versiegelung der sieben Donner, Kap. 10, 1—7. 3) Das Essen des Büchleins.

b. Das Erdenbild. Andeutende Episoden aus der Zeit der sieben Donner. Der Weltlauf nach der christlichen und der antichristlichen Seite. Das Christenthum des Weltlaufs, Kap. 11, 1—7. Das Antichristenthum und der Sieg über dasselbe — Kap. 11, 7—14, der Abschluß des Weltlaufs, die Skizze des Weltendes nach seiner negativen Seite.

II. Abtheilung. Das Weltende zur Weltverklärung hin, Kap. 11, 15—22, 5.

5. Das Thier mit den sieben Köpfen oder das Antichristenthum. Der fünfte Schöpfungstag. Die Thiere des Meers, Kap. 11, 15—13, 18.

a. Das Himmelsbild, Kap. 11, 15—12, 17.

b. Das Erdenbild. Das Thier aus dem Meer, oder das Antichristenthum aus dem Völkerleben. Das Thier aus der Erde, oder das Antichristenthum aus der geistlichen und weltlichen alten Ordnung der Dinge, Kap. 12, V. 17— Kap. 13, 18, als Folge der dritten Posaune das dritte Wehe (s. Kap. 8, 13). Das positive Weltende.

6. Die sieben Zornesschalen oder Verstockungsgerichte. Der sechste Schöpfungstag als der Tag der Erscheinung des neuen Menschen vom Himmel, Kap. 14—20, 15.

a. Das Himmelsbild des beginnenden Gerichts im allgemeinen, Kap. 14—15, 8.

b. Das Erdenbild des beginnenden Endgerichts im allgemeinen. Die sieben letzten Plagen, Kap. 16, 1—V. 19—21.

[1]) Dagegen spricht Kap. 9, 3.

α. Die 4 ersten Plagen. Das Verstockungsgericht über die Erde; über das Meer; über die Flüsse (geistige Strömungen); das Gericht der Verwandlung des Sonnenscheins der Offenbarung in Feuerhitze (vgl. die 4 ersten Posaunen).

β. Die fünfte und sechste Zornesschale. Das Gericht über den Stuhl des Thiers. Das Gericht der Entfesselung der Könige aus Osten (s. die 5. u. 6. Posaune).

γ. Die siebente Zornesschale oder die Verzweigung des Einen Gerichts in 3 Gerichte, Kap. 16, 19 bis 21.

a. Das Endgericht über die große Hure, vollzogen durch die 10 Könige, Repräsentanten des entchristlichten Volkslebens, Kap. 17 u. 18.

b. Das Endgericht über die 10 Könige, vollzogen durch die Erscheinung Christi, Kap. 19—20, 6.

c. Das Endgericht über die vom Satan erregten Pöbelreste auf Erden, Gog und Magog, vollzogen durch das Feuer vom Himmel, das Feuer der Erdmetamorphose, Kap. 20, 7—15.

A. Das erste Endgericht oder das Gericht über die große Hure, das absolutistische Babel. Ein Verwerfungsgericht, Kap. 17 u. 18.

a. Das Himmelsbild des Verwerfungsgerichtes über Babel, Kap. 17.

b. Das Erdenbild. Der Fall Babels selbst, Kap. 18.

B. Das zweite Endgericht als Verdammungsgericht über die radikale Herrschaft des Thiers und des falschen Propheten, Kap. 19, 1—21.

a. Das Himmelsbild. Die Vorfeier der Erscheinung des Reiches Gottes, Kap. 19, 1—16.

b. Das Erdenbild. Der Sieg des erscheinenden Christus über das Thier und seine Folge, das tausendjährige Reich, Kap. 19, 17—20, 5.

C. Das dritte Gericht, oder das Feuergericht über den Satan selbst und seinen letzten anarchischen Aufruhr auf Erden, Kap. 20, 6—15.

a. Die himmlische Vorfeier der Vollendung, Kap. 20, 6—8.

b. Der vollendete Sieg über den Satan und sein Reich auf Erden. Die allgemeine Auferstehung und das allgemeine Gericht, V. 9—15.

7. Der siebente Tag. Als der Tag der vollendeten neuen Schöpfung und der ewigen neuen Welt, Kap. 21—22, 5.

a. Der Himmel auf Erden oder die Gottesstadt, das neue Paradies, Kap. 21.

b. Die Erde himmlisch verklärt, oder das Gottesland, die paradiesische Welt, Kap. 22, 1 bis 5. — Der Epilog, Kap. 22, 6—21.

## Anhang.

### A. Bedeutsame Dreizahlen.

1. Die drei letzten Gemeinden; die drei letzten Siegel; die drei letzten Posaunen; die drei letzten Könige; die drei letzten Zornesschalen.

2. Die drei Wehe.

3. Die drei Frösche. a. Aus dem Munde des Drachen; b. aus dem Munde des Thiers; c. aus dem Munde des falschen Propheten.

4. Die drei Theile der durch die 7 Zornesschalen zerrütteten Stadt: Sodoma und Egypten, und die darauf folgenden 3 Gerichte. a. Das Gericht über Babylon; b. das Gericht über das Thier und den falschen Propheten; c. das Gericht über den Satan nebst seinem letzten Organ Gog und Magog. Die zwei bis drei Ausgänge des Antichristenthums vom Euphrat her.

### B. Uebersicht über die Entwicklungsgeschichte der Sünde, wie sie von dem Adlerblick des Apokalyptikers zeugt.

1. Die sieben Gemeinden:
Ephesus: Das Nachlassen der Innigkeit, der Innerlichkeit bei großem Werke und Bekenntnißeifer. Smyrna, Reaktion S. 78. Das Ende spiritualistische Lauheit: Laodicea.

2. Die sieben Siegel. Der Krieg. Die Theurung: Wucher, Wohlleben. Gesteigerte und verschuldete Sterblichkeit. Tödtung der Frommen. Martyreifer. Hereinbrechen des Unglaubens. Verfall der Religion.

3. Die sieben Posaunen. Fanatische Hierarchie. Fanatisirtes Volksleben. Negative Verbitterung. Verdunkelung der objektiven Glaubenswelt und Verlust der christlichen Weltanschauung. Die schrecklichen Phantasmen des Unglaubens und der Verzweiflung. Religiöse und ethische Häresien.

4. Die Zeit der sieben Donner. Der große Vorhof des christlichen Tempels. Die Oelsöhne nach der Seite ihres strengen Waltens. Die Tödtung derselben. Zeit der Anarchie, des internationalen Abfalls.

5. Der siebenköpfige Drache. Der Antichrist aus dem Völkermeer. Der falsche Prophet aus der gefallenen Kirche als sein Sekundant.

6. Die sieben Zornesschalen. Die Verstockungen und Lästerungen unter den Gottesgerichten. Die drei Frösche. Der Zerfall der großen Babylon in 3 Theile: Offenb. 16, 19.

7. Das Gericht über das eigentliche Babel, die

sieben symbolischen Berge oder Erdmächte. Die Hure Kap. 17. 18. 19.

8. Das Gericht über die zehn Könige. Die offenbaren antichristlichen Weltmächte Kap. 19. Das Ende des Thiers und des falschen Propheten im Feuerpfuhle.

9. Das Gericht über die Meuterei des antichristlichen Pöbels und den Satan als den Urheber derselben Kap. 20. Durchweg ist das eigentliche Thier selbst der antichristliche Weltgeist; der falsche Prophet, sekundäre Figur, sein Priester.

# Die Offenbarung St. Johannis,

als das Buch der Weißagung von der Zukunft Christi,

oder

## die Offenbarung Christi an seinen Vertrauten, den Apostel Johannes.

Die zweite, höhere Genesis, korrespondirend mit der ersten Genesis, als das Buch von den Tagewerken Gottes in den Wehen des Endes der alten Welt zur Erschaffung einer neuen ewigen Geisteswelt unter der Zukunft Christi.

## Erste oder exegetische Abtheilung.

### Prolog.

Kap. 1, 1—8.

(Vgl. Ev. Joh. 1, 1—18; 1 Joh. 1—3.)

V. 1. Die Offenbarung. — V. 2. Johannes. — V. 3. Die Leser insgemein. — V. 4. Die nächsten Leser: die sieben Gemeinden als solche — aber auch als Repräsentanten der Gesammtkirche. (Die allgemeine Widmung der Offenbarung an die sieben Gemeinden ist zu unterscheiden von den sieben nicht episkopalen, sondern prophetischen, der Vision entstammten und der Apokalypse selbst angehörigen Sendschreiben.) — V. 4. 5. 6. Begrüßung und Segenswunsch (Gott, Jehova. Die sieben Geister. Christus der treue Zeuge. Seine Würde und sein Werk. Die Würde der Christen). — V. 7. 8. Die Verkündigung der Zukunft Christi, das Thema des Buchs.

### Offenbarung Johannes (des Theologen[1]).

#### Die Aufschrift.

1 Offenbarung Jesu Christi, welche Gott ihm gab, anzuzeigen seinen Knechten, was geschehen muß in schneller Folge.

Und zwar stellte er sie dar in Zeichen, indem er Botschaft [en] sandte durch seinen Engel seinem Knecht Johannes.

2 Der, welcher als Zeuge [Martyr] bezeugt hat das Wort [den Logos] Gottes und die Zeugnißthat Jesu Christi — wie er die großen Dinge sah[2]).

3 Selig der, welcher lieset [vorlieset], und [mit ihm] die, welche hören[3]] die Worte der Weißagung, und bewahren, was durch sie geschrieben ist; denn die Entscheidungszeit [καιρός] ist nahe.

[1]) So die Rec. Cod. B. des Theologen und Evangelisten.

[2]) Das τε der Rec. hinter ὅσα ist störend, und fällt aus nach A. B. C. Sinait. Dazu kommt ein irriger exegetischer Zusatz in Minuskeln. So Düsterdieck.

[3]) Ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες. Unerhebliche Varianten und Zusätze in Minuskeln.

### Widmung und Gruß.

Johannes den sieben Gemeinden in Asien [Jonien]: Gnade mit euch und Friede von 4
dem [welcher heißt[1]]: »er ist da, und er war da, und er kommt daher«; und von den sieben
Geistern[2]), welche »sind vor seinem Throne«,
Und von Jesus Christus, welcher ist »der treue Zeuge, der Erstgeborne [von[3]) den] der 5
Todten, und der Fürst der Könige der Erde«; von ihm, der uns liebt[4]) und der uns rein
wusch[5]) von unseren[6]) Sünden in seinem Blut.
Und der uns machte zum Königreich[7]): zu Priestern seinem Gott und Vater. Ihm sei 6
die Herrlichkeit und die Gewalt in die Aeonen der Aeonen. Amen.

### Die Verkündigung. Das Thema des Buchs.

Siehe, er kommt mit den Wolken. Und schauen wird ihn jedes Auge. Auch diejenigen 7
[alle], die ihn durchbohrten. Und noch klagen werden Seinetwegen alle die Stämme der Erde.
Ja! Amen!
Ich bin das Alpha und das Omega [Urgrund und Endziel[8]], so sagt der Herr [Jehova], 8
der Gott[9]), der da ist und der da war und der da kommt, der Allherrscher.

### Exegetische Erläuterungen.

#### a. Die Aufschrift.

1. Sehr genaue Text-Revisionen s. bei Kelly. — Joh. der Theol., darüber s. die Biographien des Joh. — **Offenbarung** Jesu Christi. Nicht die formale Gestalt des Buchs, sondern sein wesentlicher Inhalt; aber nach dem Inhalt wird auch das Buch betitelt. Unzulängliche Vorstellungen vom Wesen der Apokalypse bei Bunsen und Holtzmann. — Jesu Christi. Genit. subj. Christus der vermittelnde Urheber. — Gott im absoluten Sinne als der Vater, Urquell aller Dinge, auch der Offenbarung. — **Anzuzeigen seinen Knechten.** Angabe des Zwecks: vor Augen zu stellen den Knechten Christi. Hengstenberg: den Propheten, Ebrard: den Gläubigen. Die Knechte sind doch wohl Gläubige, welche im Stande sind, die Mysterien der Apokalypse mit der Gemeinde schlechthin zu besprechen. — Gezeigt soll werden, was **geschehen muß** im Sinne christlich gefaßter Providenz. — **In schneller Folge.** Verschiedene Erklärungen des *ἐν τάχει*. Ebrard erklärt es mit Recht von der Raschheit des Verlaufs. Düsterdieck sagt, dagegen sei das *ἐγγύς* V. 3. Aber *ἐγγύς* ist der *καιρός*, abgesehen davon, wie lange es dauert, was geschehen soll. Die ganze Folge des *καιρός* hat zuletzt noch einen Bestandtheil von 1000 Jahren. Den Ausdruck was geschehen soll, kann man aber nicht umsetzen in die Worte: was anfangen soll zu geschehen. Das exegetische Vorurtheil, welches nicht zwischen religiösen Zeitbestimmungen und chronologischen Zeitbestimmungen unterscheiden kann, tritt auch hier hervor (s. Düsterdieck gegen Vitringa u. a.). — Das *ἐσήμανεν* ist eine nähere Bestimmung des *δεῖξαι*, hindeutend auf die Zeichen, die symbolische Darstellung. Es ist zu beziehen auf Christus. Daher ist die Konstruktion verändert nach Düsterdieck u. a. — **Botschaft sandte,** *ἀποστείλας*, absolut. — **Durch seinen Engel** (vergl. Kap. 22, 6). Hinsichtlich der verschiedenen Vorschläge: der Engel des Herrn — Gabriel — der Engel, welcher den Apokalyptiker durchweg begleite oder nur ihn in Entzückung versetze ꝛc., beziehen wir uns auf Genesis, Bibelwerk, Kap. 16. Doch sind von diesem Engel Christi in seiner allgemeinen Gestalt besondere Engelerscheinungen zu unterscheiden. Düsterdieck will, der Ausdruck sei generisch. Der jedesmal zu verstehende Engel, dessen sich Christus bediene. Nehmen wir an, es sei das angelische Erscheinungsbild Christi der Engel der Apokalypse (vergl. Apostg. 12, 11. 15), so entsteht allerdings die Schwierigkeit, daß der Engel Kap. 22, 9 sich als *σύνδουλος* bezeichnet; es genügt aber wohl, zu bemerken, daß er dem Apostel in der Eigenschaft eines Engels erscheint. — **Seinem Knecht Johannes.** So emphatisch sollte sich ein Presbyter Johannes neben der Erinnerung an den großen Apostel Johannes haben bezeichnen dürfen!

2. **Dem, welcher als Zeuge.** Nach Düsterdieck und vielen anderen (von Andreas von Cäsarea an

[1]) Varianten: vor *ὁ ὤν* ein *τοῦ* (worüber s. Delitzsch, Handschriftliche Funde), zudem *θεοῦ* und statt des *ὁ ὅς*.
[2]) *πνευμάτων ἅ* B. C. Die Zusätze sind erläuternd.
[3]) Das *ἐκ* fällt aus nach A. B. C. Sinait.
[4]) *Τῷ ἀγαπῶντι*. A. B. C. Sinait.
[5]) *λούσαντι* nach B., Vulg. vielmehr johanneisch als *λύσαντι*. Näheres jedoch bei Düsterdieck.
[6]) Das *ἡμῶν* fester als die Auslassung.
[7]) Die Lesart *βασιλείαν* durch A. C. Sinait. ꝛc. festgestellt gegen *βασιλεῖς*. Das *ἡμᾶς* durch B. und Sinait. gegen *ἡμῖν* und *ἡμῶν*.
[8]) Der unbeglaubigte Zusatz: *ἀρχὴ καὶ τέλος* ist ein Interpretament.
[9]) *Κύριος ὁ θεός* gegen die Rec.

bis auf Bleek, Lücke, Ewald II.) geht der ganze Inhalt von Vers 2 auf nichts anderes als auf die gegenwärtige Schrift. Für diese Annahme soll das ἐμαρτύρησε keine Schwierigkeit machen. Indifferenzirt wird aber nicht blos der Aorist, sondern auch das μαρτυρεῖν und die μαρτυρία. Weder eine Vision noch der Bericht von einer Vision kann mit diesen Ausdrücken bezeichnet werden. Wir beziehen daher diese Stelle mit vielen anderen von Ambrosiaster bis auf Eichhorn auf das, was von Joh. als frühere Wirksamkeit bekannt war, aber nicht blos auf sein Evang., sondern mit Ebrard auf das ganze, den Lesern bekannte, durch sein Martyrium bekräftigte evangelische und apostolische Zeugniß des Johannes. — **Das Wort Gottes** (vergl. Kap. 19, 13). Weshalb sollte nicht der Logos gemeint sein nach Ebrard u. a.? — **Die Zeugnißthat Jesu Christi.** Nicht testimonium de Christo (de Lyra), noch weniger aber die angelische Botschaft Christi. Wie nahe lag es dem Apostel in seinem Martyrstande, Christus als den großen Martyr über sich zu stellen (s. V. 5) — Ὅσα εἶδε. Düsterdieck: die hier beschriebenen Gesichte. Vergl. dagegen 1 Joh. 1, 1; Ev. Joh. 1, 14; 19, 35. — Der Ausdruck umfaßt das ganze Zeugniß des Johannes von seiner ganzen Anschauung der Herrlichkeit Christi in der Größe seiner Thaten und Erweisungen.

3. **Selig ist.** Eine ganz andere Vorstellung von der Wichtigkeit des Buches, wie sie bei vielen Neueren, z. B. bei Schleiermacher in der Einleitung zum Neuen Testament hervortritt. Düsterdieck versichert, dieses μακάριος beziehe sich nur auf die Theilnahme an dem Reiche der Herrlichkeit, nicht auf das Bewahrtbleiben in den vorangehenden Kämpfen, wie wenn beides zu trennen wäre. — **Welcher liest, und die, welche hören.** Vorstellung einer religiösen Versammlung. Wenn das Hören vom religiösen Ernst, also emphatisch gemeint ist, weshalb nicht auch das Vorlesen? — **Die Worte der Weißagung.** Dieser eschatologischen Prophetien. — **Und bewahren.** Es handelt sich hier nicht blos um einen erbaulichen Eindruck im Herzen, sondern um die treue Festhaltung alles dessen, was durch die Weißagung niedergeschrieben ist, und um eine dem entsprechende Beachtung der Zeichen der Zeit. — **Denn die Entscheidungszeit.** Nicht zu beziehen auf μακάριος mit Düsterdieck, denn die Seligpreisung kann sich nicht blos auf die Zukunft beziehen, sondern die Zeit ist gemeint, wo das, was sich auf die letzten Dinge bezieht, beginnen soll, daher ὁ καιρός.

### b. Widmung und Gruß.

4. Es ist gegen die organische Einfachheit des Buches, wenn Hengstenberg und Ebrard diese Widmung von V. 4—6 nur auf die sieben Sendschreiben beziehen wollen gegen die herkömmliche Annahme. Der ganze Prolog gehört dem ganzen Buch an, wie der ganze Epilog. Die sieben Gemeinden als die Gemeinden der ersten Leser repräsentiren aber die ganze christliche Lesewelt; wie ja auch das Ev. des Lukas und seine Apostelgeschichte nicht für den Theophilus allein bestimmt waren.

**Johannes den sieben Gemeinden.** Ueber das Verhältniß des Apostels Joh. zur kleinasiatischen Kirche vergl. die Kirchengeschichte. Daß die sieben Gemeinden einen kirchlichen Sprengel bildeten, der von der Metropole Ephesus sich erstreckte bis auf Laodicea, ergibt sich andeutungsweise auch aus der Adresse des Epheserbriefs im Verhältniß zu Kolosser 4, 16. Ueber die Berichte von Joh. in Ephesus vergleiche Steitz. Die Realität der Siebenzahl schließt ihre symbolische Bedeutung nicht aus. — **Asien.** Im engsten Sinne, Asia proconsularis. S. Winer u. a. — **Gnade mit euch und Friede.** Wie bei Paulus meistens. Vgl. zudem 2 Joh. 3. — **Von dem: er ist da.** Erklärung des Namens Jehova, nicht etymologische Analyse desselben, wie Aeltere wähnten (s. bei Düsterdieck die Anführung Bengels). Die Erklärung er ist, er war, er kommt, thut dem Begriff nicht volle Genüge, denn das Wort Jehova hat die Bedeutung, daß Gott immer wieder da, zur Stelle ist für sein Volk als der Bundesgetreue; dies liegt aber auch nicht in dem Ausdruck: der da ist u. s. w. Ueber die Ungleichheit dieser Formel, und die Versuche, sie zu ebnen (τοῦ — ἦν — ἐρχόμενος), s. Düsterdieck, S. 100. Der Name ist keine direkte Bezeichnung der Trinität; höchstens indirekte Andeutung der drei Oekonomien. — **Von den sieben Geistern.** S. Jes. 11, 2; Apok. 3, 1; 4, 5; 5, 6. Die sieben Geister brennen wie Fackeln vor dem Thron als Geister Gottes, und sind zugleich sieben Augen des Lammes. Wir verstehen darunter sieben Grundformen der Offenbarung des Logos oder des himmlischen Christus in der Welt (daher Ideale Christi, Fackeln Gottes, Augen Christi); also weder sieben Eigenschaften des Heiligen Geistes, obschon der Geist Gottes ihr einheitliches Leben ist, noch Eigenschaften Gottes (Eichhorn), noch die symbolische Gesammtheit der Engel (Lyra), noch die sieben Erzengel nach der herkömmlichen Auffassung (deren auf kanonischem und apokryphischem Gebiete nur sechs zusammenkommen, wie Jes. 11, 2 die Sechs in die Einheit der Siebenzahl aufgeht[1]), oder sieben von den 10 Sephiroth (Herder); auch ist zu unterscheiden der Geist, welcher zu den Gemeinden redet (Kap. 2, 7. 11. 29), mit Beziehung auf Sach. 3, 9; 4, 6. 10).

5. **Von Jesus Christus.** Auch von ihm kommt der Segen in Gnade und Frieden, also göttliche Wirkungen. — **Welcher ist.** Der Nominativ, welcher die Konstruktion ändert, hebt offenbar die drei folgenden Bezeichnungen Christi als apokalyptische Lieblingsnamen Jesu hervor. Wie Gott selber für die apokalyptische Betrachtung vorzugsweise ist: Er, der da ist, der da war und der da herkommt, so ist Christus erstlich der große Martyr im einzigen

[1]) Michael, Gabriel, Raphael, Uriel, Sealthiel, Jeremiel. Eine wirkliche Sieben ist später aufgestellt worden, wohl nicht erst im Jahr 1460. Vgl. die Note bei Düsterdieck.

Sinne, zweitens der Ueberwinder des Todes, drittens der Fürst der Könige auf Erden. Dem Sinne nach wäre also auch hier ein τοῦ ὁ am Platze. Diese Namen dienen also weder zur Begründung des Folgenden noch des Vorigen, obschon Ebrards Parallelisirung dieser drei Namen Christi mit den folgenden drei soteriologischen Wirkungen nicht ohne Grund ist. Dem treuen Zeugen entspricht das Wort: Der uns liebt u. s. w. Ebenso nahe liegt es, hier an die drei Aemter Christi zu denken, obschon Düsterdieck auch dies bestreitet. Nur mit der Lesart λύσαντι wäre die hohepriesterliche Funktion in eine königliche verwandelt. — **Der treue Zeuge**, s. Kap. 3, 14; zudem Kap. 19, 11; 21, 5; 22, 6. Düsterdieck versteht dies davon, daß Christus der Mittler aller göttlichen Offenbarung ist, und bestreitet gerade die Beziehung, auf welche es hier ankommt, daß Christus die Offenbarung Gottes in der höchsten Leidensanfechtung mit seinem Zeugniß besiegelt hat (Ebrard). Die Offenbarung Gottes liegt auch in den beiden folgenden Momenten: der Erstgeborne und der Fürst. Andere Beziehungen, entweder auf die Erfüllung der Drohungen und Verheißungen, oder auf die Wahrheit der apokalyptischen Worte gehen ebenfalls an dem Grundgedanken vorbei. — **Der Erstgeborne der Todten.** S. Kol. 1, 18; 1 Kor. 15, 20. Die Vorstellung der alten Kirche, daß der Todestag der Tag der höheren Geburt sei, ist durch die Thatsache im Leben Jesu und durch das Wort der Apostel begründet worden. Christus ist nach dem Kolosserbrief die ἀρχή im zweifachen Sinne, ἀρχή der Schöpfung und ἀρχή der Auferstehung; letztere ist allerdings hier mitgesetzt, denn die himmlische Geburt Christi ist die causa efficiens der Auferstehung der Todten (Ephes. 1, 19 ff.[1]). — **Der Fürst der Könige.** Kap. 19, 16 heißt er der König aller Könige. Dort hat er das Reich eingenommen, zu Anfang der Apokalypse hat er erst die Macht und das Recht des Königs fürstlich entfaltet vor den Augen der Seinen und angefangen zu bethätigen in der Welt; siehe Matth. 28, 18; Apostg. 13, 33; Phil. 2, 6 ff. Vgl. Ps. 110; Jes. 53 u. a. Stellen. Als das königliche Prinzip, welches dynamisch schon jetzt die Könige der Erde überwaltet, und so in der Folge auch die antichristlichen Mächte überwalten wird, wirkt er fort und fort, bis er als der König schlechthin zur Erscheinung kommt. Die 3 Namen miteinander aber bilden die Grundlage für die Wahrheit der Thatsachen der Apokalypse. Die ganze Gottesoffenbarung, welche auf eine neue Welt hinzielt, ist besiegelt durch den treuen Zeugen, sie hat prinzipiell ihr für die alte Welt entschieden tödtliches Erneuerungswerk begründet durch den Erstgebornen, sie ist in fortwährender Wirksamkeit und Entfaltung der Reichsmacht in dem Fürsten — **Von ihm, der uns liebt.** Nach Düsterdieck würde die doxologische Form schon hier beginnen. Die Doxologie aber am Schluß von V. 6 schließt sich ab für sich und gründet sich auf alles von Christo vorher Gesagte. Die Bedeutsamkeit des Präsens (ἀγαπῶντι) wird mit Recht von Düsterdieck behauptet (Kap. 22, 17; Röm. 8, 37). Das eigentliche Motiv der Gründung einer neuen Welt ist der Liebesblick Gottes und Christi auf die aus der Schöpfung und Erlösung zu erzielenden Gottesmenschen. — **Und der uns rein wusch.** Es ist nicht zu verkennen, daß das λούειν und λύειν auf einer Wurzel ruhen, eins mit dem andern gesetzt ist, und daher auch im konkreten Schriftausdruck zusammengefaßt. Gleichwohl sind die Begriffe: Befreiung von der Schuld der Sünde und Befreiung von der Knechtschaft der Sünde nicht nur in der Dogmatik, sondern auch in der Heiligen Schrift unterschieden. Kap. 7, 14 ist nun offenbar eine Befreiung von der Schuld gemeint; ebenso 1 Joh. 1, 7. Diese Analogien, sowie die Erwägung, daß die Versöhnung von der Schuld der Sünde der Erlösung von der Macht der Sünde zu Grunde liegt, kommen hier mit zu der Bemerkung, daß die Wirkung des Blutes Christi von seiner That, daß er uns zu Königen gemacht, unterschieden ist. Wir möchten also nicht mit Düsterdieck „wesentlich dieselbe Vorstellung in beiden Lesarten" finden.

6. **Zum Königreich.** Die Gläubigen sind zwar dem Geiste nach Könige, wie sie Priester sind. Aber wahre Priester sind sie durch individuelle Selbstaufopferung, Könige dagegen, eingreifend in die Gemeinschaft, können sie nicht sein im individuellen Walten, sondern nur in der Gemeinschaft der Gemeinde. Daher ist die schwerere Lesart ἡμᾶς gegen ἡμῖν und ἡμῶν auch sachlich vorzuziehen; obschon die Thatsache an sich, daß die Christen königliche Würde nach dem Geiste haben, auch nach Kap. 5, 10 (βασιλεύειν) festzuhalten ist. Der Ausdruck besagt also weder einerseits: ein Volk von Königen, noch andererseits: die Unterthanen des Reichs, denn das Wesentliche in diesem Reiche ist, daß man durch Dienen herrscht und durch Herrschen dient (Matth. 20, 25 ff.), also die Identität der Herrschaft und Unterthänigkeit. Die Christen also sind ein Königreich dadurch, daß sie Priester sind, kraft himmlisch reiner Selbstverleugnung. (Ueber den alttestamentlichen Typus s. 2 Mos. 19). — **Seinem Gott.** Das αὐτοῦ „gehört zu dem ganzen Begriff τῷ θεῷ καὶ πατρί" (Düsterdieck gegen de Wette und Ebrard). Die Gläubigen sind Priester auf Grund des Hohenpriesterthums Christi, weil sie mit versöhntem Gewissen sich unmittelbar Gott nahen in Gebet und Fürbitte (Röm. 5, 2), im Geiste der Hingebung, und diesen Geist auch in ihren Leiden, und zwar nicht blos in ihren Zeugenleiden bethätigen, die allerdings (nach Ebrard, mit Bezug auf Kol. 1, 24) von dem vollendeten Sühnleiden Christi zu unterscheiden sind (Röm. 12, 1). „Eine verwandte Vorstellung ist es, wenn Kap. 21, 22 das neue Jerusalem ohne Tempel erscheint" (Düsterdieck). — **Ihm sei.** Nach de Wette und Düsterdieck

[1]) Ueber die Verhandlung Düsterdiecks mit Ebrard in Betreff der ὠδῖνες Apostg. 2, 14 s. die Note bei Düsterdieck, S. 113.

soll zu δόξα ein ἐστί ergänzt werden, wie es 1 Petr. 4, 11 steht. Näher liegt die Erklärung der Ellipse nach dem Sinne von Apok. 4, 9. 11 und anderen Stellen.

### c. Die Verkündigung. Das Thema.

7. 8. **Siehe, er kommt.** Mit den folgenden Worten spricht der Apostel das Thema seiner Schrift in prophetisch lebendiger Form aus. Siehe, ἰδού (s. Kap. 16, 15). Staunende, schauende Hinweisung auf eine neue, große Thatsache. Auch in den Evang. — Er kommt. Nicht: er wird kommen. Dem apokalyptisch starken Ausdruck: er kommt, für: er kommt bald, liegt zugleich der Gedanke zum Grunde, daß er immer im Kommen begriffen ist. — **Mit den Wolken,** Dan. 7, 13; Mark. 14, 62. „Bei den späteren Juden heißt der Messias geradezu der Wolkenmann" (Düsterdieck nach Ewald). Auch von Gott heißt es so: Ps. 97, 2; 18, 10. Die Wolke ist so zu sagen ein körperliches Symbol der göttlichen Gegenwart oder des göttlichen Geheimnisses, theils verhüllend, theils offenbarend. — **Jedes Auge.** Alle Menschen, nicht blos die Gläubigen (Matth. 25, 31). — **Auch diejenigen, welche.** Dies soll nach Düsterdieck blos die Juden bezeichnen. Das Folgende dann: und wehklagen u. s. w. die Heiden. Dies stimmt aber nicht mit Sacharja 12, 10. Warum sollen nicht diejenigen, welche erst den Herrn durchstochen haben, nachher auch die Wehklagenden sein? Und wenn man die ersteren blos äußerlich historisch verstehen will, so würde das Wort auch nur von einzelnen Juden gelten. Der Text läßt unentschieden, in wiefern beide Momente die Buße involviren werden oder nicht. Ein erschütterndes Gerichtsmoment liegt für alle in der Erscheinung des Gekreuzigten. Partikuläre Erklärungen von Ebrard und Düsterdieck s. bei dem letzteren (S. 116). Das ἐξεκέντησαν auch Joh. 19, 37. Es war für den Apostel ein im symbolischen Sinne höchst bedeutsames Moment. — **Ja (ναί), Amen.** Doppelte Versicherung in griechischer und hebräischer Sprache. — **Das Alpha und das Omega** (Kap. 21, 6). Bezeichnung des Prinzips und des Endziels in einer dem griechischen Alphabet entnommenen Symbolik (s. Röm. 11, 36). Daher die eingeschobene Glosse als Exegese. — Die jüdische Symbolik sagt: von א bis ת. Auf der Konsequenz des göttlichen Wesens beruht die Konsequenz seines Waltens gemäß der Offenbarung seines Wesens in der Welt, darauf die Gewißheit der letzten Dinge. — **Der Allherrscher.** Nicht ohne Grund kehrt dieser Ausdruck παντοκράτωρ in der Apokalypse immer wieder. Es handelt sich in den letzten Zeiten darum, diese Gewißheit festzuhalten dem großen Anschein des Gegentheils gegenüber.

# Erster Theil.

# Der Weltlauf zum Weltende hin.

Kap. 1, 9—11, 14.

## Erster Abschnitt.

## Die sieben Gemeinden. Himmelsbild und Erdenbild.

Kap. 1, 9—3, 22.

### A. Das ideale himmlische Lebensbild der Kirche. Das Himmelsbild der sieben Gemeinden. Der Standpunkt des Sehers.

Die große Vision, zunächst als Grundlage der sieben Sendschreiben an die sieben Gemeinden, aber eben deswegen auch Grundlage der folgenden Gesichte (weil es sich in allen Gesichten um die Vollendung der in den sieben Gemeinden dargestellten Kirche handelt).

Kap. 1, 9—20.

#### Johannes im Geist.

9 Ich Johannes, euer Bruder und Mitgenoß in der Trübsal und in der Reichsherrlichkeit, und der Geduld in Jesu[1]) [in Christo], war auf der Insel, welche heißet Patmos, um des Wortes Gottes und um des Zeugnisses Jesu Christi willen.

10 Ich war [entrückt] im Geist am Tage des Herrn, und ich hörte hinter mir eine gewaltige Stimme, wie eine Posaune.

11 Welche sagte[2]): Was du siehest, schreibe in ein Buch und sende es den sieben Gemeinden: gen Ephesus und gen Smyrna und gen Pergamus und gen Thyatyra und gen Sardes und gen Philadelphia und gen Laodicea.

[1]) Die Codd. C. Sinait., die Vulg. ꝛc. lesen: ἐν Ἰησοῦ; Cod. A. ἐν Χριστῷ.
[2]) Der Zusatz: Ἐγώ εἰμι u. s. w. nicht begründet.

### Die Erscheinung Christi in seiner Herrlichkeit.

Und ich wandte mich um, zu sehen die Stimme, die da redete mit mir. Und sowie ich 12
mich wandte, sahe ich sieben goldene Leuchter.

Und inmitten der sieben Leuchter Einen, welcher aussah wie ein [der] Menschensohn[1]), 13
bekleidet mit einem Talar [festlichen oder priesterlichen Gewand], und umgürtet auf der Brust[2])
[nicht wie ein Arbeitsgewand um die Lenden] mit goldnem Gürtel.

Sein Haupt aber und seine Haare waren weiß, wie weiße Wolle, wie Schnee, und seine 14
Augen wie eine Flamme des Feuers.

Und seine Füße gleich einem Erzfluß, der wie in einem Ofen glühend[3]) geworden, und 15
seine Stimme wie ein Rauschen vieler Wasser.

Und er hielt in seiner rechten Hand sieben Sterne. Und aus seinem Munde ging hervor 16
ein zweischneidiges scharfes Schwert; und sein Antlitz — gleich wie die Sonne scheint in
ihrer Macht.

### Die erschütternde und erhebende Wirkung.

Und als ich ihn sah, fiel ich zu seinen Füßen wie todt. Und er legte seine Rechte auf 17
mich, indem er sagte: Fürchte dich nicht. Ich bin der Erste und der Letzte.

Und der Lebendige. Und ich war todt, und siehe, lebend bin ich in die Aeonen der Aeo- 18
nen; und ich habe die Schlüssel des Todes und des Hades.

### Der prophetische Beruf und Auftrag.

Schreibe nun, was du sahest: so die Dinge, welche sind, wie die Dinge, welche geschehen 19
sollen hernach.

Das Geheimniß der sieben Sterne, die[4]) du sahest auf[5]) meiner Rechten, und die sieben 20
goldnen Leuchter. Die sieben Sterne sind Engel der sieben Gemeinden, und die sieben Leuchter
sind sieben Gemeinden.

### Exegetische Erläuterungen.

Der ganze Abschnitt hat eine zweifache Bedeutung. Erstlich begründet er als ein himmlischer Vorgang die Beurtheilung der sieben Gemeinden in den sieben Sendschreiben, zweitens mit diesen zusammen die ganze Apokalypse. Es ist aber gegen den Text und alle innere Wahrscheinlichkeit, wenn man die ganze Folge von Visionen, und sogar das Niederschreiben derselben auf einen Tag hat verlegen wollen (Bengel, Hengstenberg u. a.). Gemäß der prophetischen Form wird der ganzen Schrift der Beruf und Auftrag vorangestellt, Jer. 1; Ezech. 1.

9. **Ich Johannes.** Ebenso Kap. 22, 8; vergl. V. 3. Düsterdieck: „die Verbindung des ἐγώ mit dem Namen ist danielisch" (Dan. 7, 15; 8, 1; 9, 2; 10, 2; 12, 5). Also apokalyptische Form, auch von apokryphischen Apokalyptikern nachgeahmt. Die Verbindung des Namens mit dem Folgenden bezeichnet aber auch den Apokalyptiker als das lebendige Mittelglied zwischen Gott und der Gemeinde. — **Euer Bruder und Mitgenoß.** Die Genossenschaft beruht in Jesu, in der Gemeinschaft mit Jesu, und ist eine Genossenschaft vorab in der Trübsal, sodann aber auch in der Reichsherrlichkeit, und der große Gegensatz wird vermittelt durch die Geduld (Röm. 8; 2 Timoth. 2, 10. 12; 1 Petr.). Dem Leiden der Drangsal von Seiten der feindlichen Welt als Leiden mit Christo um seines Namens willen entspricht der prinzipielle Besitz der Reichsherrlichkeit, auf den sich die Hoffnung der vollendeten Erscheinung dieser Herrlichkeit gründet. Ohne die Geduld in Christo aber wird das Ziel nicht erreicht, s. Kap. 13, 10; 14, 12. — **War auf der Insel.** Unter dem Gesichtspunkte seines Martyriums, an welchem auch sie Theil haben in einer seligen Liebes- und Leidensgemeinschaft, woran auch Paulus gerne erinnert (s. 2 Kor.), hat er sich bei den Lesern eingeführt. Düsterdieck meint, diese Beziehung des „Mitgenoß" auf ein Martyrleiden liege nicht vor. Die einfache und nächstliegende traditionelle Beziehung des Folgenden „um des Wortes Gottes willen u. s. w." auf die kirchenhistorisch bezeugte Verbannung des Johannes nach der Insel Patmos, wird von de Wette, Lücke, Bleek, Düsterdieck bestritten. Das διά solle anzeigen, Johannes habe sich auf Patmos befunden, um das Zeugniß Jesu zu empfangen. Ein wunderlicher Gedanke, daß Johan-

[1]) Die Lesart υἱόν Cod. B. ꝛc. ist wahrscheinlich aus der Besorgniß entstanden, man möchte die Erscheinung nicht für eine Erscheinung Christi halten.

[2]) Verschiedene Formen: μαστοῖς Cod. C. Rec. und μαζοῖς Cod. A.

[3]) Die Lesart πεπυρωμένης, in πεπυρωμένῃ berichtigt. Tischendorf nach Cod. B. und A.: πεπυρωμένοι, auf die Füße bezogen, was keinen Sinn gibt. Füße können nicht im Ofen geglüht werden, aber der Glanz des Golderzes ist verdoppelt, wenn es weißglühend in einem glühenden Ofen erscheint.

[4]) Die Rec. und Tischendorf ὧν, A. C. Sinait. οὕς.

[5]) Ἐπὶ gegenüber von ἐν.

nes um eine Offenbarung von Jesu zu empfangen, von Ephesus nach Patmos hätte reisen müssen! Die μαρτυρία Ἰησοῦ nämlich soll nach dem Sprachgebrauch der Apokalypse nicht heißen können das Zeugniß von Jesu, wie Ebrard und andere annehmen. „Vielmehr ist jedesmal der Genitiv bei μαρτυρία ein Genit. subj." Dafür wird namentlich angeführt Kap. 1, 2; 12, 17; 19, 10; 20, 4 gegenüber den Stellen Kap. 1, 5; 12, 11. Der Apokalyptiker betrachtet aber die μαρτυρία Jesu offenbar als eine große einheitliche Thatsache, als das welthistorische Zeugnißleiden für die Wahrheit (Ev. Joh. 18, 37), mit welchem Christus als der treue Zeuge in der Mitte steht, an welchem aber alle treuen Gläubigen partizipiren eben dadurch, daß sie zeugen von Jesu. Denn das Zeugen von Jesu hat nur dadurch himmlische Bedeutung, daß es ein Zeugen mit Jesu ist von der ganzen Offenbarung Gottes; wie aber andrerseits auch ein Zeugen mit Jesu ohne ein Zeugen von Jesu nicht sein kann. Uebrigens ist nicht zu verkennen, daß diese geschraubte Auslegung, welche die Begriffe Offenbarung und Zeugniß identifizirt, derjenigen Kritik, welche die Autorschaft des Apostels Johannes beseitigen will, zu gute kommt. Der Ausdruck: war auf der Insel, läßt zwischen der Zeit der Offenbarung an sich, oder der großen Folge von Visionen, und der Zeit der Abfassung der Schrift bestimmt unterscheiden. Ob aber daraus folgen muß, daß der Apokalyptiker damals, als er schrieb, nicht mehr auf der Insel gewesen, ist sehr die Frage. Verschiedene Versuche, das ἐγενόμην zu erklären, s. bei Düsterd., S. 120. — **Welche heißet Patmos.** Die nächsten Leser wußten das sicher, daher soll das τῇ καλουμένῃ wohl nicht auf die Kleinheit der Insel hindeuten, sondern ein historisches Moment für den weiteren Leserkreis bilden. Ueber die Lage und Beschaffenheit der Insel (Patino oder Palmosa) sind die Lexika und Reisebeschreibungen zu vergleichen.

10. **Ich war im Geist,** d. h. entrückt dem gewöhnlichen Tagesbewußtsein und versetzt in den Zustand der prophetischen Ekstase, Apostg. 11, 5; 22, 17; 1 Kor. 14, 2. Der Gegensatz ist: bei sich selber sein (Apostg. 12, 11), oder im νοῦς sein und reden. Es ist der Gegensatz des reflektirenden und mit der Welt sich vermittelnden Tagesbewußtseins, und der höheren oder doch polarisch entgegengesetzten Bewußtseinsform, worin die unmittelbare Anschauung vorwaltet. Unter dem Geist ist also allerdings nicht der Geist Gottes zu verstehen (gegen Grotius u. a.), sondern das der Weltbeziehung entgegengesetzte menschliche Geistesleben, welches aber als prophetischer Zustand ohne Wirkung des Heiligen Geistes nicht zu denken ist, daher auch das allgemeinere Leben im Geist (Röm. 8, 9) als Basis voraussetzt[1]). — **Am Tage des Herrn.** Nicht durch den Geist des Herrn in den jüngsten Tag versetzt (Wetstein u. a.), denn das: im Geist sein, ist ein Begriff für sich, sondern am Sonntage (Apostelg. 20, 7; 1 Kor. 11, 20; 16, 2). Ueber die Beziehung auf den Ostertag und damit zusammenhängende Vorstellungen s. Düsterdieck, S. 121. — **Und ich hörte hinter mir.** Damit ist, wie Düsterdieck richtig bemerkt, das durchaus Unerwartete, Ueberraschende der göttlichen Stimme dargestellt. Mithin auch ihre reine, gewisse Objektivität. Verschiedene Deutungen: auf die Unsichtbarkeit Gottes; auf die Stellung des Propheten auf Erden u. s. w. siehe bei Düsterdieck. Derselbe verkennt aber die Hinweisung auf die Thatsache, daß gewöhnlich in der Region der Prophetie das Gehörwunder dem Gesichtswunder vorangeht, und so auch nach dem Erlöschen des Gesichtswunders nachklingt; durchaus psychologischen Verhältnissen gemäß. Allerdings kann man die jüdische Volksvorstellung, niemand könne Gott sehen, ohne zu sterben, nicht hieher ziehen; sie ist aber auch nur ein dunkler Reflex der wirklichen Thatsache, daß jede erste oder bedeutendste Anschauung der Herrlichkeit des Herrn den Propheten bis zum Hinfallen erschüttert (Jes. 6; Jerem. 1, 6; Hesek. 1, 28; Dan. 8, 17); so war es denn auch hier. Mit Recht hebt Ebrard die Allmählichkeit der Entwicklung des visionären Zustandes hervor. — **Wie einer Posaune.** Soll bloße Vergleichung sein, nicht bedeutsam nach Düsterdieck. Die Posaune eröffnet aber bedeutsam die Apokalypse als ein Signal der letzten Zeit, siehe 1 Thess. 4, 16. 2 Mos. 19, 19 ist sie das Signal der Gesetzesoffenbarung. Nach 4 Mos. 10, 6, 7 waren die Posaunenstöße das Signal zur Versammlung der Gemeinde, dagegen das Posaunenschmettern Signal zum Aufbruch des Lagers, eine Unterscheidung wie die symbolische Bedeutung von Glockenhall und Kanonade. Diese Stimme geht nach Hengstenberg von Christus selbst aus. Düsterdieck: dagegen sei Kap. 4, 1; es ist offenbar die visionäre Posaune der visionären Gestalt des Engels Christi, d. h. des Christus selbst in seiner symbolischen Erscheinung.

11. **Welche sagte: Was du siehest.** Prophetisches Präsens. — **In ein Buch** (βιβλίον). Hengstenberg: es sei alles gemeint bis zu Ende von Kap. 3. Düsterdieck dagegen: die ganze Offenbarung. Da diese erste Hauptvision nicht nur den Abschnitt der sieben Sendschreiben begründet, sondern die ganze Schrift, so ist damit wohl die letztere Ansicht festgestellt. Der Auftrag zur Sendung des Buchs an die sieben Gemeinden fand unmittelbar mit der Eröffnung der Offenbarung auf Patmos statt. Daraus folgt allerdings für sich noch nicht, daß das Buch auf Patmos geschrieben sei; am wenigsten, daß er es im Zustande der Ekstase selbst geschrieben habe (nach Hengstenberg). Da aber nicht angenommen werden kann, Johannes habe das Niederschreiben so großer Dinge verzögert, so gehört auch höchst wahrscheinlich die Schriftstellung noch dem Aufenthalt in Patmos an. Das erste ἐγενόμην läßt sich bestimmt denken durch das zweite; besonders wenn man die Größe des Gegensatzes zwischen dem Sein im πνεῦμα und dem Sein im νοῦς festhält. — **Sende es den sieben Gemeinden.** Obschon die Siebenzahl der Gemein-

[1]) Vgl. m. Abhandlung von dem zwiefachen Bewußtsein, D. Zeitschr. für christl. Wissenschaft, Jahrg. 1851, S. 242.

den als heilige Zahl einen symbolischen Typus der ganzen Kirche konstituirt, so hat diesem doch auch eine einheitliche Organisation des Sprengels von Ephesus zu Grunde gelegen, wie darauf der Austausch zwischen dem ephesinisch cyklischen Briefe des Paulus von Laodicea aus mit dem Briefe an die Kolosser (Kol. 4, 16) schließen läßt. — Die Folge der sieben Gemeinden ist nach ihrer geographischen Lage von Patmos aus und von Ephesus aus bestimmt. Zu vergleichen sind die Karten, die Geographie des Alterthums und die Reisebeschreibungen von Schubert, Strauß u. a.

12. **Und ich wandte mich um.** Die Wirkung der Stimme. Zu sehen die Stimme. Bei der prophetischen Stimme ist ebensowohl ein Sprechender im Hintergrunde vorausgesetzt, als auch das visionäre Sehen einen allgemeineren Sinn hat. — **Sieben goldne Leuchter.** Diese fallen ihm zuerst ins Gesicht, denn es handelt sich in der ganzen Apokalypse um die Zukunft des durch die Kirche repräsentirten Reiches Gottes. Sieben „nicht siebenarmig" (gegen Grotius, Düsterdieck).

13. **Und inmitten** (ἐμμέσῳ). Die Thatsache, daß Christus allezeit in seiner Kirche ist (Matth. 28) und zwar inmitten der sieben Leuchter, kommt hier in prophetischer Anschauung zu ihrer symbolischen Erscheinung. Herder hat darauf hingewiesen, daß jeder der 7 Briefe mit einem Zuge dieser Gestalt eröffnet wird. Zu den Leuchtern vgl. Matth. 5, 14—16. Die Erscheinung wird sogleich als Erscheinung Christi bezeichnet durch die apokalyptische Signatur Dan. 7, 13; 10, 16—18. Weshalb wird gesagt ὅμοιος? Hengstenberg: anzudeuten, er sei nicht ein bloßer Mensch; Lyra, er sei der Engel Christi; Ebrard: das danielische כ (Kap. 7, 13). Die Sache liegt einfach so, daß Christus heißt: der Menschensohn, aber gleich ist einem Menschensohn (Röm. 8, 3; Phil. 2, 6). Letztere Form als die apokalyptisch ursprüngliche und dem Mysteriösen der Erscheinung entsprechende nimmt der Seher auf. Wohl aber kommt auch die Selbstbezeichnung Christi mit in Betracht, sowie die apostolische Anschauung, daß die menschliche Persönlichkeit Christi in ihrer Verherrlichung mit dem Glanz göttlicher Majestät bekleidet ist. Die Kleidung Christi bezeichnet im langen Talar (ποδήρης, bis auf die Füße reichend) den Hohenpriester, der goldne Gürtel den König. Beides ist er in höchster Potenz, da er auch die Seinigen zu Königen und Priestern macht (V. 6). Er trägt den Gürtel auf der Brust, nicht an der Hüfte. Weshalb? Ebrard's Erklärung wird mit Recht von Düsterdieck beseitigt (S. 124). Es ist bekannt, daß der Hüft-Gürtel die Bereitschaft zur Reise, also auch die Arbeit bezeichnet; der Gegensatz wird Schmuck und Feier sein. So trugen auch die Priester ihren Gürtel nach Josephus (s. das Citat bei Düsterdieck).

14. **Sein Haupt aber und seine Haare.** Das Haupt erscheint zunächst (infolge ungenauer Verbindung der Bezeichnungen) unter dem Gesichtspunkte der Haarbekleidung, da diese besonders nach orientalischem Begriff die Würde des Hauptes repräsentirt. Die Weiße des Haares wird doppelt bezeichnet, wobei das zweite Bild über das erste hinausgeht (Jes. 1, 18; Mark. 9, 3). Die Bedeutung der Weiße? Coccejus: Sündenreinheit; Hengstenberg: Heiligkeit und Herrlichkeit; de Wette: himmlische Lichtnatur; Düsterdieck mit anderen: die Ewigkeit, nach der Erscheinung des Alten der Tage Dan. 7, 9; — mit Beziehung auf V. 17. 18. In der Geschichte der Verklärung und anderwärts bezeichnet der weiße Glanz allerdings die Lichtnatur, in welcher die Ewigkeit durch Reinheit und Reife, Vollendung bedingt ist. — **Wie eine Flamme** (Kap. 19, 12; Dan. 10, 6). Deutungen: Vitringa u. a.: Allwissenheit; Hengstenberg u. a.: strafende Gerechtigkeit; Ebrard: die alles Unreine verzehrende Heiligkeit; Düsterdieck: die mit heiligem Zorn wider alles Unheilige gerichtete Allwissenheit; de Wette: der durchleuchtende verzehrende Blick himmlischer Lichtwesen (Analogie: klassische Schilderungen der Götter). Bezeichnend ist es, daß hier die Flammenaugen in dem Briefe an Thyatira wieder vorkommen. Der alles durchdringende Richterblick ist besonders darauf gerichtet, scheinheilige Schwärmereien, wie die einer Jesabel, von wahrhaftem Geistesleben zu unterscheiden. Die Lauterkeit selbst hat ihre Bezeichnung vom Sonnenstrahl, s. εἰλικρίνεια.

15. **Seine Füße gleich einem Golderz.** Auch in dem Briefe an Thyatira ist diese Bezeichnung mit den Flammenaugen verbunden. Ueber das dunkle χαλκολίβανον vergl. man die Lexika, Ebrard, S. 138; Düsterdieck, S. 126. Am weitesten ab liegen die Erklärungen: Erzweihrauch (Ewald); Ofenerz (Hitzig); aber auch Weißerz (Hengstenberg), und Libanonerz (Eisen) [Ebrard] genügen nicht. Denn welche Vorstellung konnten kleinasiatische Leser damit verbinden? Zutreffend nimmt eine kleinasiatische provinzialistische Bezeichnung an. Vielleicht ist zurückzugehen auf λείβω, λιβάζω, λιβάς, λιβάδιον und zu übersetzen Kupferguß, glühendes Kupfer, im Ofen glühend gemacht zum weißgoldnen Fluß, so daß also λίβανον eine lexikalisch nicht bekannte, aber doch regelrechte Bezeichnung von geschmolzenem, weißglühendem Metall wäre, vgl. Kap. 10, 1. Nach de Wette sollen diese in Feuerglut glänzenden Füße nur den Glanz bezeichnen, nach Düsterdieck das Niedertreten der unheiligen Feinde mit Bezug auf Ps. 60, 14; Jes. 63, 6; Dan. 10, 6. Wie aber die Füße an sich der Bewegung dienen, und auch das goldne Gelb die reine Bewegung bedeutet, so versinnlicht namentlich das im Ofen geläuterte, flüssige, weißglühende Erz die heiligste Bewegung. Und darum mag auch dieses Merkmal Christi der unheiligen und heillosen Bewegung einer schwärmenden Jesabel zu Thyatira entgegengesetzt werden. — **Und seine Stimme wie ein Rauschen.** Die wogenden Wasser sind das Völkerleben. Wie die Stimme Christi einerseits gleichwie eine Posaune Gottes ist, so läßt sie sich andrerseits vernehmen in dem Wasserrauschen der christlichen Völkerstimmen. Ob sich die vielen Wasser so einfach in „die Majestät

des ruhig rauschenden Meeres" übersetzen lassen, ist zweifelhaft.

16. **Und er hielt in seiner rechten Hand** (ἔχων). Sehr übel sind die Sterne in Edelsteine, oder auch in Ringe umgesetzt worden (Eichhorn). Daß er diese Hand zugleich auf das Haupt des Johannes legen kann, widerspricht der sinnlichen Vorstellung, aber nicht der symbolischen Darstellung. Daß die Sterne in seiner Hand sind, sagt nicht blos, daß die Gemeinden sein Eigenthum sind (Düsterdieck), sondern auch, daß sie in sein Walten beschlossen sind, wobei es allerdings nicht nahe liegt, mit Hengstenberg an seine Strafgewalt zu denken, obschon auch diese nicht ausgeschlossen ist. Auch ist das tröstliche Moment (Herder) nicht erstes Motiv, sondern zunächst einfach die Belehrung über das Walten Christi über die Kirche, die sich dann in Tröstung, Mahnung und Warnung verzweigt. — **Und aus seinem Munde.** Diese nichtmalerische aber symbolisch sinnreiche Kombination spricht die Thatsache aus, daß Christus mit seinem Worte als mit einem zweischneidigen Schwert die Welt überwindet, Jes. 11, 4; 49, 2; Weisheit 18, 15; 2 Thess. 2, 8. Es ist von dem Worte Christi schlechthin die Rede, also auch von der Kraft dieses Wortes, insoweit sie in der Predigt seiner Diener ist (was Düsterdieck in Abrede stellt); sogar von dem Zeugniß jedes Christen, Ephes. 6, 17. — **Und sein Antlitz.** Düsterdieck will übersetzen: sein Anblick; Kap. 10, 1 stehe πρόσωπον. Sollten aber verschiedene Körpertheile beschrieben sein, und gerade das Angesicht nicht? Und die ganze Gestalt sollte leuchten wie die Sonne, und es sollten dennoch die weißen Haare, die Sterne in der Hand, und die weiße Glut des geschmolzenen Erzes in diesem Sonnenglanz zu sehen sein, aber das Angesicht selber nicht? Also Dan. 10, 6 verschieden. — **In ihrer Macht.** Das ist die Mittagshöhe der Sonne in ihrem wolken- und nebelfreien Sonnenschein.

17. 18. **Und als ich ihn sah,** 2 Mos. 33, 20; Jes. 6, 5; Ezech. 1, 28; Dan. 8, 17; 10, 7. „Der Eindruck der Erscheinung des Herrn ist der des tödtlichen Schreckens, denn weil der Tod der Sünde Sold ist, so kann kein sündiger Mensch vor Gott lebendig stehen" (Düsterdieck). Zuvörderst muß man den reinen Sinn der Stelle 2 Mos. 33, 10 von der jüdischen Volksvorstellung (Richter 13, 22) unterscheiden, dann bleibt allerdings die erschütternde, möglicherweise fast tödtliche Wirkung der Erscheinung des himmlisch Heiligen auf den sündigen Menschen übrig; es wäre jedoch sehr einseitig, wenn man hier bei dem alten Johannes dieses Moment allein wollte geltend machen, wie Ebrard mit Recht bemerkt. Ob nach demselben Freudenschreck mit einzurechnen ist? Jedenfalls ist die ungeheure Wirkung des physiologischen und des kosmischen Gegensatzes mit in Betracht zu ziehen. Das vollendete Schauen ist für sich eine Art von Todtsein für diese Welt (zweites Bewußtsein), in welche der Seher durch eine todesartige Erschütterung versetzt wird, und die Versetzung aus dem diesseitigen in das himmlische Wesen ist nicht ohne Metamorphose denkbar. Vgl. die Verklärungs- und die Auferstehungsgeschichte. Ueber den Widerspruch, den de Wette in dieser Darstellung finden will, s. Düsterdieck. Zu bemerken ist noch, daß dieser Vorgang das erste Werden des visionären Zustandes bezeichnet, nicht die ganze Folge desselben. — **Er legte seine Rechte.** S. die Wunder Christi. Das Auflegen der Rechten soll nach Düsterdieck nur ein begleitendes freundliches Zeichen sein der eigentlich durch das Wort dargebrachten Hülfe. Unpassende Theilung der beiden Seiten eines Aktes! — **Fürchte dich nicht.** So ertönt das Wort in den Evangelien immer wieder. — **Ich bin der Erste.** In mittelbarem Sinne wie der Vater absolut: das Prinzip der Welt (Kolosserbrief) und das Endziel der Welt (Epheserbrief), insbesondere des Reiches Gottes, und beides in der Einheit des schlechthin Lebendigen, dessen Leben und Lebenserweisungen von dem Alpha bis zum Omega fortgehen (Kap. 22, 13). — Der Lebendige heißt allerdings nicht unmittelbar ζωοποιῶν (Grot.); allein es heißt auch nicht blos der Lebende, sondern der Macht und Wirkung nach bezeichnet es den, der die Quelle des Lebens ist, und auch den erstarrten Johannes neu belebt. — **Und ich war todt.** Auch als Mensch ist er der Lebendige, der mit seiner Auferstehung den Tod hinter sich und unter sich hat (Röm. 6, 9; Apost. 13, 34). — **Und siehe, lebend.** Er lebt von Aeon zu Aeon. Dieser Ausdruck bezeichnet zwar die Ewigkeit, aber nicht als starre, unterschiedlose Einheit, sondern als eine Folge eigenthümlicher Gestaltungen des Aeon oder der Aeonen der Aeonen. Der letztere Begriff ist von unendlicher Größe. Wie es einen Himmel der Himmel gibt, d. h. wie die uranischen Einheiten in eine allgemeinere Einheit zusammengehen, so gibt es auch einen Aeon, welcher nicht aus Jahren, sondern aus Aeonen besteht, und dieser entfaltet sich wieder zu einer Mehrheit. Und nicht passivisch lebt Christus in diese Aeonen hinein, sondern als der, welcher die Schlüssel des Todes und des Hades hat. Die Hölle wird hier noch nicht gemeint. — **Die Schlüssel** bezeichnen die Gewalt, und zwar die ausschließliche. Er kann vom Tod und vom Hades erlösen oder auch hinein verstoßen, und er kann's allein, Kap. 3, 7; 9, 1; 20, 1. Wie sollten diese Schlüssel durch die Hände des Petrus in die Hände der Päpste gekommen sein! Die Unterscheidung von Tod und Todtenreich macht Schwierigkeit. Als einen Ort, zu welchem Schlüssel führen, kann man den Tod nicht denken. Dies ist der Hades, siehe die Art. Scheol und Hades. So scheinen also beide Ausdrücke einen Begriff auszusprechen (de Wette), doch unterscheidet der Seher auch weiterhin Tod und Hades, Kap. 6, 8; 20, 14. In der ersteren Stelle erscheint der Tod nun offenbar als früherer Herr des Hades, zu welchem er auch früher die Schlüssel hatte, also personifizirt, wie Ps. 9, 14; Hiob 38, 17. Und zwar weil er eine selbständige Macht insofern geworden war, als ihm das natürliche Geistesleben der Menschheit ohnmächtig gegenüber stand. Indem

Christus dem Johannes ein neues und erhöhtes Bewußtsein dieser seiner Herrlichkeit mittheilt, richtet er ihn nicht nur wieder auf, sondern er gibt ihm auch die erhabene Gemüthsstellung, ohne welche er die Schrecknisse der letzten Zeiten nicht schauen konnte.

19. **Schreibe nun.** Weil du nun vom Grauen befreit bist, und es sich durchweg um ein Schreiben vom Triumph des Lebens über den Tod handelt. Gegründet auf V. 17 und 18 wird auch V. 11 wieder aufgenommen (Hengstenberg). Was du sahest, beschränkt sich nicht auf die Vision V. 12 (Düsterdieck), sondern schließt zugleich ein: was du wirst gesehen haben, d. h. die ganze Folge der Visionen. Die Gesichte beziehen sich aber erstlich auf das, was ist, was jetzt ist (so die meisten, während Bleek, de Wette u. a. ἃ εἰσὶν erklären: was es bedeutet), und zweitens auf das, was zukünftig ist.

20. **Das Geheimniß der sieben Sterne.** Der Zusatz ist in zwiefacher Hinsicht höchst bedeutsam. Erstlich gibt er zu verstehen, daß die ganze apokalyptische Prophetie eigentlich eine Geschichte der sieben Sterne und der sieben Leuchter sein wird; zweitens, daß die ganze Folge der Visionen in symbolischen Geheimnissen bestehen wird, welche nicht buchstäblich zu verstehen sind, sondern der Deutung bedürfen, aber auch durch biblische Mittel gedeutet werden können. Die Deutung, welche also Christus hier beispielsweise gibt, erinnert an die Deutung der zwei ersten Gleichnisse Matth. 13, welche auch zu einer Anleitung dienen soll, die Gleichnisse überhaupt zu deuten. Daher tritt noch einmal in der dunkleren Partie des Buches ein Engel der Exegese hervor. Kap. 17, 7 ff. und auch Kap. 13 am Schluß wird wieder das Bewußtsein angefrischt, daß man es mit Räthseln zu thun habe. Das Geheimniß der sieben Sterne ist das durch sie Symbolisirte. Sacrum secretum, per ipsas significatum (Lyra). „Ein μυστήριον ist alles, was der Mensch nicht durch sich selbst, sondern nur durch göttliche Kundgebung und Deutung, wie eine solche hier sogleich folgt, versteht" (Düsterdieck). Diese Definition ist doch wohl zu eng; oder stützen sich die Kommentare über die Apokalypse durchweg auf göttliche Kundgebungen? Ein Mysterium ist eine tiefliegende und verborgene Wahrheit oder Thatsache, welche nicht nur durch unmittelbare Offenbarung, sondern auch durch den Geist der Erleuchtung aufgeschlossen wird zu seiner Zeit, die sich aber immer Gott vorbehalten hat, 1 Tim. 3, 16. Mit Recht hebt Düsterdieck hervor, daß der Befehl, dies Geheimniß zu schreiben, durch das ganze Buch vollzogen werde, „denn die prophetische Entfaltung der Hoffnung auf die siegreiche Vollendung der Gemeinde Christi durch die Wiederkunft desselben ruht eben auf dem Geheimniß der sieben Sterne in der Hand Christi und der sieben Leuchter, in deren Mitte Christus wandelt, d. h. darauf, daß Christus der alle Feinde überwältigende Schirmherr seiner Gemeinde ist." — **Die sieben Sterne sind Engel.** Hier scheint zunächst die Erklärung nur ein Geheimniß für ein anderes zu geben; es ist aber zu bedenken, daß in der apostolischen Zeit der Begriff der Engel verständlicher war. Erklärungen: 1) Vorsteher, Lehrer (Mal. 2, 7), und zwar entweder als Bischöfe (ältere Zeit) oder als das gesammte Kirchenregiment der Gemeinde, das Presbyterium eventuell mit dem Bischof an der Spitze (Hengstenberg, Rothe: der Bischof in der Idee). 2) Die Gemeinde selbst (Andreas u. a.), oder der personifizirte Gemeingeist (de Wette, der den Gemeingeist aber mit dem ἄγγελος ἔφορος identifizirt). 3) Der Bote der Gemeinde, d. h. der Abgeordnete, welcher zwischen der Gemeinde und dem Apostel hin und her ging (Ebrard). Diesem Abgeordneten aber konnte Johannes nicht schreiben, da derselbe die Schreiben besorgte; auch wäre wohl nur an einen Abgeordneten zwischen Johannes und der kleinasiatischen Kirche zu denken.

Beachtet man die Distanz zwischen Stern und Leuchter, so ist weder an Bischöfe noch an Presbyterien zu denken, am allerwenigsten an irvingianische Irrsterne. Zunächst kommt in Betracht, daß die Briefe an die Engel gerichtet werden, als würden sie an die Gemeinden selbst gerichtet. Der Engel nimmt Lob und Tadel als Repräsentant der Gemeinde in Empfang. Dann aber scheint er auch das Gewissen der Gemeinde zu bedeuten; von ihm soll ihre Besserung, ihre Erweckung ausgehen. Beide Momente fallen zusammen in der Idee des personifizirten Charakters oder Lebensbildes der Gemeinde (von dem Gemeindegeist zu unterscheiden; vgl. Apostelg. 12, 15). Man kann freilich einwenden, daß ein Symbol nicht wieder durch ein Symbol könne ersetzt werden (Rothe). An ein Symbol kann allerdings auch nicht geschrieben werden. Aber der ideelle (nicht-ideale) Grundtypus einer Gemeinde ist im Himmel, vor Gott, sowie in ihrer Anlage eine Realität, und jede Besserung einer Gemeinde muß von der Auffassung dieses Grundtypus ausgehen. Es ergibt sich aber auch aus dieser Adresse, daß nicht von episkopalen, sondern von apokalyptischen Briefen die Rede ist. Die episkopalen Briefe hätte Christus wohl auch dem Johannes überlassen. Daraus folgt weiter, daß die Briefe zum Bestand der Apokalypse gehören, und nicht etwa eine bloße Einleitung bilden (Bleek); und weiterhin ebenfalls: daß die Gemeinden nicht blos als empirische Gemeinden, sondern als sieben universelle Typen der Kirche in Raum und Zeit aufgeführt werden, allerdings auf empirischer Grundlage. — **Die sieben Leuchter.** Die Gemeinden als Lichtträgerinnen. Ihre Siebenzahl ist die Verzweigung des einen siebenarmigen Leuchters im Tempel, welcher die ganze Offenbarung versinnbildete. „Eben darum müssen die sieben Gemeinden die Kirche überhaupt, oder das Reich Gottes (?) vertreten" (de Wette). — **Sieben Gemeinden.** Sind blos die sieben Gemeinden im empirischen Sinne gemeint (Wolf; eine sonderbare Variante Harenbergs s. bei Düsterdieck), oder haben sie eine allgemeinere Bedeutung? Für letztere de Wette und viele andere. Nur muß man Kirche und Reich Gottes unterscheiden. Es fragt sich dann noch, ob diese Typen chro-

nologisch aufzufassen sind und eine bestimmtere Anwendung erleiden auf die verschiedenen Perioden der Kirche (Vitringa), oder ob sie Typen verschiedner kirchlicher Zustände bedeuten (Düsterdieck), oder endlich, ob sich beide Ansichten kombiniren lassen (Ebrard), oder auch, ob sich diese Typen erst in der letzten Zeit so vorfinden werden (Hofmann). Hierüber s. die Einleitung und die biblisch-theologischen Grundgedanken unten. Beiläufig nur dies: die typische Gruppirung der kirchlichen Grundformen des kirchlichen Lebens in einer Gesammtheit nach der heiligen Siebenzahl ist evident; die chronologische Disposition bietet unverkennbar frappante Analogien, muß aber wohl auf die Thatsache zurückgeführt werden, daß der äußeren Konsekution ein bedeutendes Maß von innerer ethischer Konstruktion zu Grunde liegt, etwa nach dem psychologischen Gesetz der Oscillation. Auf die Abnahme der ersten Liebe bei redlichem Eifer und Wirken in Ephesus folgt ein Wiederaufflammen der Kirche unter dem Martyrium in Smyrna; gegen die bei aller Bekenntnißtreue einreißende Vermengung mit der Welt zu Pergamus reagirt das regere geistliche Leben in Thyatira, wodurch selbst der Weltsinn veranlaßt wird, sich in das Gewand religiöser Schwärmerei zu kleiden. Solche Aufregungen aber fallen in tiefe Erschöpfung zurück, in einen Todesschlummer, wie er in Sardes zu Tage kommt; dagegen reagirt dann wieder die Glaubenstreue der Gemeinde zu Philadelphia mit ihrer kleinen Kraft, kann aber den Zustand schließlicher Lauheit in der Kirche, wie er auch in den eschatologischen Reden und Gleichnissen des Herrn geschildert ist, nicht aufhalten.

## B. Das Erdenbild der Kirche, oder das reale, irdische Weltbild der sieben Gemeinden. Die sieben Sendschreiben an die sieben Gemeinden.

### Kap. 2, 1—29.

### 1. Die Metropole[1]).

1 Dem Engel der Gemeinde in Ephesus[2]) schreibe: Dieses sagt, der die sieben Sterne gefaßt hält in seiner Rechten: der umherwandelt in der Mitte der sieben goldnen Leuchter.

2 Ich weiß deine Werke: so deine[3]) Arbeit wie deine Ausdauer. Sowohl daß du nicht ertragen kannst die schlecht sind, und daß du geprüft hast[4]) die sich selber für Apostel ausgeben[5]) und sind es nicht, und hast sie als Lügner erfunden.

3 Als auch daß du Geduld hast und Last getragen [gelitten] um meines Namens willen, und bist nicht müde geworden[6]).

4 Aber ich habe wider dich, daß du deine erste Liebe verlassen hast.

5 So bedenke nun, von woher [von welcher Höhe] du gefallen[7]) bist, und thue Buße und thue die ersten Werke. Wofern aber nicht, so komme ich [schnell[8]] über dich, und werde fortschaffen deinen Leuchter von seiner Stätte — wenn du nicht Buße thust.

6 Aber das hast du [behältst du], daß du hassest die Werke der Nikolaiten, die auch ich hasse.

7 Wer ein Ohr hat, höre, was der Geist den Gemeinden[9]) sagt. Dem Ueberwindenden, ihm werde ich geben [gewähren] zu essen von dem Holze des Lebens, welches ist im Paradiese[10]) meines Gottes[11]).

### 2[12]). Die Martyrergemeinde, verfolgt vom Judenthum. Smyrna.

8 Und dem Engel der Gemeinde zu Smyrna schreibe: Dieses sagt der Erste und der Letzte, der ein Todter ward [der erste der Märtyrer] und ward lebendig.

[1]) Brandt: 1. »Die Muttergemeinde«.
[2]) Statt der Rec. Ἐφεσίνης (aus Uebereilung entstanden. S. Delitzsch Funde, S. 23), zu lesen nach A. B. C. Sinait. Ueber die Differenz zwischen τῆς und τῷ s. Düsterdieck.
[3]) Das σου hinter κόπον, gegründet auf B. und a., fehlt bei A. C. und a. Von Tischendorf und Düsterdieck ausgelassen. Die Analyse scheint für die Beibehaltung zu sprechen.
[4]) Statt der Rec. ἐπειράσω (s. Delitzsch, S. 24), nach den besten Codd. ἐπείρασας.
[5]) Zu lesen λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους.
[6]) Anders die Rec., s. Düsterdieck.
[7]) Die Lesart πέπτωκας.
[8]) Das ταχύ nicht fest. S. Delitzsch, S. 24.
[9]) Das ἑπτά bei Lachmann nicht haltbar.
[10]) Nicht: inmitten des Paradieses.
[11]) Das μου hinter θεοῦ hat A. C. Sinait. gegen sich; aber alle Uebersetzungen, Kirchenväter und theologische Erwägungen für sich.
[12]) Brandt. 2. »Die Gemeinden des Anfangs, Martyrergemeinden.«

Ich weiß [deine Werke und[1]] deine Drangsal und deine Armuth [du bist aber reich] und 9
die Lästerung von denen, die da sagen, sie seien [rechte] Juden, und sind es nicht, sondern
eine Synagoge des Satans.

Fürchte nichts[2]) von dem was du leiden wirst. Siehe[3]), werfen wird der Teufel etliche 10
von euch ins Gefängniß, damit ihr versucht werdet. Und ihr werdet eine Trübsal haben von
zehn Tagen. Sei getreu bis zum Tod, so will ich dir die Krone des Lebens geben.

Wer ein Ohr hat, der höre, was der Geist sagt den Gemeinden. Wer überwindet, der 11
soll nimmer verletzt werden von dem zweiten Tode.

### 3. Die Martyrgemeinde verfolgt vom Heidenthum. Pergamus.

Und dem Engel der Gemeinde in Pergamus schreibe: Dieses sagt der, welcher hat das 12
scharfe zweischneidige Schwert.

Ich weiß deine Werke, und wo du wohnst; woselbst ist der Thron des Satans. Und 13
doch hältst du fest meinen Namen, und hast nicht verleugnet meinen Glauben; auch nicht in
den Tagen, in welchen[4]) Antipas mein treuer Zeuge war, welcher getödtet wurde bei euch,
wo der Satan wohnt.

Aber ich habe wider dich ein weniges, daß du[5]) daselbst solche hast, die an der Lehre 14
Bileams halten, welcher den[6]) Balak lehrte hinzuwerfen ein Fallholz [ein Bethörungsmittel]
vor die Söhne Israels, zu essen Götzenopfer und zu huren.

Also hast auch du solche, welche in gleicher Weise an der Lehre der Nikolaiten halten[7]). 15

So thue nun[8]) Buße. Wofern aber nicht, so werde ich über dich kommen bald, und 16
werde mit ihnen streiten mit dem Schwert meines Mundes.

Wer ein Ohr hat, der höre, was der Geist sagt den Gemeinden. Dem Ueberwindenden, 17
ihm werde ich geben von dem verborgenen Manna[9]), und werde ihm geben einen weißen
Stein, und auf dem Steine einen neuen Namen geschrieben, den niemand kennt [οἶδεν], als
wer ihn empfängt.

### 4[10]). Die Gemeinde von Abgötterei befleckt. Thyatira.

Und dem Engel der Gemeinde in Thyatira schreibe: Dieses sagt der Sohn Gottes, der 18
seine[11]) Augen hat wie eine Feuerflamme und dessen Füße sind wie weißglühend Erz.

Ich weiß deine Werke, deine Liebe und deinen Glauben, deinen Diensteifer und deine 19
Leidensausdauer; [und wie[12]] deiner letzten Werke sind mehr als der ersten.

Aber ich habe wider dich[13]), daß du gewähren lässest [ἀφεῖς] das[14]) Weib Jesabel, die 20
sich [selber] benennet Prophetin und lehret [legt sich aufs Lehren] und verführt[15]) meine Knechte,
zu huren und zu essen Götzenopfer.

Und ich gab ihr Frist, daß sie Buße thäte, aber sie will nicht Buße thun[16]) von ihrer 21
Hurerei.

[1]) τὰ ἔργα καὶ fällt nach A. C. u. a. aus.
[2]) Andere Lesart μή stark bezeugt von A. B. C. Lachmann. Das μηδέν bei Tischendorf stützt sich auf Uebersetzungen, Väter und Minuskeln. Der folgende Text spricht dafür.
[3]) Das δή fällt aus.
[4]) Drei Lesarten ἐν αἷς — αἷς — und beides ausgelassen. Es kann ausgefallen sein, weil sich ein Widerspruch gegen das Vorige zu bilden schien: »Hast nicht verleugnet u. s. w.«
[5]) Das ὅτι vor ἔχεις scheint doch stark genug beglaubigt zu sein durch A. B. u. v. a.
[6]) Τῷ. Unerhebliche Varianten.
[7]) Statt ὃ μισῶ zu lesen: ὁμοίως.
[8]) Das in der Rec. fehlende οὖν stark beglaubigt.
[9]) Das φαγεῖν später Zusatz.
[10]) Brandt: 3. »Die Gemeinden der Mitte«, äußerlich unangefochten, aber innerlich verfallen. a. Der Abgötterei verfallen; b. dem geistlichen Tode verfallen (beides zu stark).
[11]) Das αὐτοῦ beruht auf B. C. u. a. Von Lachmann und Düsterdieck ausgelassen.
[12]) Das καὶ fällt aus nach A. B. C. u. a.
[13]) Der Zusatz: ὀλίγα fällt aus. S. Delitzsch, Funde, S. 26, Nr. 20.
[14]) Das γυναῖκα ohne σου und σου τὴν, nach C. Sinait. Vulg. Dein Weib — wahrscheinlich Konjektur unter der Voraussetzung, daß der Engel der Bischof.
[15]) Καὶ διδάσκει καὶ πλανᾶ. A. C. Sinait. S. Delitzsch, Nr. 20.
[16]) Καὶ οὐ θέλει μετανοῆσαι ꝛc.

22 Siehe, ich werfe sie auf ein Bette[1]), und die, welche ehebrechen mit ihr, in große Trübsal, wenn sie nicht Buße thun von ihren [αὐτῆς] Werken.
23 Und die Kinder von ihr werde ich tödten durch Todesmacht, und erkennen werden alle Gemeinden, daß ich es bin, welcher prüft Nieren und Herzen, und daß ich geben werde einem jeden von euch nach euren Werken.
24 Euch aber sage ich, den [τοῖς] übrigen in Thyatira, welche nicht haben diese Lehren, als welche[2]) nicht erkannten die Tiefen des Satans, wie sie sagen: nicht werfe ich auf euch eine andere Last.
25 Doch was ihr habt, das haltet fest [fest und fester], bis daß ich komme.
26 Und wer überwindet und wer bewahrt bis ans Ende meine Werke, ihm werde ich geben Macht über die Heiden.
27 Und er wird sie weiden mit eisernem Scepter, wie die Töpfergefäße zerschmettert er sie[3]), sowie auch ich solches empfangen habe von meinem Vater.
28 Und ich werde ihm geben den Morgenstern.
29 Wer ein Ohr hat, der höre, was der Geist sagt den Gemeinden.

## Kap. 3, 1—22.

### 5. Die Gemeinde, der Mehrheit nach geistlich erstorben. Sardes.

1 Und dem Engel der Gemeinde zu Sardes schreibe: Dieses sagt, der die sieben Geister Gottes hat; und die sieben Sterne. Ich weiß deine Werke, daß du den[4]) Namen hast, du lebest, und todt bist du.
2 Werde wachend [Wächter] und stärke das Uebrige, was sterben wollte[5]) [zu sterben schon anfing]. Denn nicht habe ich deine Werke vollendet gefunden vor meinem[6]) Gott.
3 So gedenke nun daran, wie du empfangen hast und wie gehört, und halte das[7]), und thue Buße. Wenn du nun nicht wachend wirst, so werde ich über dich kommen[8]) wie ein Dieb, und nicht wissen sollst du, zu welcher Stunde ich kommen werde über dich.
4 Jedoch einige wenige Namen hast du in Sardes, die ihre Kleider nicht befleckt haben. Und die werden mit mir wandeln gekleidet in Weiß, denn sie sind es werth.
5 Wer überwindet, der wird also[9]) gehüllt werden in weiße Gewänder, und nie nicht auslöschen werde ich seinen Namen aus dem Buche des Lebens, und ich werde bekennen seinen Namen vor meinem Vater und vor seinen Engeln.
6 Wer ein Ohr hat, der höre, was der Geist sagt den Gemeinden.

### 6[10]). Die bewährte Gemeinde. Philadelphia.

7 Und dem Engel der Gemeinde zu Philadelphia schreibe: Dieses sagt der Heilige, der Wahrhaftige, welcher hat den Schlüssel Davids, er der aufthut und niemand schließt zu, der zuschließt und niemand thut auf.
8 Ich weiß deine Werke. Siehe, ich habe gegeben vor dir eine geöffnete Thür, welche niemand zu schließen vermag. Denn du hast eine kleine Macht, und bewahrtest doch mein Wort und nicht verleugnetest du meinen Namen.
9 Siehe, ich gebe, daß einige aus der Synagoge des Satans, von denen, die da sagen, sie seien Juden, und sie sind es nicht, sondern sie lügen — siehe, ich will machen, daß sie kommen werden[11]) und niederfallen zu deinen Füßen und erkennen, daß ich dich liebgewonnen habe.

[1]) Cod. A. φυλακήν. Glosse.
[2]) Das οἵτινες ohne καί.
[3]) Statt des Futurum συντρίβεται.
[4]) Der Art. τό vor ὄνομα fällt aus.
[5]) Zu lesen statt μέλλει, nach A. C. u. a. ἔμελλον.
[6]) Das μου ist auch hier wie Kap. 2, 7 ausgelassen, hat aber hier noch stärkere Zeugen für sich.
[7]) Καὶ ἤκουσας καὶ τήρει ohne Grund von Matth. beanstandet.
[8]) Zusatz der Rec. ἐπὶ σέ.
[9]) Statt οὕτος zu lesen οὕτως nach A. C. ꝛc.
[10]) Brandt überschreibt Nr. 6 und 7: Die Gemeinden des Endes. a. Die geliebte; b. die verwerfliche. Beinahe!
[11]) A. C. Sinait. ἥξουσι καὶ προσκυνήσουσι.

Weil du bewahrt hast das Wort meiner Geduld [Ausdauer], so will auch ich dich bewah- 10
ren durch die Stunde der Versuchung, welche herankommt über den ganzen Erdkreis, zu ver-
suchen die Wohnenden auf der Erde.

Ich komme bald. Halte fest, was du hast, daß niemand deine Krone raube. 11

Wer überwindet, ihn werde ich machen zur Säule in dem Tempel meines Gottes, und 12
nach draußen wird er nie nicht hinausgehen fortan, und ich will schreiben auf ihn den Namen
meines Gottes, und den Namen der Stadt meines Gottes, des neuen Jerusalem, das herab-
steigt[1]) vom Himmel von meinem Gott, und meinen Namen, den neuen.

Wer ein Ohr hat, der höre, was der Geist sagt den Gemeinden. 13

### 7. Die laue Gemeinde, der Verwerfung nahe. Laodicea.

Und dem Engel der Gemeinde in Laodicea schreibe: Dieses sagt der Amen, der treue 14
und wahrhaftige Zeuge, der Uranfang [das Prinzip] der Schöpfung Gottes.

Ich weiß deine Werke, daß du weder kalt bist noch warm. O, daß du kalt oder warm 15
wärest!

So aber, weil du lau bist, und weder kalt noch warm, bin ich im Begriff, dich auszu- 16
speien aus meinem Munde.

Weil du sprichst: ich bin reich, ja geworden bin ich überreich, und keines Dings bin ich 17
bedürftig, und weißt nicht, daß du der [der Engel] Unglückselige bist, und der Erbarmens-
werthe[2]) und arm und blind und bloß.

Ich rathe dir, zu kaufen von mir Gold, geläutert vom Feuer, damit du reich werdest, 18
und weiße Kleider, damit du dich verhüllest und nicht offenbar werde die Schande deiner
Blöße, und Augensalbe, zu salben deine Augen, damit du sehend werdest.

Ich [halte es so] — alle die ich lieb habe, ich rüge und züchtige sie. So beeifere[3]) dich 19
nun und thue Buße.

Siehe, ich stehe vor der Thür und klopfe an. So jemand meine Stimme hört und die 20
Thür aufthut, zu dem[4]) werde ich eingehen, und das Mahl mit ihm halten, und er mit mir.

Wer überwindet, ihm werde ich geben zu sitzen mit mir auf meinem Thron, gleichwie 21
auch ich überwunden habe und habe mich gesetzt mit meinem Vater auf seinen Thron.

Wer ein Ohr hat, der höre, was der Geist sagt den Gemeinden. 22

#### Exegetische Erläuterungen zu den sieben Sendschreiben überhaupt.*)

Hinsichtlich der Komposition nach der heiligen Siebenzahl ist die Bezeichnung einer Unterscheidung zwischen 4 und 3 zu beachten. Düsterdieck bemerkt (S. 21), bei den Siegeln und Posaunen gehe die Vierzahl voran (bei den vier Reitern auch noch durch das Eingreifen der vier Lebensgestalten markirt, bei den Posaunen dadurch, daß die drei letzten als die drei Wehen bezeichnet sind), und es folge die Dreizahl, bei den sieben Gemeinden dagegen und den Schalen gehe umgekehrt eine Dreizahl der Vierzahl voran. Bei den Schalen findet er dies nicht ohne Grund durch die Zwischenreden Kap. 16, 5—7 markirt, obwohl die Schalen nach ihrer Wirkung auch recht wohl in Vier und Drei sich unterscheiden lassen. Die drei ersten Sendschreiben unterscheiden sich nach ihm (und Bengel, Ewald, de Wette u. a., S. 141) von den letzten durch die Bildung des Schlusses. In den drei ersten Sendschreiben folgt auf die Mahnung: Wer Ohren hat u. s. w., eine schließliche Verheißung (Kap. 2, 7. 11. 17), in den vier letzten geht eine solche Verheißung der bezeichneten Mahnung voran (Kap. 2, 29; 3, 6. 13. 22). Diese Abwechselung ist allerdings sehr bemerkenswerth; doch sprechen die inneren Merkmale der Gemeinden mehr für den Unterschied von vier (Mischformen) und drei (ganz ausgeprägte Formen). Was die Grundformen der einzelnen Briefe betrifft, so hat Bengel dieselben in folgender Weise dargestellt (Hengstenberg I, S. 157): Das Konzept der sieben Briefe ist durchgehends gleich. Denn in einem jeden ist: 1) Ein Befehl, einem Engel einer Gemeinde zu schreiben. 2) Ein herrlicher Titel Jesu Christi. 3) Eine Anrede an den Engel der Gemeinde: darinnen enthalten ist a. ein Zeugniß von dessen gegenwärtigem vermischten, oder bösen oder guten Zustande; b. eine Ermahnung zur Buße oder zur Beständigkeit; c. eine Ankündigung dessen, was geschehen wird, allermeist der Zukunft des Herrn.

* S. m. apostol. Zeitalter, II, 470.

[1]) *Καταβαίνουσα.* A. C. u. a.
[2]) Der Art. vor *ἐλεεινός* nicht festgestellt.
[3]) *ζήλευε* nach A. C. u. a.
[4]) Codd. B. und A. lesen hier *καὶ εἰσελεύσομαι*, gegen Cod. A. u. a. Lachmann.

4) Eine Zusage für den Ueberwindenden samt dem Erweckungsworte: Wer Ohren hat u. s. w.

„Die Titel, welche der Herr bei dem Anfange aller Briefe führt, sind sehr prächtig, wie denn auch das Wort: das saget die höchste Majestät, anzeigt, wie im Alten Testament: so spricht der Herr."

„Die Anrede in jedem Briefe besteht mehr in deutlichen Worten, in der Zusage aber redet der Geist mehr mit verblümten. In der Anrede spricht der Herr Jesus zunächst und zuerst den damaligen Gemeinden in Asien, namentlich und insonderheit ihren Engeln zu; die Zusage redet in der dritten Person von denen, die zu selbigen ersten und auch in den folgenden Zeiten überwinden."

„Von den sieben Engeln der sieben Gemeinden waren zwei, der zu Ephesus und zu Pergamum, in einem vermengten Zustande, und zwei, der zu Sardes und Laodicea, waren sehr verdorben. Nicht nur diesen, deren Zustand böse war, Kap. 3, 3. 19, sondern auch jenen, bei denen ein Gebrechen war, Kap. 2, 5. 16, wird Buße befohlen, wie auch zu Thyatira den Anhängern der Jesabel, da diese nicht Buße thun will und der Engel daselbst für sich der Buße nicht bedarf, Kap. 2, 21. 22. Zwei, der zu Smyrna und der zu Philadelphia, waren sehr fein, bedurften deswegen der Buße nicht und werden nur zur Beständigkeit ermuntert. Es gibt keinen vermischten oder guten oder bösen Zustand, von dem hier nicht ein Muster und dafür taugliche heilsame Lehre wäre. Ob einer gleich so erstorben wäre, als der Engel der Gemeinde zu Sardes, oder so wohl stände, als der zu Philadelphia und der alte Apostel Johannes selbst, so taugt doch dies Buch für ihn, und der Herr Jesus hat ihm darin etwas zu sagen."

„In den sieben Briefen sind zwölf Verheißungen. In dem 3., 4. u. 6. ist eine zweifache, und in dem 5. eine dreifache, die je eine von der anderen durch ein besonderes Wort: ich werde geben, ich werde nicht austilgen, ich werde bekennen, ich werde schreiben, unterschieden wird. — In der Verheißung für den Ueberwindenden wird bald der Genuß der edelsten Güter, bald die Freiheit von dem äußersten Jammer gemeldet. Eines ist in dem anderen eingeschlossen, und wenn ein Theil der Seligkeit und Herrlichkeit ausgedrückt wird, so ist das Ganze darunter zu verstehen, Kap. 21, 7. Derjenige Theil wird sonderlich ausgedrückt, der sich auf die in der Anrede vorhergehenden Tugenden und Thaten der Ueberwinder bezieht. — Von diesen Verheißungen kommt etliches in der Offenbarung nicht wieder ausdrücklich vor, als das Manna, das Namenbekenntniß, der angeschriebene Name des Neu-Jerusalems, das Sitzen auf dem Throne. Etliches hat eine Aehnlichkeit mit dem, was hernach von Christo selbst gemeldet wird, nämlich der geheime Name, Kap. 19, 12; das Weiden der Nationen, Kap. 19, 15; der Morgenstern, Kap. 22, 16. Etliches kommt hernach ausdrücklich wieder vor in seiner eigenen Stelle als das Holz des Lebens, Kap. 22, 2; die Freiheit vom zweiten Tode, Kap. 20, 6; der Name im Buche des Lebens, Kap. 20, 12; 21, 27; das Bleiben in dem Tempel Gottes, Kap. 7, 15; der Name Gottes und des Lämmleins an den Gerechten, Kap. 14, 1; 22, 4. 11" (Bengel).

Der Grundgedanke aller sieben Briefe ist der Grundgedanke der Apokalypse selbst, die Zukunft des Herrn. Die Disposition ist die Briefform in apokalyptischer Hoheit: Aufschrift, Brief-Inhalt, Schluß. Die Aufschriften haben die gemeinsame Form der Selbstbezeichnung Christi mit der prophetischen Ankündigung: τάδε λέγει (Amos 1, 3 u. s. w.) und theilen sich in die Attribute seiner majestätischen Erscheinung, Kap. 1. Die Vertheilung der Attribute ist den Gemeinden gemäß. Für die Metropole Ephesus die sieben Sterne und sieben Leuchter. Für Smyrna die Martyrergemeinde: der todt war und ist wieder lebendig geworden. Für Pergamus, wo des Satans Stuhl ist: das scharfe, zweischneidige Schwert. Für Thyatira, wo der Geist der Schwärmerei seinen Spuk treibt: die Augen wie Feuerflammen, die Füße wie glühender Erzfluß. Für das todte Sardes: der Inhaber der sieben Geister (des Lebens) und der sieben Sterne. Für das treue Philadelphia: der Inhaber der Schlüssel Davids, welcher der Gemeinde eine offne Thür macht. Für Laodicea wieder wie bei Ephesus eine allgemeinere Bezeichnung Christi, aber unter dem Namen des Amen, der auch seine Drohungen gewiß erfüllt. Die Attribute korrespondiren also auch mit den Belobungen, Mahnungen und Drohungen, d. h. mit den Beurtheilungen und mit den Verheißungen. In den Beurtheilungen ist theilweise Lob und Tadel verbunden; und wo das Lob überwiegt (bei den vier ersten Gemeinden), geht das Lob voran; wo der Tadel, da geht dieser voran (Sardes). So findet sich auch theilweise ausschließliches Lob (Philadelphia); theilweise ausschließlicher Tadel (Laodicea). Die Verheißungen sind allemal Verheißungen der ganzen Seligkeit in konkreten Fassungen, wie sie dem Zustande, Verhalten und Kampf der Gemeinde angemessen sind. Ebrard bemerkt dabei, daß die vier ersten Verheißungen hergenommen sind von konsekutiven Momenten der alttestamentlichen Geschichte (Paradies; Tod; Manna; David); die drei letzten sich beziehen auf die letzte Aufrichtung des Reichs (S. 157). — Der eigentliche Brief gründet sich auf das himmlisch vollkommne Wissen des Herrn von dem Zustande der Gemeinde (οἶδα ꝛc.). Darauf das Charakterbild, Lob und Tadel; weiterhin die Prognose, gute Aussichten oder Gefahren; endlich die Anwendung: Mahnung, Drohung, Tröstung. Der Schluß ist eine spezifische konditionelle Verheißung mit der Aufforderung, die Rede des Geistes zu hören, unter steter Beziehung auf die Zukunft des Herrn.

### 1. Brief. Ephesus, Kap. 2, 1—7.

1. **Ephesus** die Metropole von Asia proconsularis, nicht blos politisch, auch kirchlich. An der Spitze als der eigentliche Sitz des Johannes, sagt

Hengstenberg, was Düsterdieck verneint ohne Gründe. Ueber Ephesus s. Winer, Das Wörterbuch für das christl. Volk und die Reisebeschreibungen[1]). Heutzutage sind von der herrlichen Stadt nur noch Ruinen vorhanden neben dem Dorf Ajasoluck. Die Gemeinde war eine Stiftung des Paulus (Apostg. 18, 19; 19, 1). Ueber ihre paulinische Periode siehe auch die Kommentare zum Epheserbrief und zum 1. Timotheusbrief. Weil Timotheus die Gemeinde eine Zeitlang leitete, haben ihn Alcasar, a Lapide u. a. für den Engel dieser Gemeinde gehalten. Auch gegen die traditionelle Vorstellung, wonach Johannes auf Timotheus folgte. — **Der gefaßt hält.** *Κρατῶν* stärker als *ἔχων*, Kap. 1, 16. Düsterdieck meint, darin liege auch, daß er sie aus seiner Hand wegwerfen könne. Man muß aber zwischen Sternen und Leuchtern (V. 5; Kap. 3, 1) unterscheiden. Die Sterne sind wohl „in seine Hand gezeichnet". — **Der umherwandelt.** „Aehnlich ist das *περιπατῶν* (stärker) der Stelle Kap. 1, 13". Mit Recht bezieht Ebrard diese allgemeinere Bezeichnung Christi nach seinem Verhältniß zu den Gemeinden auf den Metropolitan-Charakter von Ephesus; was Düsterdieck nicht anerkennen will.

2. **Deine Werke.** Mit Beziehung auf V. 4 kann es etwas Bedenkliches ausdrücken, daß sein Lob mit den Werken der Gemeinde beginnt. Doch sind sie immer noch ein Lob, wenngleich nicht gerade christliche Heldenthaten gegen die Irrlehrer, wie Hengstenberg will. Der werkthätige Eifer der Gemeinde bildete vielleicht einen Gegensatz gegen das heidnisch-mystische, mondsüchtige Wesen der Stadt. Die Form der Werke verzweigt sich zuerst in Arbeit oder Mühe und Beharrlichkeit oder Ausdauer. So übersetzen wir hier *ὑπομονή*, weil das Wort V. 3. keine bloße Wiederholung sein kann. Mit diesem Eifer im Gemeindeleben korrespondirt eine gesunde Polemik, ebenfalls in zwei Formen. Erstlich kann sie schlechte Menschen — versteht sich auf religiösem Gebiet und in religiöser Hülle — nicht tragen, und zweitens wagt sie es sogar, durch christliche Geisterprüfung Menschen, die sich für Apostel ausgeben, zu entlarven als Lügner. Es sind offenbar Irrlehrer gemeint, die sich apostolische Autorität zugeschrieben haben, mögen sie nun als Inspirirte aufgetreten sein, oder als judaisirende Traditionalisten. Nach Düsterdieck würde dieser Ausspruch nach der Zerstörung Jerusalems keinen Sinn mehr haben. Es ist aber bekannt, daß in allen Zeiten der Kirche Leute aufgetreten sind mit dem Anspruch auf apostolische Autorität. Man soll sie nach Düsterdieck vorzugsweise nach Werken geprüft haben; es sind aber doch falsche Apostel vorzugsweise, obschon nicht einzig, nach der Lehre zu prüfen.

3. **Auch daß du Geduld hast.** Hier folgt das dritte Lob der Gemeinde, ihr gutes Leidensverhalten, und zwar ebenfalls nach zwei Seiten, Leiden um des Namens Jesu willen überhaupt, und standhafte Ausdauer in diesen Leiden.

4. **Daß du deine erste Liebe.** Dieser Vorwurf ist ein Gegensatz und ein Gegengewicht fast bis zum Uebergewicht gegen alles bisherige Lob. Verschiedene Erklärungen der ersten Liebe sind charakteristisch. Es bildet einen Gegensatz, wenn Calov den wachsamen Eifer für die Reinheit des Wortes Gottes (d. h. der Lehre) darunter versteht, Eichhorn dagegen einen Mangel an Milde in der Beurtheilung der Irrlehrer. Grotius versteht die Stelle von der mangelhaften Armenpflege, Ebrard von einem Nachlaß nicht der Liebe zu Christo, sondern der Liebe der Christen untereinander; Düsterdieck will das Wort nicht komparativisch verstehen, die erste Liebe also sei wirklich abhanden gekommen. Wäre sie ganz abhanden gekommen als Liebe, so wäre es mit dem Christenthum aus gewesen; was aber Düsterdieck meinen wird, ist die Erstlingsgestalt der Liebe. Der Geist der Offenbarung kann aber nicht gemeint haben, die erste bräutliche oder blütenartige Entwicklungsform des christlichen Lebens müsse permanent sein. Auch kann man die Bruderliebe nicht die erste Liebe nennen im Verhältniß zu der Liebe zu Christo, oder annehmen, die erstere könne schwinden, während die letztere bleibe. An der Armenpflege hat es in der Gemeinde nach den ersten Lobsprüchen am wenigsten gemangelt. Sowie der Brief den Gegensatz stellt, hat es offenbar im Verhältniß zur blühenden Aeußerlichkeit des kirchlichen Lebens an der Innerlichkeit und Innigkeit desselben zu mangeln angefangen, d. h. an Erkenntnißleben, Gebetsleben, Wärme, Beschaulichkeit, mit einem Worte an denjenigen Zügen, deren Mangel nicht schon vor der Zerstörung Jerusalems, sondern gegen das Ende des Jahrhunderts immer mehr hervortrat. Ein solcher Mangel kann gerade mit einem krankhaften Treiben christlicher Werke zusammenhangen, wie z. B. in unsrer Zeit auch innerhalb der evangelischen Kreise. In einer Zeit, worin drei bedeutende lutherisch kirchliche Schulen nicht mehr in die Tiefe der lutherischen Rechtfertigungslehre hinabreichen, und die religiöse Erwartung von der baldigen Zukunft des Herrn fast allgemein in einen chronologischen Irrthum umgesetzt wird, wird es thatsächlich veranschaulicht, was es heißt, die erste Liebe verlassen.

5. **Woher du gefallen.** Von welcher Höhe des idealen christlichen Lebens (zu vergleichen die Apostelschriften und die Schriften der apostolischen Väter). — **Und thue Buße.** In Bezug auf diesen Verfall kommt es auf ein innerliches Bedenken an, auf eine neue Verinnerlichung. So heißt denn auch die **ersten Werke** thun nicht noch mehr äußere Werke thun, sondern die lebendigen innerlichen Werke thun, auf denen das ganze gesunde Christenthum beruht. — **Wofern aber nicht.** Die Größe der angedrohten Strafe gibt zu erkennen, daß der innere Uebelstand der Gemeinde groß ist. Der wesentliche Schaden besteht darin, daß sie sich auf abschüssiger Bahn befindet. Wird einmal das Leben in der Innerlichkeit vernachlässigt und durch äußerlichen Werkeifer ersetzt oder gar verdeckt, so geht die falsche

[1]) Ebenso m. apostolisches Zeitalter.

Bewegung, wenn sie nicht durch Buße berichtigt wird, weiter fort bis in den geistlichen Tod, wie dies die Geschichte der mittelalterlichen Kirche vielfach lehrt, sogar auch die Geschichte der neueren evangelischen Erweckung. Alle hierarchischen Peccata commissionis beruhen auf einem großen Peccatum omissionis (Unterlassung der Meditation, des Gebets, des Studiums, des Zeugnisses). — **Ich komme über dich.** Eigentlich dir (σοί). (Aehnlich ἐπὶ σὲ, Kap. 3, 3. Doch bezeichnet dies zugleich den unerwarteten Ueberfall.) — **Werde fortschaffen deinen Leuchter.** Da die Gemeinde auch selber der Leuchter heißt (Kap. 1, 20), so ist die Erklärung nahe gelegt: efficiam, ut ecclesia esse desinas (Aret.), oder auch, wenn der Engel als der Bischof angesehen wird, ich werde dir deine Gemeinde, deine Stelle nehmen (Zeger), was doch nach gewöhnlichem Ausdruck heißen würde, ich werde dich fortschaffen. Unzulänglich auch Grotius und Ewald. Da aber hier der Leuchter von der Gemeinde unterschieden wird, so bezeichnet er wohl die christliche Qualität der Gemeinde, bestehend in dem christlichen Wort, Licht und Leben. Was dann aus dem todten Körper wird, lehrt die Geschichte. Man weist an dieser Stelle auf die völlige Verödung von Ephesus hin, im Verhältniß zu Smyrna und Philadelphia.

6. **Aber das hast du.** Eigentlich wohl: hältst du noch fest. Noch einmal wird das Hoffnungszeichen V. 3 bestimmter hervorgehoben. Das **Hassen ist** nicht in mißbilligen aufzulösen (wie de Wette will), aber auf die Werke der Nikolaiten zu beziehen, nicht auf die Personen (Lyra). Mit diesen Werken sind allerdings zugleich die zu Grunde liegenden dogmata gemeint, nicht diese für sich allein (nach Calov). — **Nikolaiten.** Eine sektirerische Richtung in der apostolischen Kirche, worüber die Kirchengeschichte und die Realwörterbücher zu vergleichen[1]). Es ist durch die Briefe selbst nahe gelegt, 1) daß sie einen Gegensatz bilden zu „den Juden" in Smyrna und zu Philadelphia, Kap. 3, 9; und dagegen 2) verwandt sind, in der Praxis selbst identisch sind mit den Bileamiten zu Pergamus, V. 14, und mit der Schule der Jesabel zu Thyatira, Kap. 2, 20. Wir unterscheiden hinsichtlich der Nikolaiten drei Meinungen: 1) die katholische Tradition, der Diakon Nikolaus Apostg. 6, 5 sei Urheber der Sekte; 2) die von Clemens Alex. herrührende Berichtigung, man habe aus dem Mißverstand einer Aeußerung des Nikolaus die Lehre abgezogen, man müsse die Fleischeslüste gewähren lassen; 3) die Annahme einer symbolischen Bezeichnung seit Heumann; der griechische Ausdruck Nikolaus heiße Volksbesieger, der hebräische Bileam Volksverschlinger, beide in symbolischer Einheit religiöse Volksverführer (Analog, der Antichrist Armillus, ἐρημόλαος). Aus dem Briefe des Judas V. 11 (vergl. 2 Petr. 2, 15) sehen wir, daß der Name Bileam schon früher symbolisch gemacht war zur Bezeichnung antinomistischer Volksverderber. Daran konnte sich die apokalyptische Symbolik anschließen, indem sie den Namen frei übersetzte. In dem Falle jedoch hätte sich der Apokalyptiker wohl an einem Namen können genügen lassen; die Tradition von einem Mißbrauch des Namens Nikolaus scheint daher doch nicht ohne Grund. Möglicherweise verzweigte sich der gleiche Antinomismus in drei verschiedene Formen: eine dogmatische (Nikolaiten), eine weltkluge (Bileamiten), eine spiritualistische (Jesabel). „Die Nikolaiten sind allerdings nicht identisch (Hengstenb.) mit den V. 2 genannten κακοί, jedoch gehören sie jedenfalls zu jenen schlechten Leuten" (Düsterdieck). Ueber den Wirrwarr der Meinungen s. denselben. Vermessen, selbst frech ist die Beziehung der falschen Apostel auf „den Heidenapostel und seine Anhänger".

7. **Wer ein Ohr hat,** d. h. das Organ des Gehörs; hier im geistlichen Sinne. Der Singular ist bedeutsamer, unser Plural populärer, nachdrücklicher. — **Der Geist.** Der Heilige Geist als der Geist Christi und die Inspiration des Propheten. Mit Recht hebt Düsterdieck hervor, daß die Persönlichkeit des Johannes damit nicht aufgehoben sei, sondern verklärt. — **Wer überwindet.** Dasselbe Mahnungswort am Schlusse aller sieben Briefe bezeichnet den Sieg des standhaften Glaubenslebens über die näher bezeichneten Versuchungen und über die Anfechtungen überhaupt, — **Ihm werde ich geben.** Nicht zu essen geben, sondern das Geben ist emphatisch, die Vollmacht verleihen. — **Vom Holze des Lebens.** Hinweisung auf das neue Paradies (s. Kap. 21. 22). Also: zu essen von den Lebensbäumen, den himmlisch-irdischen Gegenbildern des Lebensbaumes im ersten Paradiese. Eine potenzirte Verheißung des ewigen Lebens, des Genusses ewiger Lebensnahrung zu ewiger Lebensverjüngung. Da der Mangel an der ersten Liebe ein Mangel an Leben ist, so ist die Verheißung des himmlischen Lebens dem gemäß. Spezialisirende Erklärungen s. in den Kommentaren. — **Im Paradiese meines Gottes** (Joh. 20, 17). Man hat den Ausdruck: mein beanstandet (s. die kritischen Noten), weil man wahrscheinlich besorgte, er laute wider die Gottheit Christi. Allein Christus kann auch in der Herrlichkeit den Gott, welcher seiner Treue so überschwänglich als der Getreue Wort halten wird, seinen Gott nennen, um die unendliche Gewißheit unendlicher Verheißung zu bezeichnen.

### 2. Brief. Smyrna, V. 8–11.

8. **Der Gemeinde zu Smyrna.** Die Stadt an einem Busen des ägeischen Meeres, noch heute blühend. S. die Real-Encyklopädien und Reisebeschreibungen. Ignatianische Briefe; Polykarp; Kirchengeschichte. „Viele, besonders kathol. Ausleger u. s. w., auch Calov und Hengstenberg haben den Polycarp für den Engel von Smyrna gehalten. Dies beruht auf der falschen Voraussetzung vom Engel. — **Der ein Todter ward.** Die Selbstbezeichnung Christi ist dem Martyrstande der Gemeinde gemäß.

9. **Deine Drangsal.** Deutet auf Verfolgungslei-

[1]) S. m. apostolisches Zeitalter, II, 525.

den, Schmach und Noth, bis zum Gefängniß und Tod (Kap. 10 ff.). — **Und deine Armuth.** Näher liegt der Gedanke an Beraubung der Güter (Hebr. 10, 34, Primas. u. a.), als an die Hülflosigkeit ursprünglicher Armen, reichen Juden gegenüber, welche die Obrigkeit bestechen konnten (Hengstenb.). — **Du bist aber reich.** An himmlischen Gütern Kap. 3, 18; Ephes. 1, 3; Matth. 6, 20 u. s. w.). Erhebender Gegensatz. (*Πολύκαρπος*, Hengstenb.!) — **Und die Lästerung** (weiß ich). Dies konnte den Heiden gegenüber die Anklage auf Aufruhr sein (Apostg. 17, 6), den Juden oder Judenchristen gegenüber die Anklage auf Abfall vom Gesetz, oder von dem ebionitisch bestimmten Christenthum. Es fragt sich, ob unter diesen Juden wirkliche Juden zu verstehen sind (die meisten Ausleger) oder judaisirende Christen (Vitringa u. a.). In Bezug auf den Anstoß an der freien Entwicklung des Christenthums machten aber beide leicht gemeinschaftliche Sache, und der Prophet konnte ihnen miteinander den Vorwurf machen, daß sie keine echten, d. h. Messiasgläubigen Juden seien (vergl. den Jakobusbrief). Wenn also auch von wirklichen Juden die Rede wäre, so nähme doch der Apokalyptiker das Wort im höheren, symbolischen Sinne, wobei zu bemerken ist, daß im Evang. Joh. im historischen Sinne die Juden umgekehrt Judaizanten bedeuten. Indeß scheint Kap. 3, 9 mehr für die Annahme zu sprechen, es seien Judenchristen gemeint. Obschon nicht verkannt werden kann, daß die Juden vielfach die Verfolgung der Heiden gegen die Christen anstifteten, so ist doch nicht (mit Düsterdieck) anzunehmen, daß die Juden bei dem Beginn des jüdischen Kriegs noch, wo sie meist alle aufrührerisch waren, die Christen, welche sich davon fernhielten, wegen Aufruhrs verklagt hätten. — **Eine Synagoge des Satans.** Schneidendes Oxymoron. Nicht eine Synagoge des Herrn (4 Mos. 16, 3 u. a.), sondern das äußerste Gegentheil. Als antichristliche Widersacher des kirchlichen Christenthums (s. Jakob. 2, 2). Düsterdieck erinnert an Hoseas 4, 15: Bethel ein Beth-Aven.

10. **Fürchte nichts von dem.** Das Gefängniß deutet hin auf Verfolgungen seitens der obrigkeitlichen Gewalt, die damit aber unwissend im Dienste des Teufels steht (s. Kap. 12). Düsterdieck: „Die Bedeutung des Namens (*διάβολος*, Verleumder) ist hier nicht zu accentuiren (gegen Züllig und Hengstenberg), man würde sonst V. 9 *ὁ διαβ.* und V. 10 *ὁ σατ.* erwarten." Indeß geht der Begriff des Widersachers (Satan) dem Begriff des Verleumders (Teufel) voran, und Einkerkerung der Frommen ist eine faktische Verleumdung. — **Damit ihr versucht werdet.** Obschon die Versuchung seitens des Teufels zugleich eine Prüfung von Seiten Gottes ist, so ist doch hier die Versuchung des Teufels zum Abfall gemeint. Also drei Bezeichnungen: Feind, Verkläger, Versucher. — **Drangsal 10 Tage.** Die Zahl ist nicht eigentlich zu nehmen (Grot.), und bezeichnet hier weder eine lange Zeit (a Lapide u. a.), noch eine kurze Zeit (de Wette u. a.), sondern eine von Gott gemeßne periodische Weltzeit, aber nur nach dem kleineren Maße des Weltlebens von Smyrna, gezählte Tage? D. h. die Periode des Ablaufs der alten Weltzeit in Smyrna, die allerdings in dieser Gemessenheit und nach Tagen bestimmt, als eine kurze Zeit erscheinen mag. Deutungen: 1) 10 Tage = 10 Jahre. Die Verfolgungen unter Domitian oder unter Decius; 2) die 10 Christenverfolgungen (Ebrard). Diese Verfolgungszeit ist von der allgemeinen Trübsalszeit der Kirche Kap. 13, 5 (42 Monate = 1260 Tage, Kap. 11, 3; 12, 6, = $3^1/_2$ Zeitalter, Kap. 12, 14) zu unterscheiden. — **Sei getreu.** Das *γίνου* bedeutsam, hindeutend auf einen langen gefährlichen Weg. — **Bis zum Tod.** Die Treue soll Martyrtreue sein, todesbereit, über die Verfolgungen hinaus. Schöne Verallgemeinerung: bis in den Tod. — **Die Krone des Lebens,** 1 Petr. 5, 4. *Τὸν στέφ. τ. ζωῆς.* Düsterdieck: Genit. apposit. S. dagegen das Bibelwerk zu Jakob. 1, 12, S. 35. „Das Summum des Lebens als Ehrenpreis des Lebens". Also Genitiv der Zugehörigkeit. Verschiedene Deutungen, Züllig: die Königskrone der Treuen; Hengstenberg figürlich: das Köstlichste; Düsterdieck richtig: das Bild der Siegerkrone, von den Kampfspielen hergenommen.

11. **Wer überwindet.** Die Verheißung entspricht der Anrede und Ansprache. Das Ueberwinden ist hier der konkrete Sieg über die Anfechtung in den Verfolgungen, wie er stets auf einem allgemeinen Sieg über das Böse beruhen muß. — Einem solchen Sieger wird die Unverletzlichkeit gegenüber dem zweiten Tode zugesichert. — **Der zweite Tod.** Bezeichnung der Verdammniß (Kap. 20, 6. 14; 21, 8) mit Beziehung auf die jüdische Theologie (s. Düsterdieck, de Wette, Wetstein, Buxtorf). Indirekt also die sicherste Verheißung des ewigen Lebens. Je sicherer ihm der erste Tod zu sein scheint, desto gewisser wird er in das freie Gebiet des unvergänglichen Wesens kommen und den Tod für immer hinter sich haben.

### 3. Brief. Pergamus, V. 12—17.

12. **Pergamus** oder Pergamum, in Mysien, ehedem königliche Residenz, später eine Hauptstadt des römischen Asien; Stadt des Aeskulap, wie Ephesus der Diana. Heute Pergamo mit vielen Trümmern. S. die Lexika und Reisebeschreibungen. — **Das scharfe, zweischneidige Schwert.** Das Attribut Christi entspricht auch hier der Situation von Pergamus; s. V. 16. Doch ist das scharfe Schwert nicht ein Werkzeug äußerlicher Strafgerichte, sondern das Organ für die Gerichte des Geistes (s. Ephes. 6, 17; Evang. Joh. 16, 8). Hypothese des de Lyra, der Brief sei an einen Bischof Carpus geschrieben.

13. **Der Thron des Satans.** Noch einmal wird dasselbe hervorgehoben am Schluß des Verses: da der Satan wohnet. — Die Treue der Gemeinde findet doppelte Anerkennung, da sie an einem so gefährlichen Orte sich zu bewähren hat. Erklärungen des Ausdrucks: Thron des Satans: 1) Der

Kultus des Aeskulap, dessen Symbol die Schlange (= Teufel, Grotius u. a.); 2) höchste Blüte des Götzendienstes (Andreas u. a.); 3) Wohnort der Heiden und der Nikolaiten (Calov u. a.); 4) höchste Steigerung der Verfolgungen (Ewald u. a.); 5) das pergamenische Museum (Zornius). Da Pergamus Sitz des Obergerichts war, so lag es nahe, daß es der Centralpunkt der Verfolgung wurde (Ebrard). Düsterdieck erwähnt auch diese Annahme, ohne ihr Gewicht hervorzuheben. Sie weist allerdings auch auf eine spätere Zeit des ersten Jahrhunderts hin, da die Verfolgungen anfingen, gerichtlich zu werden. — **Und doch hältst du fest den Namen Jesu.** Offenbarung und Erkenntniß seines Wesens und Waltens. Düsterdieck dagegen einseitig: die wahrhaft objektive Person Christi, samt deren Reichthum und Herrlichkeit. Andrerseits auch nicht blos das Bekenntniß (de Wette). Dieses Festhalten hat die Gemeinde schon bewährt in einer Martyrdrangsal, da sie versucht war, zu verleugnen, und nicht verleugnete. — **Meinen Glauben,** d. h. den Glauben an Christum, wie er auf seiner Treue beruht; Genit. obj., Kap. 14, 12 u. a. Stellen. Vergleiche auch Röm. 3, 25. 26. — **In welchen Antipas.** Wir folgen mit Cod. B. und Griesbach der Lesart *αἷς*, welche wahrscheinlich beanstandet worden ist durch die Erwägung, daß ja die Gemeinde überhaupt treu war. Demzufolge konnte man *αἷς* ausfallen lassen, woraus jedoch noch größere Schwierigkeiten entstanden, worüber Düsterdieck zu vergleichen (S. 158), während man nach der andern Seite das *αἷς* durch ein vorangehendes *ἐν* verdeutlichte. Ueber die Spielereien mit dem Namen Antipas ist ebenfalls Düsterdieck zu vergleichen (Spielereien: *Ἀντίπας*, Gegenall; Antipapa, oder *ἰσόπαπον* = Athanasianismus; Pergamus = Alexandrien). De Wette: „ein gewisser Antipas (Antipater) muß einige Zeit vorher in Pergamus den Martyrertod erlitten haben." In den späteren Martyrologien erst tritt die Nachricht auf, Antipas sei als Bischof von Pergamus zur Zeit des Domitian in einem glühenden eisernen Stierbilde getödtet worden. Tertullian erwähnt den Märtyrer Antipas höchst wahrscheinlich nach unsrer Stelle, Eusebius führt (Hist. eccles. IV, 15) drei andere pergamenische Martyrer an. Hengstenberg vermuthet, daß unter dem symbolischen Namen: gegen alle (von Saskeribes aufgestellt) Timotheus zu verstehen sei, worüber Ebrard sich ironisch verbreitet (S. 174). Man kann durch die Konsequenz der symbolischen Deutung auf Versuche kommen, den Namen zu deuten; doch fordert die Konsequenz der Symbolik ja auch nicht die Deutung der Namen der sieben Städte.

14. **Wider dich ein Weniges.** Nicht als Litotes zu verstehen vom Gegentheil (Heinrich). — **Daselbst solche hast.** Von Gemeindegliedern ist die Rede, nicht aber von der Gemeinde. Sie hat sich von diesen Leuten nicht ganz gereinigt, ist in der Gemeindezucht lässig gewesen. — **Die an der Lehre Bileams halten.** Beharrlich festhalten: *κρατοῦντας*. An die Kombination der Geschichte Bileams, 4 Mose 22, 25 ff. und des Rachezugs der Israeliten gegen die Midianiter Kap. 31 hat sich die jüdische Tradition angelehnt, nach welcher Bileam den Balak lehrte, wie er durch Veranstaltung von Götzenopferfesten die Israeliten zur Hurerei verlocken und dadurch verderben könne. Es war keine Lehre als System, aber wohl als Maxime. Und wenn hierbei Bileam einen äußeren Vortheil im Auge hatte, die Nikolaiten dagegen ein antinomistisches Prinzip befolgten, so stellt sich mit dem Punkte, worin beide Namen zusammenfallen, zugleich eine gewisse, bereits oben angedeutete Differenz heraus.

15. **Also hast auch du solche.** Das *καὶ σύ* erklärt de Wette: im Vergleich mit Ephesus. Düsterdieck bemerkt: „entweder weise es auf den Balak zurück, oder was wahrscheinlicher sei, auf die alte Gemeinde der Kinder Israel. Doch wäre dies ja wieder eine Zurückweisung auf Balak." Es wird jedenfalls angedeutet, daß zwei verwandte Formen des Antinomismus in Pergamus vorkommen, wie dies auch anderwärts der Fall sei. Und damit wäre denn allerdings ausgesprochen, daß die Sekte der Nikolaiten einen eigenthümlichen Ursprung hatte in Mißdeutung der Lehre von der christlichen Freiheit. Diese laxe Richtung auf Grund mißverstandner Freiheit keimte schon in Rom und Korinth zur Zeit der betreffenden paulinischen Briefe; sie hatte sich zur Zeit der Pastoralbriefe weiter entwickelt, erhielt später bei den methodischen Anomisten den Sektennamen der Nikolaiten, und wurde demnächst zur Zeit des Briefes Judä und der Apokalypse durch die alttestamentliche Geschichte Bileams illustrirt, wobei eine etymologische Verwandtschaft der Namen zu Hülfe kam. Dies liegt näher als die Annahme, der griechische Name sei eine bloße Uebersetzung des hebräischen Bileam. Allerdings lief die Praxis bei den verschiednen Fraktionen (Bileamiten, Nikolaiten, Schwärmerschule der Jesabel) auf dasselbe hinaus, auf Zuchtlosigkeit unter dem Deckmantel der Freiheit, deren erstes spezifisches Merkmal das Theilnehmen an heidnischen Götzenopfergelagen war, das zweite die damit zusammenhangende Laxheit im Geschlechtsleben bis zur eigentlichen Unzucht.

16. **So thue nun Buße.** Diese muß als schmerzliche Beugung und Bewegung der Gemeinde ihre Reinigung von dem nikolaitischen Wesen zur Folge haben. — **Wofern aber nicht.** Die Drohung erscheint viel gelinder als die an Ephesus ergangene. — **Ich werde dir kommen,** d. h. über dich. Inwiefern? — **Und werde mit ihnen streiten.** Dieser Akt wird für die Gemeinde eine Demüthigung sein, insofern derselbe unmittelbar vollzieht, was sie vollziehen sollte, gewissermaßen also ihre Autorität suspendirt, und sie als eine unselbständige Gemeinde darstellt. Wie aber wird dies geschehen? Grotius meint: Propheten werden ausrichten, was der Bischof versäumt hat; Calov: der Herr wird durch einen anderen Bischof handeln. Thatsache ist es, daß der Herr über die lässige Einzelgemeinde kommt mit dem Geiste der Metropolitankirche; und

wenn sie gar laienhaft träg wird, so kommt er über sie mit theokratisch-hierarchischer Autorität, oder auch vermittelst separatistischer Gegensätze, hier aber wird das Schwert des Geistes angekündigt als Gericht des Geistes. — **Mit dem Schwert meines Mundes.** Dies deutet auf einen geistigen Kampf und Sieg durch das Wort und den Geist Gottes. Von dem Racheschwert, welches über die verführten Israeliten kam (Ewald, de Wette u. a.), ist also nicht die Rede; höchstens unter dem Gesichtspunkte des Gegensatzes zwischen dem Alten und dem Neuen Bunde. Das Schwert des Engels gegenüber dem Bileam kann schon deshalb kaum in Betracht kommen, weil es seiner Verschuldung voranging.

17. **Von dem verborgenen Manna.** Der Ueberwindende in Pergamus empfängt zwei Verheißungen, die aber eine substantielle Einheit bilden. Das verborgene Manna steht im Gegensatz zu der unreinen Kommunion des Götzenopfers und bezeichnet deswegen sowie nach johanneischer Vorstellung (Ev. Joh. 6) den Genuß der höchsten, himmlischen Kommunion mit Christo und mit den Heiligen und Seligen, als Genuß eines Manna, welches noch verborgen ist, wie etwa das für den jüdischen Sabbath aufbewahrte, oder als Geheimniß des inneren seligen Lebens. Mit diesem Manna korespondirt **der weiße Stein mit dem neuen Namen.** Der weiße Stein ist die Freisprechung im Gericht, welche auf Anerkennung der Bewährung, der Gerechtigkeit des neuen Lebens beruht, und der neue Name die vollendet ausgeprägte individuelle Persönlichkeit des neuen Lebens, deren Bewußtsein bei jedem Seligen ein besonderes und einziges ist, keinem anderen in dieser Einzigkeit bekannt als dem Empfänger selbst (Kap. 19, 12). Verschiedne Erklärungen des Manna: das Abendmahl; geistliche Erquickungen; justificatio; das Manna in der seit der Zerstörung des Tempels verborgenen Bundeslade; Christus; Himmelsbrod. Erklärungen des weißen Steins: der verklärte Leib; Analogie der Namen auf dem Brustschilde des Hohenpriesters, also priesterliche Würde; Anweisung auf den himmlischen Lohn; tessera hospitalis; der Stein des Loosens um die Reihenfolge in der priesterlichen Funktion; der Glanz des Sieges. Offenbar hangen die beiden Bedeutungen des weißen Steins in der Sitte der Griechen: Freisprechung im Gericht, und Zuerkennung einer Würde aufs innigste zusammen; man muß aber die justificatio im Endgericht von der justificatio des Glaubens unterscheiden, obschon beide zusammenhangen und darin eins sind, daß sie ein negatives und ein positives Moment haben (Absolutio; Adoptio im prinzipiellen Sinne; im Sinne der Vollendung). Erklärungen des Namens: der Name Gottes; Gott geweiht; Sohn Gottes, oder Erwählter; die meisten: der eigene Name des Siegers selbst. Er ist neu als reiner Ausdruck des neuen himmlischen Lebens im Gegensatz gegen den alten konventionellen Namen, der vielfach bedeutungslos, vielfach auch ein Name der Schmach war.

### 4. Brief. Thyatira, Kap. 2, 18—29.

18. **Thyatira.** In Lydien, zwischen Pergamus und Sardes; Provinzialstadt; heute Akhissar; s. die Reallexika und die Reisebeschreibungen. Lydia war von Thyatira, Apostg. 16, 14. Diese Lydia ist aber weder auf den Liebeseifer der Gemeinde, noch auf die Jesabel zu beziehen (Düsterdieck). Schwankende Ansichten über die Elemente der Gemeinde, und werthlose Ansichten über den Bischof s. bei Düsterdieck erwähnt. — **Seine Augen wie Feuerflammen.** Durchaus bezogen auf die Schwärmerei in Thyatira. Seine Augen durchdringen die Geistessphäre und erkennen die unlauteren Motive aller Schwärmerei, möge sie hierarchischer oder sektirerischer Art sein, ascetisch oder libertinisch; und zwar um sie ans Licht zu bringen und zu richten. — **Und seine Füße.** Der „mit seinen Füßen wie Erz alles Unreine und Feindselige zertritt" (Düsterdieck). Dies ist jedoch nicht die Weise, wie Schwärmereien gerichtet werden. Sie werden in ihrer Nichtigkeit dadurch offenbar gemacht, daß die Füße Christi in ihrer heiligen, glühenden Bewegung über ihr sinnloses, nichtsnutziges Wesen hinwegschreiten und dieses sich in sich selber auflösen lassen. Sofern dieses Unwesen aber moralische Scandala erzeugt, wird es als Heidenthum zerschlagen mit dem eisernen Scepter (V. 27).

19. **Ich weiß deine Werke.** Sie theilen sich in vier Grundzüge: Liebe und Glaubenstreue, die eine in dem Liebesdienst gegen die Hülfsbedürftigen, die andere in der Standhaftigkeit in den Verfolgungen und Anfechtungen sich bewährend. Dazu kommt, daß die Gemeinde zunimmt, daß ihrer letzten Werke mehr sind als der ersten. Das Gegentheil von Ephesus (Düsterdieck).

20. **Aber ich habe wider dich.** Es hängt eben mit der Lebendigkeit der Gemeinde von Thyatira zusammen, daß sie sich von dem feurigen Schein des Lebens in der Schwärmerei der Jesabel und ihres Anhangs blenden läßt, daß sie nach dieser Seite unbewacht ist. — **Das Weib Jesabel.** Wie die Anomisten auf Bileam zurückgeführt wurden, so werden sie hier auf die Jesabel, das Weib des Ahab, zurückgeführt. S. 1 Kön. 16 ff. — Die Darstellung läßt durch ihre individuellen Züge darauf schließen, daß Jesabel eine religiöse Schwärmerin war, die sich für eine Prophetin ausgab, und eine Schule des Antinomismus gegründet hatte, worin ein unsauberer Geschlechtsverkehr in ein religiöses System gebracht und in ein Gewand frommer Begeisterung gehüllt wurde. Der Name ist symbolisch; schwerlich aber die weibliche Figur. Auch ist zu beachten, daß die Verleitung zur Hurerei hier im Vordergrunde steht, und vielmehr betont wird, als: das Götzenopfer essen. Wir haben also hier das Urbild einer Geschichte, welche sich später von einzelnen Gnostiker-Sekten bis auf den heutigen Tag sehr oft wiederholt hat. Andere Erklärungen: 1) die Ehefrau des Bischofs (Grot. u. a.), daher auch die Lesart: *τὴν γυναῖκά σου*; 2) die personifizirte Ketzerei, oder die nikolaitischen Irrlehrer (Vitringa,

Hengstenberg u. a.); 3) ein Weib, welches wirklich Jesabel hieß (Wolf, Bengel); 4) die jüdische Synagoge (Züllig). Die Hurerei, zu welcher die alttestamentliche Jesabel verleitete, hing mit dem Dienst des Baal und der Astarte zusammen, den dieselbe von Sidon mitgebracht und in Israel verbreitet hatte (s. 2 Kön. 9, 22 u. a. St.). Hengstenberg vermuthet, daß die alte Jesabel eine dämonisch begeisterte Seherin des Baal gewesen.

21. **Und ich gab ihr Frist.** Von Ebrard präsentisch gefaßt, ohne Grund; also von jetzt an solle sie noch eine Frist zur Buße haben. — Sie hat die Frist nicht benutzt, **sie will nicht Buße thun.** Das Unwesen hat also schon eine Zeitlang gedauert, und wenn auch die Gemeinde als solche sie hat gewähren lassen, so hat es doch auch an Bußmahnungen nicht gefehlt, woraus nicht folgt, daß Joh. schon früher eine schriftliche Rüge erlassen habe (Ewald. Auch redet nicht hier Johannes als Bischof).

22. 23. **Siehe, ich werfe sie.** Die Strafe, mit Siehe! als eine große und schnelle angekündigt, ist in ihrem ironischen Ausdruck der Sünde konform, wie ja auch den Taumelnden der Taumelkelch eingeschenkt wird. Dem Bette der Buhlerei entspricht ein Bett der Qual. Die κλίνη soll nach de Lyra u. a. die Höllenstrafe bezeichnen, nach den meisten das Krankenbett, mit Bezug auf Ps. 41, 4. Ob aber eine solche Krankheitsandrohung hier nahe liege, ist sehr die Frage. Wir verstehen unter dem Bette die abgeschlossene, internirte Sektirerei, in welcher sie sich mit ihren Anhängern selber verderben soll, also unter dem angedrohten Werfen in dieses Bett, die Androhung der Exkommunikation, welche der Geist des Herrn in und mit der Gemeinde vollziehen will (vgl. 1 Kor. 5, 3 ff.), wenn sie nicht gründlich Buße thut. Wir interpungiren also wie folgt: siehe, ich werfe sie in ein Bett und die, welche ehebrechen mit ihr — **in eine große Trübsal.** „Zum Verderben des Fleisches", sagt Paulus. Nach der Ausscheidung aus der Gemeinde mußte sich die Schule als Sekte in Excentrizität, Zwiespalt, Reuequal und Verzweiflung auflösen, abgesehen von der Schmach und Verurtheilung der Welt. — **Die, welche ehebrechen mit ihr.** Die Hurerei wird jetzt als Ehebruch bezeichnet, denn mit den wirklichen Vorkommnissen solcher Art ist in symbolischem Ausdruck zugleich der religiöse Abfall bezeichnet, welcher dem Keime nach vorhanden war; hier als Abfall von Christo und von dem Geist seiner Gemeinde. Mit ihr. In Gemeinschaft mit ihr, als ihre Genossen und Nachfolger. — **Wenn sie nicht Buße thun.** Ein Ultimatum, welches noch der Exkommunikation vorhergeht, wie es den galatischen Irrlehrern auch noch eröffnet wurde, Galat. 1. — **Von ihren** (des Weibes) **Werken.** — **Und ihre Kinder.** Nach Grotius u. a. wirkliche Hurenkinder, die als solche nicht Gegenstand einer so schweren Drohung sein könnten, nach Düsterdieck u. v. a.: die vorhin genannten Genossen der Jesabel, die μοιχεύοντες. Ebrard: „die Jesabelsbrut, in welcher die Gottlosigkeit sich auf die Folgezeit fortzupflanzen droht." Diese Kinder werden also doch von den nächsten Genossen der Jesabel bestimmt unterschieden, auch durch die Form der angedrohten Strafe, Es ist die zweite Generation der zuchtlosen Sektirerei, in welcher die ganze Macht des geistlichen und leiblichen Todes offenbar wird; und zwar mit einer unbestimmten Perspektive in die Zukunft, daher es auch heißt, **alle Gemeinden** sollen dieses Gottesgericht erkennen. — **Durch Todesmacht.** Die Sünde, wenn sie vollendet ist, gebieret den Tod (Jakob.). Erklärungen des ἐν θανάτῳ: 1) der Tod ist die Hölle; 2) die Pest (die Septuag. Ezech. 33, 27); 3) die hebräische Formel: מוֹת־יוּמָת, als Strafe auf den Ehebruch, 3 Mos. 20, 10. Die Anspielung auf diese Stelle, welche Hengstenberg annimmt, wird von Düsterdieck mit triftigen Gründen beanstandet. Namentlich bezeichnet das ἐν den θάνατος als Mittel des Tödtens, also als Todesmacht. — **Und erkennen werden alle.** Düsterdieck: „Jedes Gericht des Herrn über die Welt ist eine Offenbarung seiner Herrlichkeit und hat den beabsichtigten Erfolg, daß die Gläubigen je mehr und mehr in ihrer Erkenntniß gefördert und bestärkt werden." — Insbesondere aber werden sie erkennen, daß Gott der Heilige ist, ein lauteres Licht, und daß er alle Unlauterkeit auch in dem scheinheiligsten Gewande erkennt und richtet. — **Alle Gemeinden** in der ganzen Kirche. Man kann mit Grotius sagen: die kleinasiatischen, wenn man sie nur nicht äußerlich faßt, sondern als Typen der ganzen Kirche. — **Daß ich es bin.** Bezeichnet die Absolutheit Gottes hier unter dem besonderen Gesichtspunkte, daß er es ist, welcher prüft und erforscht **Nieren** und **Herzen**, das ganze innere Leben und die innerste Gesinnung des Menschen. Grotius und Bengel unterscheiden die konkrete Einheit des Ausdrucks: Nieren die Begierden, Herzen die Gedanken — gegen den einheitlichen Sinn, worin höchstens ein harmonischer Gegensatz angedeutet ist. — **Einem jeden von euch.** Anrede der Strafbaren. Innerhalb der allgemeineren Bestrafung wird doch das Gericht über den Einzelnen individuell bestimmt sein nach seinen Werken.

24. 25. **Euch aber sage ich.** Anrede der Einzelnen, welche als solche (nicht als Glieder der gesammten Gemeinde) schuldlos sind. Sie werden durch zwei Merkmale charakterisirt. Erstlich haben sie nicht diese Irrlehre, und zweitens haben sie bis dahin auch nicht die angeblichen Tiefen in ihr als Tiefen des Satans erkannt, wie sie sich nunmehr, da ihnen die Augen aufgehen, selber ausdrücken. Die Verwerflichkeit der bezeichneten Lehre war ihnen klar, aber nicht die Satanstiefe, die seelenverderbliche, die Worte der Wahrheit vergiftende, das geistliche Leben ertödtende Natur und Wirkung derselben. Erklärungen: Diese Irrlehrer rühmten sich selber, die Tiefen des Satans zu kennen (Neander, Hengstenberg); diese Irrlehrer rühmten sich wie die Gnostiker, die Tiefen des Lebens, insbesondere der Gottheit zu erkennen, diese Rede aber kehrt der Apokalyptiker in sarkastischer Weise um: ihre angeblichen Tiefen sind Tiefen des Satans (Grotius

u. v. a.). Das „wie sie sagen, soll sich nach Vitringa lediglich auf **die Tiefen** beziehen; diese Restriktion aber scheint etwas gewaltsam, und es liegt wohl näher anzunehmen, daß die schuldlosen Einzelglieder der Gemeinde selber jetzt die Größe des Uebels erkannt haben, welche sie bis dahin nicht erkannten, und den Anspruch der Irrlehrer sarkastisch behandeln. — **Nicht werfe ich auf euch.** Das Nächstliegende ist, die Bedeutung der anderen Last aus dem Sendschreiben selbst zu entnehmen. Dem sündigen Gewährenlassen der Jesabel stellt sich gegenüber ein nunmehriges Nichtmehrgewährenlassen, d. h. die Exkommunikation der Irrlehrer, im Falle sie nicht Buße thun. Und das ist allerdings eine schmerzliche und schwere Aufgabe, eine Last; eine andere aber will ihr der Apostel auch nicht auflegen. Erklärungen: 1) Kein anderes Leiden als das, was ihr schon tragt (Bengel u. a.); mit Einschluß der Drohungen (Ewald). 2) Keine andere Verpflichtung, als die angedeutete, die Verpflichtung zu dem Verbot des Götzenopfer-Essens u. s. w. Apost. 15, 28. Also nicht das ganze mosaische Gesetz. Ersteres ist zu nichtssagend, letzteres zu gesucht. Ebenso haltlos Grotius: Jactant illi se rerum multarum cognitione, eam a vobis non exigo (also die Gnosis das ἄλλο βάρος!); Bengel: da sie an der Jesabel Last genug hatten; Eichhorn wieder anders, s. de Wette. Aus der folgenden Verheißung sieht man, was sie thun sollen. Sie sollen das neue Heidenthum bekämpfen, welches in jener Sektenschule auftaucht; sie sollen den eisernen Scepter des Messias der Verheißung gemäß, aber im geistlichen Sinne handhaben. — **Doch was ihr habt.** Aus dem ἔχειν soll ein κρατεῖν werden in der angedeuteten Weise. — **Das habt nun erst recht;** das sucht festzuhalten in seiner ganzen Konsequenz. Sie sollen sich also nicht erst auf einen anderen Standpunkt hinaufarbeiten, sondern die Konsequenz ziehen aus ihrem wirklichen Geistesleben (Kap. 19).

26—28. **Und wer überwindet.** Die Verheißung ist wieder ganz dem Inhalt des Schreibens gemäß. Das Ueberwinden wird hier näher bestimmt mit dem Bewahren der Werke Christi bis zu Ende, oder auch bis zu ihrem eignen Ziel in ihrer vollen Konsequenz. Durch das τηρεῖν wird hier einerseits anerkannt, daß sie den rechten Standpunkt haben, andrerseits verlangt, daß sie ihn rein halten nach dem Vorbilde Christi und als seine Werkzeuge. Daher kann man hier neben dem eschatologischen Ziel auch das ideale Ziel der vollen christlichen Entwicklung ausgesprochen finden. Die Werke Christi sind aber hier besonders gemeint nach der Seite der reinigenden Strenge, V. 27. Die Werke der Seinen müssen in ihrer Reinheit *seine* Werke sein, auch im Gegensatz zu den Werken der Jesabel. — **Macht über die Heiden.** Das alles soll erst eintreten „mit der bei der Zukunft des Herrn ins Werk zu setzenden βασιλεία", nach Düsterdieck. Einseitige Vertagung der Verheißungen auf den Tag der Parusie nach der Methode von Meyer. Es ist durchweg apostolische Anschauung, daß die Parusie nicht den Anfang der Seligkeit und der Herrlichkeit des neuen Lebens bringt, sondern die schließliche Vollendung. So steht es mit den vorhergegangenen Verheißungen, so auch mit dieser. Die Macht des Christenthums über die Heidenwelt, welche am Weltende vollendet ist, beginnt mit der Siegesmacht des christlichen Geistes über das heidnische Wesen. — So kann denn auch die Handhabung des eisernen Stabes nicht auf das Weltende vertagt werden. Er bezeichnet unverkennbar das Element strenger Zucht bei dem Weiden der Heerde, und ein Uebergewicht der Geistesmacht über den Fleischessinn (s. auch das Gleichniß vom Sauerteig), welcher durch den Gegensatz des eisernen Scepters zu den thönernen Töpfen, welche er zertrümmert, ausgedrückt ist; wobei es sich versteht, daß die Zertrümmerung eine geistige ist, und nur nach Maßgabe des Widerstandes vollzogen wird. Infolge der bezeichneten Abstraktion hat Düsterdieck das Wahre verkannt in der Erklärung des Grotius: Evolvam illum in gradum Presbyteri, ut judicet de iis, qui non christiane, sed ἐθνικῶς vivunt; und ῥάβδ. σίδ = verbum dei, cujus pars est excommunicatio. Auch an die Bekehrung der Heiden soll nicht zu denken sein. Das **Weiden** ist die Erklärung der Sept. von dem רעע, Ps. 2, 9. Alcasar deutete den eisernen Stab auf den Bischofsstab; „Brightmann von der Macht, welche die protestantischen Fürsten über die päpstlichen Klöster ꝛc. ausgeübt haben" (de Wette). — **Sowie auch ich.** Der persönliche Christus als der ganze Christus in seiner Gemeinde. — **Und ich werde ihm geben.** Der **Morgenstern** soll eine lohnende Vergeltung der Lauterkeit sein, welche die Grundforderung des ganzen Briefes ist. Nach 2 Petr. 1, 19 ist der Morgenstern das Symbol des vollen Anbruchs des neutestamentlichen Tages. Nach Apok. 22, 16 ist Christus selber auf dem Wege seiner nahen Zukunft der helle Morgenstern. Die Verheißung also ist diese, daß der lautere Christ als Ueberwinder der Schwärmereien den Morgenstern der neuen Zeit, der letzten Zeit, der Zukunft des Herrn schauen soll, den andern voraus, wie wenn er sein eigen wäre; ja er soll auch den Morgenstern als Objekt seiner Prophetie deuten. Er soll stehen im „Morgenglanz der Ewigkeit", im Vollgenuß der christlichen Hoffnung, des christlichen Fortschritts, der wahren Vorfeier der Zukunft Christi. Erklärungen: 1) Der verklärte Leib Christi; 2) der Teufel, mit Bezug auf Jes. 14, 12; 3) der König von Babel; 4) Christus; 5) die Gloria illustris, die himmlische δόξα; Sternenglanz.

### 5. Brief. Sardes, Kap. 3, 1—6.

1. **Sardes**, einst die reiche Königsstadt in Lydien, die Stadt des Krösus, jetzt ein armes Dorf, Sart. Erdbeben unter Tiberius. Melito, Bischof von Sardes, um die Mitte des 2. Jahrh. Das Nähere s. in den Kommentaren und Reisebeschreibungen. Nach der Charakteristik der Gemeinde war sie in ihren Gliedern bis auf einen kleinen Rest

fast ganz verweltlicht; ihr Glaube war bei richtigem Bekenntnißstand und rechtem Kultus, also bei dem Namen des Lebens doch ein todter Glaube, das Leben daher ein weltförmiges, wie es immer die mannigfachsten sittlichen Befleckungen zur Folge hat. Doch ist der Vorwurf des Todes nicht absolut; sonst könnte nicht von einem in der Gefahr des Absterbens begriffenen Theil die Rede sein, noch weniger von einer Lebenskraft, diesen Theil wieder zu beleben, für welche der Engel doch die Elemente in der Gemeinde selbst finden mußte. „Die Vermuthung Ewald's, daß die Christen zu Sardes eben um ihres heidnischen Lebens willen von den Heiden nicht belästigt worden seien, und daß deshalb in dem Briefe von θλῖψις und ὑπομονή nicht die Rede sei, ist schwerlich textgemäß" (Düsterd.). Das kann nur heißen: es steht nicht buchstäblich im Text, wenn auch die Gemeinde „genug christlichen Schein hatte, um die Freundschaft der Heiden abzuhalten." — **Der die sieben Geister Gottes.** Die sieben Grundformen der Offenbarung Christi in den sieben Grundformen der Wirkung des Geistes Gottes, mit dem er gesalbt ist ohne Maß; entsprechend den sieben Sternen oder Grundformen der Kirche. Weshalb hat Christus diese Bezeichnung hier? Erklärungen: Wegen seiner Allwissenheit, welche das Innere durchschaut (de Wette u. a.). Das wären denn wieder die Augen wie eine Feuerflamme (siehe Thyatira). Unbeschränkte Macht zu strafen und zu belohnen (Hengstenberg). Aber die sieben Geister sind doch nicht sieben Geister des Gerichts. Sie bezeichnen die heilige Allseitigkeit Christi und des Christenthums, und diese wird hier der falschen Allseitigkeit eines weltförmigen Scheinchristenthums gegenübergestellt. Insofern sie aber die Fülle des Geistes Christi bezeichnen, werden sie einer Gemeinde verkündigt, welche im Begriff ist, aus Mangel an Geistesleben zu sterben. Bengel: in Beziehung auf die mitzutheilenden Lebenskräfte. — **Und die sieben Sterne.** Die Geister und die Sterne stehen hier im Gegensatz. Die sieben Sterne müssen ihr Lebenslicht von den sieben Geistern erhalten. Also auch Sardes[1]). — **Deine Werke, daß du den Namen.** Nicht zu lesen: Und daß du u. s. w. Düsterd. erklärt: aus den unvollkommenen Werken weiß ich, daß du u. s. w. Es soll aber wohl heißen: Der Inbegriff deiner Werke ist Scheinchristenthum. — **Den Namen hast.** Mehrere haben dies auf den zufälligen Namen des Bischofs gedeutet (Zosimus 2c.), oder doch auf sein Amt. Andere besser von dem Ansehen der Gemeinde. — **Du lebest.** Nach dem Begriff des Lebens in Christo. — **Und todt.** Das geistliche Todtsein als das äußerste des geistlichen Schlafs, wobei ein Erwachen möglich ist, daher die Ermahnung V. 2. Es ergibt sich besonders aus unsrer Stelle, daß der Zustand des Engels den Zustand der Gemeinde repräsentirt.

2. **Werde wachend.** Der Ausdruck ist stärker als das einfache: wach' auf. Das Wachen soll bei ihm zum Attribut des Lebens werden, wie es jetzt das Schlafen ist, die Fahrlässigkeit, der Indifferentismus. — **Und stärke das übrige.** Man muß auch hier den Engel nach seinem Zusammenhang mit der Gemeinde verstehen. Also nicht das übrige Gute in deiner Seele (Bengel); auch nicht: die übrigen in der Gemeinde, sondern das absterbende, aber noch nicht gestorbene Leben, welches die bisherige Vitalität der Gemeinde bildet. Der Novatianismus hätte nur schreiben können: die übrigen, obschon unter anderem Gesichtspunkt auch von den übrigen die Rede sein muß, Ezech. 34, 4. Es handelt sich hier um gesammte Gemeindeerbauung, nicht zunächst um spezielle Seelsorge. Der „Amtsbegriff" versteht das übrige von den Laien (Hengstenberg). — **Denn nicht habe ich gefunden deine Werke.** Es ist nicht etwa nur von guten Werken die Rede, von denen es sich auch im besten Falle versteht, daß sie noch unvollkommen sind, auch nicht das äußerliche Thun im allgemeinen, sondern die wirklichen gesammten Werke als Phänomene des geistlichen Zustandes; sie sind nicht vollendet vor dem Gott Christi; es fehlt ihnen in seinem Licht und Gericht das Gepräge des neutestamentlichen Geistes, der Stempel der prinzipiellen Vollendung in der Lauterkeit der Liebe. Rein, reif, reich sind die Prädikate der Werke Christi und der christlichen Werke in ihm.

3. **So gedenke nun daran.** Nicht nur die Aufnahme des Evangeliums seitens der Gemeinde (wie empfangen), sondern auch der Charakter als Evang. (wie gehört) ist spezifizirt durch das πῶς. In beider Beziehung wird auf die qualitative Beschaffenheit des lebendigen Christenthums hingewiesen. Mit der Degeneration des subjektiven Bewahrens tritt auch eine Degeneration der objektiven Wahrheitsgestalt ein; die Orthodoxie selber als todte wird Heterodoxie. Also nicht nur die Aufnahme, auch das Aufgenommene muß auf ursprüngliche (prinzipielle) Lebendigkeit zurückgeführt werden. Die todte Orthodoxie läßt das Dogma in den Dogmen untergehen, die primäre Artikulation in den abgeleiteten Artikeln. Die Folge der rechten Erinnerung, welche immer das Wesen der wahren Buße ausmacht, wird sein: **Und halte das und thue Buße.** Die Unterscheidungen von Bengel sind an dieser Stelle nicht zutreffend (s. Düsterdieck). Das rechte Halten und Bewahren ist ein stetes Ergreifen und Festhalten; hier ein erneutes, das zur Buße führt. — **Wenn du nun nicht wachend.** Abermalige Betonung der Hauptsache, womit die Drohung verbunden wird. Die Drohung selber entspricht der Forderung. Ueber die geistlich Schlafenden kommt der Herr als Richter allemal wie ein Dieb in der Nacht (Matth. 24, 42). Die geistlich Schlafenden haben alle geistige Sinneswahrnehmung für die drohenden Zeichen der Entwicklung des Gerichts bis zur Katastrophe verloren. Wie dies von dem Gericht

[1]) Ebrards polemische Andeutung, S. 572. S. Düsterdieck, S. 178.

am Weltende gilt, so auch von allen vorläufigen Gerichten in Bezug auf ganze Gemeinden wie auf einzelne Seelen. Wenn auch ein dunkles Vorgefühl des Gerichts vorhanden sein mag, die Nähe desselben und die Stunde ist überraschend; ist den Schlafenden verborgen, und es kommt über sie in so fremder Gestalt wie ein Dieb

4. **Jedoch einige wenige Namen.** Das gerechte Urtheil des Herrn unterscheidet immer zwischen der Schuld der Gemeinschaften und der Schuld oder Unschuld der Einzelnen; so auch hier. Ihr Gegensatz zu der todten Gesammtheit läßt sie als lebendige Glieder erscheinen, die das Auge des Herrn namhaft erkannt hat, und nachdem sie sich unter das Gesammturtheil mit haben beugen müssen, werden sie demselben als Einzelne beziehungsweise wieder entnommen. — **Die ihre Kleider nicht befleckt haben.** Das Urtheil ist kein absolutes Lob, insofern es blos negativ ist, aber doch ein großes Lob, insofern sie der allgemeinen Ansteckung widerstanden haben. Ueber die verschiedenen einseitigen Erklärungen der Kleider (der Leib als Kleid der Seele; das Gewissen; die Gerechtigkeit des Glaubens; das Taufkleid), auch die Erklärung von Ebrard, s. Düsterdieck. Doch ist auch nicht stehen zu bleiben bei der allgemeinen Vorstellung, maculari per peccatum (de Lyra), wogegen Aretius und Vitringa das Leben und seine Handlungen, oder das Bekenntniß und die Sitten hervorgehoben haben. Es bewährt aber den göttlichen Scharfblick des Herrn, daß er hier bei den Sardensern, die den Schein des Lebens haben, schon in der Erscheinung ihres Lebens, in ihren Handlungen die Befleckt- oder Nichtbefleckt-heit erkennt. Wenn die Werke der Mehrzahl negativ bestimmt als nicht vollendete, vollkommene bezeichnet wurden, so werden sie hier indirekt als befleckte, durch den Schmutz der Weltlichkeit, des irdischen Sinnes, des heidnischen Wesens bezeichnet, wie er ja auch die fromm redenden Pharisäer gerade aus ihren Worten beurtheilen kann. Freilich weisen also die befleckten Kleider auf die befleckten Gewissen, symbolisch auf das befleckte Taufkleid zurück. — **Und sie werden mit mir wandeln.** Die Vergeltung ist dem Verhalten angemessen, doch nicht gleich. „Die weißen Kleider mit ihrer „hellen Siegesfarbe" (Bengel) sind den himmlischen eigen (V. 5; Kap. 6, 11; 7, 9; 19, 8). Mit Christo (μετ' ἐμοῦ, vgl. Luk. 23, 43; Joh. 17, 24) werden die, welche im irdischen Leben ihre Kleider unbefleckt erhalten, in weißen Kleidern wandeln, indem sie so geschmückt, in statu gloriae immortalitatis (N. d. Lyra) vor dem Stuhle Gottes und des Lammes im vollen seligen Genusse seiner Gemeinschaft leben werden" (Düsterd.). Ueber eine Beziehung der Verheißung auf das israelitische Priesterkleid siehe denselben. — **Denn sie sind es werth.** Auch hier lernen wir nach der Schrift zwischen der Gerechtigkeit des Glaubens im Forum des Geistes und des bußfertigen Gewissens und der Gerechtigkeit des Lebens im Forum des Weltrichters unterscheiden (Kap. 16, 5); aber auch durchweg die letztere bedingt erkennen durch die erstere.

5. 6. **Wer überwindet, der wird also.** Die immer wiederkehrende Bezeichnung ὁ νικῶν hat hier die spezielle Bedeutung des Sieges über die Anfechtung von Seiten des subtilen Weltsinns und Schlummergeistes der Gemeinde. Die Gläubigen in Ephesus hatten die Versuchung des Uebermaßes im äußerlichen Wirken, worunter die erste Liebe erkaltete, zu überwinden; die Gläubigen in Smyrna die Versuchung der Verfolgungen auf den Tod; die Gläubigen in Pergamus den Anomismus; die Gläubigen in Thyatira die Schwärmerei; und so auch die Philadelphier die Versuchung des Judaismus; die Laodicener endlich die Versuchung der Selbstgerechtigkeit. Der reichere Ausdruck: der wird also gehüllet werden u. s. w., hebt wieder die freie That der Gnade in der gerechten Vergeltung hervor; so auch der Zusatz: **und nie nicht** (οὐ μή) **werde ich auslöschen.** Sein Name ist schon in das Buch des Lebens eingetragen mit seiner Berufung und Bekehrung. Es können aber dergleichen Namen wieder ausgelöscht werden, wie das manchen in Sardes bevorsteht. Die Namen der Ueberwindenden aber werden nimmermehr ausgelöscht werden. Der bildliche Ausdruck: **das Buch des Lebens**, entlehnt von den Verzeichnissen der lebenden Bürger einer Gemeinschaft (s. Düsterd.), kommt ebenso wie der Begriff der Berufung nicht immer in dem ganz gleichen Sinne vor: bald bezeichnet derselbe vorwaltend das verwirklichte ethische Verhältniß des Menschen zu Gott (Ps. 69, 29; Jes. 4, 3; Dan. 12, 1; Apok. 20, 12; 21, 27); bald vorwaltend das Verhältniß und Verhalten der göttlichen Gnade zu dem Menschen (2 Mos. 32, 32; Ps. 139, 16; Apok. 17, 8); bald die konkrete Einheit beider Momente, deren wechselseitige Beziehung immer mitgesetzt ist (Phil. 4, 3; Apok. 13, 8). — **Und ich werde bekennen seinen Namen.** Die dritte Verheißung. Die Wiederkehr des Namens ist bedeutsam. Es ist das Kennzeichen eines erstorbenen Gemeindelebens, daß nur noch ein Kollektiv-Christenthum vorhanden ist, daß es an christlichen Namen, prononcirten Persönlichkeiten fehlt. In Smyrna nun gibt es doch noch einzelne solcher Namen; die will nun der Herr eben darum auch mit ihren Namen vor Gott dem Vater Christi und seinen Engeln, also in dem herrlichsten Lebenskreise als die Seinen mit Namen bekennen. Höchste Verklärung der höchsten Bestimmtheit ihres persönlichen Lebens!

## 6. Brief. Philadelphia, Kap. 3, 7—13.

Philadelphia lag ebenfalls in Lydien wie Sardes; gegen 13 Stunden südöstlich von dieser Königsstadt. Sie hatte ihren Namen von ihrem Erbauer, dem pergamischen Könige Attalus Philadelphus. Obschon oft von Erdbeben heimgesucht, besteht die Stadt auch heute noch unter dem türkischen Namen Alahschar, ein lebendiges Denkmal der Treue göttlicher Verheißungen inmitten von

Ruinen. Zu vergleichen die Real-Encyklopädien und Reisebücher. Ueber die kirchenhistorischen Reminiscenzen vgl. Düsterdieck. Auch in Philadelphia, wie in Smyrna, bestand eine „Synagoge des Satans", d. h. eine Genossenschaft von judaistischen Feinden des Christenthums, wogegen das Sendschreiben durchweg in theokratischen Bildern sich aussprechend (s. Düsterd.), die Gemeinde als das wahrhafte Volk Gottes auszeichnet.

7. **Dieses sagt der Heilige, der Wahrhaftige.** — Die Selbstbezeichnung des Herrn ist hier ganz der theokratischen Gottesidee gemäß, und zwar in Bezug auf die Frage, welches das wahre Volk Gottes sei. Die Bezeichnung knüpft im ganzen an die Bedeutung des Menschensohnes Kap. 1, 13 nach Dan. 7 an. Der Heilige. Das spezifische Prädikat des Gottes Israels, der sich ein Volk des Eigenthums heiligt (s. 1 Petr. 1, 15. 16). „Christus der von der Synagoge des Satans verworfene und gelästerte, ist dennoch der schlechthin Heilige, der wahre Messias und Herr der Kirche" (Düsterd.). Die persönliche Offenbarung des Gottes Israels, des Stifters der Theokratie. Eine Reihe von Verkennungen dieser augenscheinlichen Beziehung angeführt von Düsterdieck, S. 186. — Der Wahrhaftige. Im Neuen Testament bezeichnet der Ausdruck „der Wahrhaftige" nicht allein die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie (2 Kor. 1, 20), sondern auch das Wesen der alttestamentlichen Schattenrisse (Evang. Joh. 1, 17). Demzufolge ist also das Attribut ἀληθινός auf ἀληθής bezogen und gegründet, unterscheidet sich aber von demselben durch die Betonung der Wesenhaftigkeit, des wahren Geisteslebens. Eine Reihe von Erklärungen zu vergleichen bei Düsterdieck. Die Lästerungen der Juden, welche in dem Herrn nur den „Gehängten", also einen falschen Messias sehen wollten, hat Hengstenb. richtig als den Gegensatz angegeben. Wie Christus die persönliche Heiligkeit ist als der verwirklichte Grundgedanke des Alten Bundes, so ist er auch der Wahrhaftige im Sinne der Erfüllung und der wesentlichen Vollendung des Alten Testaments, die vollendete Wesensgestalt des Messias. — **Welcher hat den Schlüssel Davids.** Den Schlüssel des Hauses David hatte sein Haushofmeister; er hatte den Zutritt zum König zu gewähren oder zu versagen, überhaupt über die Courfähigkeit zu entscheiden. Nach Jes. 22, 22 wurde er dem Eljakim gegeben, nachdem er dem Sebna genommen war. Diesen Schlüssel zum vollendeten theokratischen Königshause, zum Hause des Messias, zum Messiasreich verwaltet jetzt Christus der Messias selbst (nicht ein Haushofmeister); er selbst, und er allein entscheidet zuvörderst durch sein Wort und seinen Geist in der Kirche, dann aber auch durch sein Machtwalten in der Welt, wer zum Volke Gottes gehört. Und so bildet er in seiner Gemeinde den Gegensatz zu der Synagoge des Satans. Was die Judaisten ausschließen wollen, das schließt er ein; was sie einschließen wollen, das schließt er aus. Der Unterschied ist aber, daß ihre Kommunion wie ihre Exkommunikation eitler Wahn ist, während seine Akte absolute Realität haben. Wo er aufschließt, kann niemand zuschließen: seinen Frieden kann die Welt nicht nehmen, auch dem Martyrer nicht. Wo er zuschließt, kann niemand aufschließen; das Urtheil des Gerichts, welches er durch seinen Geist in den Geistern vollzieht, kann keine fanatische Selbsttäuschung oder Täuschung entkräften. Verschiedene Deutungen: Christus allein schließe die Heilige Schrift auf, Lyra; das Kreuz Christi instrumentum omnipotentiae, Alcasar; die dem Herrn eigne höchste Macht, Matth. 28, 18, Düsterd. u. a.; Christus als Herr und König des Reiches nimmt in dasselbe auf und schließt davon aus (Düsterd., Hengstenb. u. a.).

8–10. **Ich weiß deine Werke.** Diese Werke werden nicht etwa mit Uebergehung der nächsten Worte ἰδοὺ ꝛc. mit dem ὅτι ꝛc. angegeben, nach Bengel u. a.; sie stehen aber auch nicht „ohne weitere Bestimmung" da; vielmehr enthalten sie das Motiv des Folgenden: **Siehe, ich habe gegeben**; sie sind also ein Ausdruck voller Anerkennung. — **Vor dir eine geöffnete Thür.** Soll das heißen: die Thür ins Reich Gottes ist für die Gemeinde geöffnet, obschon die Judaisten ihr dieselbe verschließen wollen, oder es ist für sie eine Thür zu erfolgreicher Wirksamkeit geöffnet? Für die erstere Fassung entscheiden nach verschiedenen Modifikationen Bengel, Hengstenb. u. a. (s. Düsterdieck), für die letztere die meisten Ausleger unter Deutung der Stelle auf Gelegenheit zur Missionsthätigkeit. Düsterd. erklärt sich dafür mit Bezug auf V. 9. Der Zusammenhang kann aber auch so gefaßt werden: sie sollen dir so wenig die Thür verschließen können, daß sie sich vielmehr zu deiner offnen Thür bekehren müssen. Uebersetzen wir: siehe, ich habe es bestimmt, daß vor dir die Thür offenstehend sein soll, so ist beides gemeint, und in der Regel steht es auch so, daß die lebendige Gemeinde, die in das Reich Gottes selber eingeht, auch andere hereinzieht. — **Denn du hast eine kleine Macht.** Dies ist nicht von geistiger Schwäche zu verstehen (Mangel an Wundergaben, Lyra), sondern von der äußeren Kleinheit oder Unansehnlichkeit der Gemeinde (Düsterd. u. a.). Obwohl du aber eine kleine Macht hast, **dennoch bewahrtest du mein Wort** u. s. w. Die Gemeinde hat also schon in der Drangsal ihre Bekenntnißtreue bewährt; daher will ihr der Herr auch geistige Erfolge geben über das Maß der äußeren Macht hinaus. — **Siehe, ich gebe, daß einige.** Auch hier wird die Gemeinschaft des Judaismus, welche sich für das wahre Judenthum ausgibt, Synagoge des Satans genannt, nach derselben Energie, mit welcher auch das Evangelium des Johannes dem Judaismus entgegentritt. Sogar aus dieser Gemeinschaft dämonischer Widersacher sollen die Gläubigen einige gewinnen. Auch hier scheint das δίδω mehr ein Verfügen, als ein Schenken zu bezeichnen. Schon jetzt verfügt er über diese einigen, in der Folge schafft er, daß sie kommen. – **Und niederfallen zu deinen Füßen.** Sowie im Alten Testament geweißagt war, die Heiden würden sich bekehren und zu

den Juden nach Zion kommen, wird hier geweißagt, daß die judaisirenden Juden kommen werden in ihrer Bekehrung zu der Gemeinde Christi als dem wahren Zion. Auch das προσκυνεῖν als Ausdruck der Huldigung und zugleich der Demüthigung vor der Gemeinde des Heils und der Gegenwart des Herrn klingt schon in den Weißagungen an: Pſ. 72, 9; Jeſ. 2, 3; 49, 23; 60, 14; Sacharj. 8, 20. Ueber die Mißdeutung der Stelle zu Gunſten der katholiſchen Hierarchie zu vgl. Düſterd., S. 192. — **Lieb gewonnen.** Mangelhafte Ueberſetzung des ἠγάπησα, welchem aber noch weniger Genüge geſchieht mit den Worten: daß ich dich geliebt habe. Denn hier iſt von einem fortwährenden Lieben die Rede, welches in der Vergangenheit begonnen hat. Düſterdieck bezieht dieſen Liebeserweis auf den Tod Chriſti, in welchem Falle Philadelphia nur die Geſammtkirche repräſentiren würde. Andere erklären das Wort lediglich von einem Vorzug oder Werth der philadelphiſchen Gemeinde. De Wette: daß ich dich als eine treue Gemeinde erkannt habe. Beide Momente wollen jedoch in ihrer Einheit erkannt ſein: daß meine Liebe zu dir in deinem Glaubensleben offenbar geworden iſt. Die Anerkennung Chriſti iſt mitgeſetzt mit der Anerkennung der Gemeinde, und zwar als das eigentliche Motiv für die Anerkennung derſelben. Düſterdieck hebt hervor, daß die Juden die Liebe Chriſti in ſeinem Kreuzestode erkennen werden, während ſie ihn jetzt noch als einen gekreuzigten Miſſethäter läſtern. — **Weil du bewahrt haſt das Wort meiner Geduld.** Düſterdieck will das Pron. μου nicht auf τῆς ὑπομ. allein beziehen (wie Ewald, de Wette, Hengſtenb. u. a.), ſondern auf den ganzen Begriff τὸν λόγ. ꝛc. (mit Grot., Eichh. u. a.). Allein wenn wir leſen: mein Wort der Geduld, ſo entſteht eine unklare Vorſtellung, wie wenn etwa auch die Worte anderer ſchon die Geduld verherrlicht hätten. Auch bilden ſich verſchiedene Erklärungen dieſer Faſſung. Das Wort, welches unter andern die Geduld vorſchreibt (Heinrich); das Wort, welches die Geduld gibt und fordert (Düſterd.). Einzelne Ausſprüche Chriſti, welche die Geduld — die chriſtliche Geduld empfehlen (Hengſtenb.). Das Wort von der Geduld Chriſti wird freilich auch verſchieden erklärt: das Wort von meinem Leiden, meiner Standhaftigkeit (Calov). Das Wort, welches als Wort vom Kreuz nach ſeinem Inhalte und nach ſeiner Verpflichtung Standhaftigkeit fordert, wie ſie Chriſto und den Seinen eigen iſt (Vitringa). Wir leſen: das Wort, wie es in der Verfolgung zum Worte der Ausdauer, zum Martyrium, zum Bekenntniß gereift iſt. Alſo: du haſt mein Wort bewahrt in der Feuerprobe der Anfechtung, da das Wort vom Kreuz ein Wort des Kreuzes ſelbſt wurde, das Wort in ſeiner Kreuzesſchönheit und Kreuzesmacht. Auf die ὑπομονὴ kommt die Heilige Schrift immer wieder zurück; beſonders auch die Apok. 2, 2. 3. 19; 13, 10; 14, 12. — **So will auch ich dich bewahren.** Dreifache Erklärung: du ſollſt ausnahmsweiſe nicht in die Stunde der Verſuchung kommen. Du ſollſt bewahrt werden mit allen Gläubigen vor den Plagen der Ungläubigen. Du ſollſt bewahrt werden durch die äußere Verſuchung hindurch, ſie ſoll für dich nicht zur inneren Verſuchung, zur Gefahr des Abfalls werden (Vitringa, Hengſtenb. u. a.). Düſterdieck: „Der Ausdruck τηρ. ἐκ zu unterſcheiden von τηρ. ἀπό". — **Stunde der Verſuchung.** Die Stunde der Verſuchung iſt der Gipfelpunkt in der Zeit der Verſuchung (Luk. 22, 53), der Moment der Kriſe. Im allgemeinen aber ſind hier ohne Zweifel die der Zukunft des Herrn (ſ. V. 11) vorangehenden ſchweren Glaubenskämpfe der Kirche als Gefahren des Abfalls gemeint. Nähere Beſtimmungen: die Bewahrung, welche Kap. 7, 3 ff. dargeſtellt iſt (Ewald, de Wette); die Drangſale des Antichriſts (Primaſ.); zudem die Plagen des 6. Engels (Beda). Unnöthige Beſchränkungen! Falſche Beſtimmungen: die Verfolgungen unter Nero (Grotius), Domitian (Lyra), Trajan (Alcaſar u. a.). — **Ueber den ganzen Erdkreis.** Inſofern das römiſche Reich die οἰκουμένη war, mußte es doch hier Symbol ſein für die ganze bewohnte Welt, was auch der Zuſatz andeutet. — **Zu verſuchen die Wohnenden.** Nach Düſterd. „die Maſſe der Menſchen im Gegenſatz zu den aus allen Völkern erkauften Gläubigen". Zum Beleg werden angeführt die Stellen: Kap. 6, 10; 11, 10; 13, 8. 14. Aus Kap. 13, 8 aber ergibt ſich, daß die Bewohner der Erde nur wegen der großen Mehrheit der Ungläubigen mit dieſen mehr oder minder identifizirt werden. Auch iſt es ausgemacht, daß die Verſuchung als ein Gerichts-Verhängniß nur über die Ungläubigen kommt; indeß kommt die verſucheriſche Thatſache als ſchwere Prüfung auch über die Gläubigen zu ihrer Bewährung. Dieſe aber ſollen ſie der göttlichen Bewahrung danken.

11. **Ich komme bald.** Immer wiederkehrende Verkündigung, den Feinden zur Erweckung oder zum Schrecken; den Frommen zum Troſt und zur Erhebung. Nur keine Zeitbeſtimmung im gemein chronologiſchen Sinne, ſondern im Sinne religiöſer Gehobenheit. Der Ausdruck ταχύ involvirt immer das Ueberraſchende des Kommens, unerwartet, plötzlich, überfrüh und übergroß. — **Halte, was du haſt.** S. Kap. 1, 3; 2, 25; 22, 7. Pflege das Charisma, welches dir eigenthümlich iſt. Mit dem Feſthalten iſt zugleich das ſtets neue Reproduziren und innigere Erwerben ausgeſprochen (Matth. 24, 13). Hier iſt das Charisma der Glaubensbeharrlichkeit gemeint. — **Daß niemand deine Krone.** Dir den Siegerkranz, der am Ziele deiner harrt, entreiße, d. h. dich deſſelben verluſtig mache. Nicht alſo in dem Sinne, daß ein andrer zuvorkomme (Grot.). Der μηδείς repräſentirt jedoch die Macht der Verſuchung, welche ſich ſchließlich im Antichriſten konzentrirt, mit Bezug auf die alten Wettkämpfe.

12. **Zur Säule in dem Tempel.** Die beſtimmte Verheißung entſpricht wieder dem beſtimmten Verhalten: 1) Eine Säule im geiſtlichen Gottestempel; 2) ein ewig geweihter Hausgenoſſe im Tempel; 3) geſchmückt mit der dreifachen Inſchrift: a. mit dem Namen Gottes; voller Ausdruck der vollkom-

menen Religiosität. b. Mit dem Namen der Gottesstadt; voller Ausdruck der vollkommenen idealen Kirchlichkeit. c. Mit dem Namen Christi; voller Ausdruck der vollkommenen Christlichkeit, die beiden vorigen Momente in eins umfassend. Diese Erfüllung soll allerdings vollkommen erst mit der Zukunft des Herrn eintreten, aber nicht ausschließlich nach dieser Zukunft, wie Düsterdieck will. Er bestreitet nicht nur die Beziehung auf die ecclesia militans allein (Lyra, Grot. u. a.), sondern auch die Beziehung auf diese und die triumphans (Vitringa u. a.). *Καὶ ἔξω οὐ μὴ ἐξέλθῃ ἔτι.* Die Säule wird nicht hinausgethan nach Ewald u. a. Doch ist ein Wechsel des Bildes anzunehmen: Der Ueberwinder kann nicht mehr abfallen oder von der seligen Gemeinschaft Gottes ausgeschieden werden. So fest er als eine Säule an Festigkeit und Schmuck in dem ewigen Tempel steht, so fest steht er darin als Bewohner. Mit Recht sagt Hengstenberg, dies gelte von jedem Christen, denn ein Christ sein heiße: ein Sieger sein. Auch wird die Inschrift nicht auf die Säule bezogen, sondern auf den Sieger, s. Kap. 14, 1. Ueber die Deutung des Namens Jesu auf Jesuani, Jesuitae s. die Note bei Düsterd., S. 197.

Eine Analogie der drei Namen in der jüdischen Theologie s. bei Düsterd., S. 198. — Das herabsteigt vom Himmel, s. Kap. 21. Wie die diesseitige Kirche immer geistiger wird, so wird die jenseitige immer realer, leibhafter, bis sich ihre vollendete Welterscheinung vollzieht in der Auferstehung. Wie die drei Namen in nahem Anschluß an die Dreifaltigkeit eine dreifache Manifestation des göttlichen Bildes in dem Seligen ausdrücken, so auch eine dreifache Zugehörigkeit oder Geweihtheit.

### 7. Brief. Laodicea, Kap. 3, 14—22.

Unser Laodicea lag am Flusse Lycus in Großphrygien in der Nachbarschaft von Kolossä und Hierapolis; eine große, reiche Handelsstadt. Früher Diospolis geheißen, dann Rhoas, erhielt sie den späteren Namen zu Ehren der Laodike, Gattin des Königs Antiochus II. Im Jahr 62 wurde die Stadt durch ein Erdbeben zerstört, ebenso wie Kolossä und Hierapolis, aber bald wieder hergestellt. Gegenwärtig bildet ein öder Flecken Eskihissar, umgeben von Ruinen, die letzte Spur ihres Daseins. Laodicea bildet die letzte der sieben Gemeinden, daher hatte ein Cirkularschreiben an diese (der Epheserbrief) sein letztes Ziel erreicht und konnte bequem von hier mit dem Briefe an die Kolosser ausgetauscht werden (Kol. 4, 16). Indessen redet noch Winer von einem verloren gegangenen Brief Pauli an die Laodicener. Nachdem der Bote der sieben Sendschreiben erst nordwärts gegangen ist von Ephesus über Smyrna nach Pergamus, hat er sich dann südwärts gewandt nach Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea; also auch ein Trivium und Quadrivium durchgemacht. Näheres s. m. in den Real-Encyklopädien, Reisebeschreibungen und geographischen Werken. „Ein Bischof und Märtyrer zu Laodicea Sagaris (im Jahr 170 n. Chr.) wird erwähnt bei Euseb. H. E. IV, 26. V, 24; aber schon Archippus (Kol. 4, 17) wird als Bischof genannt (Const. Apost. VIII, 46). Den einen wie den andern hat man für den Engel der Gemeinde gehalten; und Hengstenberg hat sogar in dem Ausdrucke: *ἡ ἀρχὴ τ. κτ.* V. 14 eine Anspielung auf den Namen des Arch-ippus als des einflußreichsten Vorstehers zu Laodicea entdeckt." Düsterdieck. Allerdings eine kuriose Entdeckung! Aus Kol. 2 folgt nicht bestimmt, daß die Gemeinde ebenso wie die zu Kolossä zur Zeit Pauli theosophischen Irrlehren ausgesetzt gewesen, wie Düsterdieck annimmt, obschon Vitringa mit wirklichem Scharfblick noch in unserem Sendschreiben Spuren jener Dinge finden wollte (Düsterdieck, S. 199). Der geistliche Zustand der Gemeinde resultirt aus dem Briefe in der schärfsten Bestimmtheit; ist aber aus den äußeren Verhältnissen derselben nicht zu erklären.

**14. Dieses sagt der Amen.** Auch hier kann man von vorne herein eine Harmonie aller Theile annehmen. Der Mittelpunkt aller Bestimmungen liegt offenbar in dem falschen Hochgefühl der Gemeinde, wie es sich nach V. 17 äußert. Ein solches krankhaftes Fertigsein und Bedürfnißlosgewordensein (*πεπλούτηκα*) entsteht erstlich nicht bei einem gesunden Glaubensstande, der eben auf dem festen Grunde des Versöhnungsfriedens ein Sehnen und Streben nach der Vollendung ist (die wahre Gerechtigkeit des Glaubens ein Ringen nach der Gerechtigkeit des Lebens). Allein auch bei einer gesetzlichen Werkheiligkeit entsteht dieses Fertigsein nicht; der Stachel des Gesetzes treibt wenigstens die Besseren immer aus der falschen Ruhe wieder auf. Entschieden satt aber ist allemal und überall der Spiritualismus, mag er nun bald mystisch auftreten und sagen: ich bin auch ein Sohn Gottes, bald rationalistisch mit der Erklärung: es gibt überhaupt keinen Sohn Gottes und keine Sühne. Dem Spiritualismus ist es eigen, daß er nicht warm ist, weil er kein geistliches Blut hat, kein soziales, historisches und persönliches Leben, daß er aber auch nicht kalt ist, denn er hat seine religiösen Ansichten und Anschauungen, auch seine Partei, und für diese kann er sogar vorübergehend schwärmerisch oder fanatisch heiß werden. Warm aber für die lebendige Gottesgemeinschaft und Gottesgemeinde wird er nicht. Dieser Spiritualismus mochte nun auch in Laodicea auf den Antecedentien theoretischer, theosophischer Irrlehren beruhen; jetzt aber waren diese ein verschwindendes Moment im Hintergrunde; auf die schwärmerische Verstiegenheit war der Niederschlag der Sattheit und Lauheit gefolgt. Daher greift auch das Offenbarungswort nicht theoretische Irrthümer der Gemeinde an, sondern ihre praktische Erscheinung, aber so spezifisch bestimmt, daß man sieht, er zielt auch auf die Keime ihres Verderbens im Hintergrunde.

Und zwar zuerst mit seiner Selbstbezeichnung Christi: Der Amen, der treue und wahrhaftige Zeuge, der Urheber (*ἀρχή*, s. Kol. 1, 18) der Schöpfung und

Erlösung. Er ist der Amen als der vollkommne und vollendete persönliche Abschluß der Offenbarungen Gottes, über den hinaus es keine angelischen oder philosophischen oder spiritualistischen Offenbarungen geben kann, der Brennpunkt der Gottessonne, durch welchen man allein die rechte Lebenswärme gewinnt. Er ist der treue und wesenhafte, vollkommen historisch wirkliche Zeuge der Wahrheit, welchem gegenüber die verstiegenen Illusionen, Bilder und Systeme des Spiritualismus alle verschwinden müssen. Er ist das lebendige, persönliche Prinzip der ganzen Schöpfung, daher gibt es kein prinzipielles Geisterleben oder Geistesleben außer der kosmischen Reichsordnung, welche zusammengefaßt ist in ihm.

Dieser Signatur Christi entspricht die Signatur der Gemeinde. Ihre Werke gehen spezifisch in ihren Charakter auf, und dieser Charakter ist Lauheit, aber nicht die Lauheit als Positivität, sondern Lauheit als zwiefache Negation: nicht kalt, nicht warm. Wäre sie kalt, heidnisch fremd oder auch widerwillig, so hätte Christus als Richter nicht mit ihr zu thun; sie könnte noch warm werden. Sie hat eben Christenthum genug, um verdammlich zu werden, aber zu wenig, um selig zu werden, weil sie auch nicht warm ist. Dieser Zustand in seiner Annäherung an die Heillosigkeit nöthigt selbst dem Richter in seiner seligen Majestät einen menschlich schmerzvoll lautenden Seufzer ab: O, daß du kalt oder warm wärest! Nun aber wird der Zustand auch mit dem Bilde des lauen Wassers, wie es als Trinkwasser Ekel erregt, bezeichnet: ich bin im Begriff (nicht schon: ich will) dich auszuspeien aus meinem Munde, d. h. zu verwerfen mit lebhaftem Unwillen und Abstoß.

Nicht kalt, nicht warm, sondern lau. Diese Stellung zum Herrn, seinem Wort und seiner Gemeinde beruht auf dem Verhalten der Gemeinde zu sich selbst, auf ihrem geistlichen Hochmuth. Auch dieser drückt sich in dreifacher Weise aus: ich bin reich — überreich geworden, oder satt — ich bedarf keines Dings (oder auch keines Menschen, keines Heilandes, keiner Gemeinschaft). Die erste Erklärung spricht schon den Selbstbetrug aus, daß sie reich sein will an und für sich; mit der zweiten Erklärung deutet sie an, daß sie durch irgend einen Umstand (ein Geheimmittel oder eine vermeintliche neue Idee) reich geworden und daß dies für immer entschieden sei. Mit der dritten Erklärung spricht sie die furchtbare Konsequenz aus: sie bedarf keines Dings mehr, sie ist innerlich los von allen himmlischen und irdischen Stützen, ihre Sattheit ist die vollendete Karrikatur der Seligkeit des wahren Glaubens, vermeintlich erhaben in vermeintlicher Allwissenheit.

Ihrer falschen Selbstbeurtheilung aber tritt das vernichtende Urtheil des Herrn entgegen. — **Du weißt nicht.** Unwissenheit, und zwar Unwissenheit in Beziehung auf das nächste und nöthigste Wissen, Unwissenheit über ihren eignen Zustand, und zwar Unwissenheit in der höchsten Potenz, Selbstverblendung, das ist die Grundlage ihrer Mängel. Die Gemeinde (repräsentirt durch ihren Charakter, ihr männliches Lebensbild) weiß nicht, daß sie einerseits die Unglückselige ist, der spezifische Lastträger der Lasten des Unheils, andrerseits die Erbarmenswerthe vor allen andern, deren auch der Herr sich in Rücksicht auf ihre Unwissenheit noch erbarmen will (s. Luk. 23, 34). Die drei Grundzüge dieses Jammerbildes aber sind: arm und blind und nackt; arm in Beziehung auf die wahren Güter des Lebens, blind in Beziehung auf die Wahrheit und die Erkenntniß, nackt in Beziehung auf den völligen Mangel an wahrhaft geistlicher Erscheinung in wahrhaft guten Werken oder Zeichen und Zeugnissen des inneren Lebens.

Dem entspricht der Rath des Herrn. Sie soll alles, was ihr fehlt, kaufen von ihm. Denn von ihm allein kann der Bettler kaufen, kann man kaufen umsonst (Jes. 55, 1), und doch insofern noch kaufen, als man nur unter sittlichen Formen und Bedingungen das freie Geschenk erhält, um die Aufgebung einer ganzen Welt von schlechten Werthen, nicht als eigentliche Bettlergabe, wie mitunter gesagt wird. Das erste Anerbieten ist das Gold, geläutert vom Feuer, das Himmelsgut der Gerechtigkeit in der Gediegenheit der Glaubenstreue, und zwar wie es durch das Feuer der Trübsal geläutert ist, und dadurch eben auch als echtes Gold bewährt. Der Spiritualist darf seine Vergoldungen dem Feuer der Trübsal nicht aussetzen. In zweiter Linie wird nun die Blöße bedacht vor der Blindheit; deswegen wohl, weil das nothdürftigste Sehen bei dem ersten und zweiten Akt schon vorausgesetzt ist, und weil es hohe Zeit ist, daß das Offenbarwerden der Schande der Blöße, wie sie in moralischen Aergernissen hervortreten will, durch christliche Lebenserweisungen, in weißen Kleidern, die im Zusammenhange stehen mit dem Golde des Glaubens, verhütet werde. Daran schließt sich dann die Augensalbe der Wahrheit zum wahren vollen Sehendwerden in christlicher Erkenntniß, von welcher der Spiritualist in seinem Wissensdünkel eben am weitesten entfernt ist.

Das scharfe Wort des Herrn wird nun dem Verdacht der Parteilichkeit oder des Parteikampfes, des Schulzanks enthoben. Nach allen Seiten wird die Wahrheit Christi zur Rüge, wo sie stößt auf die Lüge, und eben daran, daß sie rügt und züchtigt, soll der Gestrafte erkennen, daß ihn die Liebe Christi noch nicht aufgegeben hat, vielmehr daß sie mit den Mitteln der Rüge und Züchtigung ihn gewinnen will, indem sie ihn zur Buße ruft. — **Siehe, ich stehe vor der Thür.** Der bestimmten Art des sündlichen Zustandes entspricht die bestimmte Gestalt der Buße. Es ist theils die Ursache, theils die Wirkung des Spiritualismus, daß er sich das Bewußtsein der Wahlfreiheit verwischt hat; der Nerv der sittlichen Freiheit ist in ihm gelähmt, und ebenso der Sinn für die sittlichen Größen der Weltgeschichte in ihm verdunkelt. Darum steht Christus — der längst nicht mehr in seinem hochfliegenden Spiritualismus ist — vor seiner Thür und klopft an.

Er findet die Thür verschlossen, aber er stößt sie nicht ein; er klopft an und bittet um Einlaß. Diesem Verhalten des königlich Freien gegenüber soll der Unfreie aus dem Starrkrampf seiner Freiheit erwachen. So jemand. Dies ist freilich nicht von der Gesammtheit der Verblendeten zu erwarten, doch von einzelnen zu hoffen. — **So jemand meine Stimme hören wird.** Wer dafür noch Sinn haben kann, für den liebenden Ton und den Liebesruf der Stimme Jesu, dem ist zu helfen. Sein Herz ist noch nicht ganz unter den geistigen Schwankungen zwischen Licht und Finsterniß, in stetem Abfall an die Indifferenz für die persönliche Liebe erstorben. Das bewährt sich daran, daß er dem Herrn die Thür aufthut, daß er den persönlichen Christus als seinen Freund und Heiland aufnimmt. Und was dann? Der eigenthümlich bestimmten Buße entspricht die eigenthümlich bestimmte Begnadigung. Gewiß gilt das folgende Wort der Verheißung für alle, die sich bekehren, doch besonders für den sich bekehrenden Spiritualisten. — **Zu dem werde ich eingehen und das Mahl mit ihm halten.** Hier vor allem muß sich das neue Leben zur innigsten Kommunion, zur persönlichen Gemeinschaft mit dem Herrn gestalten. Diese Kommunion ist zuvörderst das Mahlhalten Christi mit ihm; sein Herz, seine Güter, sein Brod gehören fortan der christlichen Gemeinschaft an. Aber die höhere Gestalt dieses neuen Lebens ist, daß seinerseits er das Mahl hält mit Christo, daß er in den Mitgenuß seines seligen himmlischen Lebens aufgenommen wird. Und wenn auch hier vom Mahl der Lebensgemeinschaft im allgemeinen die Rede ist, so wird sich die Wiederbringung des Spiritualisten besonders auch in der Werthhaltung des Abendmahls, des sozialen Christus bethätigen, wie er eben in seiner ideellsten Selbstgenügsamkeit das Mahl mißachtet hat.

Und auch hier ist die schließliche Verheißung für den Ueberwinder allem Vorangegangenen ganz entsprechend. — **Dem werde ich geben zu sitzen mit mir.** Der Thron Christi ist seine Reichsherrlichkeit, das Sitzen auf seinem Throne der persönliche Lebensbesitz dieser Reichsherrlichkeit, das Mitsitzen auf diesem Throne also der Mitgenuß dieser höchsten Bestimmtheit des vollendeten persönlichen Lebens. Diese Zukunft bildet den äußersten Gegensatz zu der Erwartung des spiritualistischen Indifferentisten, daß er in den Wogen des allgemeinen unpersönlichen Weltwesens versinken und ertrinken werde. Noch herrlicher aber schließt diese Verheißung sich auf: **und habe mich gesetzt mit meinem Vater.** Ueber die Gemeinschaft an der persönlichen Erhabenheit Gottes über die Welt hinaus, über die Vergänglichkeit, Unfreiheit und Unvollkommenheit der Welt hinaus ist nichts zu erdenken. Unverkennbar aber ist es der Kulminationspunkt des Gegensatzes zu den nihilistischen Aussichten des indifferentistisch lauen Geistes, das positive Gegenstück des negativen buddhistischen Nirvana.

Der feierliche Schluß appellirt zum letztenmal an die Organisation, die Anlage, die Bestimmung des Menschen; zum letztenmal an die Freiheit und an die ersten Regungen der Freiheit im Hören und im Gehorsam; zum letztenmal an den hohen Beruf des Christen: zu hören, was der Geist den Gemeinden sagt. Diesmal hat das Wort ein siebenfaches Gewicht; es schließt mit dem letzten Brief alle vorigen Briefe zugleich.

Die allgemeinere Bedeutung der Erklärung Christi aber: Siehe, ich stehe vor der Thür, ist diese, daß das letzte Sendschreiben die letzte Gestalt der Kirche skizzirt, und sich berührt mit der Parusie. Nach dieser übersichtlichen Betrachtung des letzten Sendschreibens können wir uns über die vorhandenen exegetischen Erörterungen kurz fassen.

V. 14. Der Amen, 2 Kor. 1, 20. Der hebräische Ausdruck ist allerdings durchaus verwandt mit dem folgenden griechischen (Bengel u. a.); aber es ist doch ein Unterschied zwischen absoluter Gewißheit und absoluter Treue und Wirklichkeit, und nicht an eine bloße Steigerung des Nachdrucks (Düsterd.) zu denken. — Ueber die haltlosen Ausdeutungen s. Düsterd. — Das Prinzip der Kreatur. S. Kol. 1, 15. Falsche Deutungen: Der Fürst der Kreatur; der Gründer der neuen Kreatur, der Kirche; das erste, herrlichste Geschöpf der Kreatur. S. Ev. Johannes. 1, 1 ff.

V. 15. Deine Werke. Die Werke haben für die Personen selbst nur Werth als Signaturen ihres Charakters. Laue Herzen, laue Werke, und umgekehrt. Die Heranziehung der Unterscheidung zwischen vollkommen Gerechten, vollkommen Ungerechten und einer Mittelstellung ist beirrend; vielmehr gehören hierher die Sünder in der obersten Schicht der Hölle bei Dante, welche zu schlecht für den Himmel und auch für die Hölle sind, d. h. es ist von qualitativen, nicht von quantitativen Dingen die Rede. Allerdings ist der Warme derjenige, der an dem Herrn hängt, denn nur persönliches Verhältniß und Verhalten in der Liebe macht warmes Leben. Während de Wette u. a. den Gegensatz zu dem ζεστός in dem ψυχρός finden, hebt Düsterd. mit Hengstenb. u. a. mit Recht hervor, der Gegensatz sei ein schwankendes mittleres Verhalten. Wenn er aber die Kälte positiv bestimmt als Feindschaft und Widerstand gegen den Herrn nach dem Beispiel des Saulus, so ist das ebenso unrichtig, wie wenn Hengstenberg von einem Kalten redet, der ein schmerzliches Gefühl seiner Kälte hat. Die Gegensätze sind: der Gläubige — der Nichtgläubige und in ihrer Mitte der Halbgläubige, der im Kern schon ein Ungläubiger geworden ist.

V. 16. Das Bild ist unverkennbar entnommen von der Ekel erregenden Wirkung des lauen Wassers im Munde. Auch das μέλλειν von einem entschiednen θέλειν zu unterscheiden.

V. 17. **Ich bin reich.** Nicht auf den irdischen Reichthum der blühenden Handelsstadt zu beziehen mit vielen Auslegern, obschon der Zusammenhang zwischen dem äußeren Reichthum und der Gefahr des innern Sichreichdünkens nicht zu verkennen ist. Zu vergleichen das Alte und das Neue Testament. Es ist also

der eingebildete Reichthum an geistlichen Gütern gemeint, nach den meisten Auslegern. Die Klimax: πλούσιός εἰμι ꝛc. ist zu beachten. — **Und weißt nicht.** Nicht blos einfache Selbsttäuschung, sondern markirte Selbsttäuschung, potenzirte Unwissenheit dem vermeintlich potenzirten Wissen gegenüber. — Daß **du, eben du.** — ὁ ταλαίπωρος im höchsten Sinne.

V. 18. **Ich rathe dir.** „Der Anflug von Ironie, welchen Ebrard in diesem Ausdruck findet, kann etwa darin bestehen, daß Christus dem spiritualistischen Indifferenten hier nicht in seiner historischen Autorität entgegentritt, weil derselbe allerdings das Band des historischen Gehorsams gelöst hat. Er geht auf die Voraussetzung seiner falschen Freiheit ein. Will er der Stimme des Herrn nicht gehorchen, so muß er doch die Sprache der Wahrheit hören. Dieser Form ganz analog ist die weitere Erklärung: siehe, ich stehe vor der Thür. Ein Wink für die Kirche, wie sie emanzipirte Geister zu behandeln hat. — **Zu kaufen.** Von einem wirklichen Erkaufen durch ein meritum de congruo kann nicht die Rede sein, denn Laodicea ist arm und nackt, und das Objekt dieses Kaufens ist Gold. Durch die gewöhnliche protestantische Auffassung aber: sie müsse blos ihre Einbildung aufgeben, das sei der Kaufpreis (Vitringa, Bengel u. a.), wird jedoch auch das eigentliche Sachverhältniß ein wenig verdeckt. Ein solches Aufgeben setzt doch immer schon ein Entgegenkommen in Buße und Selbstverleugnung voraus. Nach Ebrard wäre der Rath in umgekehrter Ordnung zu befolgen; erst Augensalbe, dann Kleider, dann Gold. Indessen hat die gegebene Ordnung ihre wesentlichen Gründe. Das Gold im Feuer geläutert, die in der Anfechtung bewährte Glaubenstreue (Hengstenb. fides; a Lapide caritas; Düsterd. das geistliche Gut; Ebrard gute Früchte). — **Weiße Kleider.** Durchweg in der Apokalypse der Siegesschmuck der auf der Glaubensgerechtigkeit beruhenden Lebensgerechtigkeit. Also doch nicht dasselbe wie das Gold (Düsterdieck), auch nicht die subjektive Reinigung des Herzens (Ebrard), welche man ja nicht sehen kann, wie weiße Kleider. Auch die Augensalbe κολλούριον, klassisch: κολλύριον, wird verschieden erklärt (das Wort Gottes; die Gabe des Heiligen Geistes, welcher erleuchtet).

V. 19. Ἐγώ. Nach der scheinbaren Gleichstellung tritt einmal wieder die hohe herrschaftliche Persönlichkeit hervor. Aber besonders hier, um auszusprechen, daß *ihre* Rüge und Züchtigung lauter Liebe sei, und daß ihre Liebe auch züchtigen und strafen könne, gegenüber der schlaffen, persönlichkeitswidrigen Weise des Indifferentismus, welcher die Liebe in Laxheit verkehrt, die Strafe als Härte verurtheilt und beide auseinanderfallen läßt. — **Welche ich lieb habe.** Mit Recht behauptet Düsterdieck gegen Vitringa, dies gelte nicht blos von dem besseren Theil der Gemeinde. Das Verhältniß von ἐλέγχειν und παιδεύειν bestimmt sich der christlichen Freiheit gemäß. Erst muß der Sünder sich überführen, intellektuell strafen lassen, dann nimmt die Gnade sein Gewissen und Leben in gemüthliche Zucht.

20. Auch dieser Vers gehört noch zu dem speziellen Wort an Laodicea, ist also nicht schon (Vitr.) ein Epilog zum Ganzen. Doch gibt die ganze Verhandlung ein Bild, welches die vorigen Sendschreiben abschließt, und sich mit der nahen Parusie berührt. — **Die Thür.** Durchweg als die Thür des Herzens gedeutet, das Anklopfen auf das Wort Gottes, den Heiligen Geist, besondere Heimsuchung. Die Thür des Herzens aber ist die persönliche Freiheit. Das Stehen vor derselben spricht ein Dreifaches aus: 1) Christus findet sich nicht im Herzen des Lauen; 2) er erkennt seine Freiheit, ihn auszuschließen, an; 3) er macht einen entschiedenen Angriff auf die Unfreiheit in dem Mißbrauch seiner Freiheit. Das Anklopfen des Herrn in der letzten Zeit ist eine Synthese der drohenden Vorzeichen des Gerichts mit seinem Wort. Nach Bengel soll die Verheißung: ich werde mit ihm das Mahl halten, von dem irdischen Leben verstanden werden; er mit mir, von dem himmlischen. Die Verheißung aber unterscheidet in allgemeiner Weise einen niedrigeren und höheren Grad des geistlichen Lebens (Martha; Maria). Das Bild von der Hochzeit liegt in unsrer Stelle nicht; vielmehr handelt es sich hier um die Herstellung eines persönlich innigen Verhältnisses zwischen Christo und der einzelnen Gemeinde, ja der einzelnen Seele.

21. Die Verheißung in ihrer besonderen Größe entspricht allerdings der besonderen Größe des Sieges, welchen der Laodicener zu erkämpfen hat (Ebrard), zudem aber bildet sie auch in ihrer Eigenthümlichkeit den Gegensatz zu dem Verderben, dem er sich zu entreißen hat. Nach Düsterdieck wäre diese Verheißung lediglich die größte und die letzte. Als die letztere weist sie jedoch mit besonderem Ausdruck hin auf die allumfassende, vollendete Siegesgestalt der himmlischen Herrlichkeit. Mit Grund beseitigt Düsterdieck die Unterscheidung verschiedener Throne des Vaters und des Sohnes (Calov), mit Hinweisung auf die Einheit des Throns, Kap. 22, 1.

Nachträgliche Bemerkung über die historische Verwirklichung der prophetischen Gemeindebilder. Vor allem sind folgende Momente festzustellen:

1. Die sieben Sendschreiben sind keineswegs *episkopale* Briefe zur Einleitung in die Apokalypse, sondern *prophetische Briefe*, welche den ersten Theil der Apokalypse selbst bilden, und zwar den grundlegenden.

2. Daher sind die Lebensbilder der sieben Gemeinden nicht nur (episkopal-vermittelte, aber prophetisch vertiefte und gestaltete) historische Lebensbilder der apostolischen Kirche, sondern auch prophetische Typen kirchlicher Zustände bis zum Weltende hin.

3. Gleichwohl würde man sich zu der chronologisch-kirchenhistorischen Auffassung der Apokalypse überhaupt verpflichten, wenn man in der Folge dieser Lebensbilder bestimmte Perioden der Kirchengeschichte sehen wollte.

4. Nichts desto weniger hat der prophetische Geist aus der synchronistischen Koordination der sieben

kleinasiatischen Kirchen jedenfalls eine ideale Succession gemacht, welche in ihrem Anfangspunkt und Endpunkt zugleich unverkennbar historisch ist. Denn offenbar ist Ephesus ein Bild der Kirche gegen Ende der apostolischen Zeit, Laodicea das Bild der Kirche in der letzten Zeit nach den Grundzügen der letzten Zeit, Matth. 24, 37 ff. Daher mögen auch einzelne Versuche beachtenswerth sein, welche die sieben Gemeinden als historische Perioden gefaßt haben; jedenfalls muß die ideelle Grundlage, die prophetische Anschauung eines geistigen welthistorischen Entwicklungsprozesses, wie er oben skizzirt wurde, vorbehalten bleiben. Die Versuche selber aber charakterisiren sich auch durch ihr Auseinandergehen als bloße Versuche.

Die Konstruktion des katholischen Theologen Holzhauser theilt Haneberg mit in seiner Geschichte der biblischen Offenbarung, S. 690:

1. Ephesus. Das Ende der apostolischen Zeit. 2. Smyrna. Die Zeit der Martyrer. 3. Pergamus. Bekenntniß des Glaubens. Die Zeit der großen Kirchenväter vom 4. bis zum 6. Jahrh. 4. Thyatira. Lobenswerther Zustand. Zeit der Herrschaft der Kirche von Justinian bis auf Karl den Großen. Warnung (?) vor weltlichem Sinn — Jesabel. 5. Sardes. Das Scheinchristenthum, der herrschende Zustand. 6. Philadelphia. Ohne äußere Macht doch treues Bekenntniß. Vielleicht unsere nächste Zukunft. 7. Laodicea, d. i. Völkergericht. Ende.

Ein protestantisches Gegenstück gibt Sander:

1. Ephesus. Wie Holzhausen. 2. Smyrna. Wie oben. 3. Pergamus. Die Zeit von Konstantin d. G. bis in die Mitte des 8. Jahrhunderts. 4. Thyatira. Von der Mitte des 8. Jahrh. bis zur Reformation. 5. Sardes. Die Zeit der todten Orthodoxie vom Ende des 16. Jahrh. bis gegen die letzte Hälfte des 18. Jahrh. 6. Philadelphia. Die Gemeinde der Bruderliebe. Bezeichnet mit den Erscheinungen des Pietismus, Herrnhutianismus, Methodismus. 7. Laodicea. Das Bild der letzten Zeit.

Man kann wohl mit Sicherheit sagen, daß sich die sieben Lebensbilder durch alle Zeiten der Kirche nebeneinander fortschieben; nur daß bald das eine, bald das andere dominirender hervortritt; zudem das eine mehr hier, das andere mehr dort. Für die Figur der Jesabel hat es zu allen Zeiten Belege gegeben. Und wenn es kein Philadelphia gäbe in der allerletzten Zeit, wo sollte dann der Herr seine Braut finden?

## Zweiter Abschnitt.

# Die sieben Siegel.

Kap. 4, 1—6, 17.

## A. Das ideale himmlische Weltbild über den sieben Siegeln. Der Standpunkt des Sehers im Himmel. Die himmlische Welt als Urbild und Endziel der irdischen Welt.

Kap. 4, 1—5, 14.

### a. Die Entrückung des Sehers in den Himmel.

1 Nach diesem schaute ich [hatte ich ein Gesicht], und siehe, eine Thür aufgethan im Himmel. Und die frühere Stimme, die ich gehört hatte mit mir reden wie eine Posaune, wie sie sagte[1]): Steige herauf hieher, so will ich dir zeigen, was nach diesem geschehen soll.

2 Alsbald[2]) war ich im Geist [entrückt].

### b. Der Thron, der Thronende und sein Walten.

2 Und siehe, ein Thron stand im Himmel, und auf dem[3]) Throne saß Einer.

3 Und der da saß, war[4]) dem Ansehen nach gleich dem [Edel-] Steine Jaspis und dem Sard [lauter ewiger Lichtglanz und Lebensfarbe], und ein Regenbogen rings um den Thron von Ansehen gleich dem Smaragd.

4 Und rings um den Thron vierundzwanzig Throne[5]), und auf den Thronen vierundzwanzig[5]) Aelteste sitzend, angethan mit weißen Gewändern und[6]) auf ihren Häuptern goldene Kronen.

[1]) Statt λέγουσα zu lesen: λέγων.
[2]) Das καὶ vor dem εὐθέως steht nach A. Sinait. ꝛc. nicht fest.
[3]) Ἐπὶ τὸν ꝛc. vergl. Düsterdieck, S. 209.
[4]) Gegen das ἦν vor ὅμοιος Codd. A. B. Sinait.
[5]) Beidemale εἴκοσι τέσσαρες ohne καὶ zu lesen. Zudem besteht eine bedeutende Verwirrung über die Verbindung der zweiten Zahl 24, ob mit den Thronen oder mit den Aeltesten. Indessen haben die Thronen ihre Zahl von den Aeltesten; nicht umgekehrt. Doch möchte das τοὺς vor den 24 Aeltesten hier wohl antizipirt sein.
[6]) Das ἔσχον vor ἐπὶ τ. κεφ. nicht begründet.

Und aus dem Throne gehen hervor Blitze und Stimmen und Donner, und sieben Feuer- 5
fackeln [sind] brennend vor dem Throne, welches sind die sieben Geister Gottes.

Und vor dem Throne [war's] wie ein gläsernes Meer, gleich dem Kristall, und im Mittel 6
[Mittelhöhe?] des Thrones und im Umkreis des Thrones vier Lebens- [und Bewegungs-] Ge-
stalten, voller Augen nach vorwärts und nach rückwärts.

Und die erste Lebensgestalt gleich einem Löwen; und die zweite Lebensgestalt gleich einem 7
[Opfer-] Farren; und die dritte Lebensgestalt mit dem Antlitz wie eines Menschen[1]); und die
vierte Lebensgestalt gleich einem fliegenden Adler.

Und die vier Lebensgestalten hatten eine wie die andere[2]) je sechs Flügel. Um und um 8
sowie nach innen sind sie voller Augen, und Ruhe haben sie nicht bei Tag und bei Nacht
[Ps. 19], indem sie sprechen [Jes. 6, 3]:

Heilig, heilig, heilig ist der Herr, Gott der Allwalter, der da war, und der da ist und
der da kommt.

Und [allemal] wenn [in großen Epochen] die Lebensgestalten geben werden Herrlichkeit und 9
Ehre und Dank dem, der auf dem Throne sitzet, dem, welcher lebt in die Aeonen der Aeonen,

[Immer wieder] werden niederfallen die vierundzwanzig Aeltesten vor dem, der auf dem 10
Throne sitzt, und werden anbeten ihn, welcher lebt in die Aeonen der Aeonen, und werden
niederwerfen ihre Kronen [Kränze] vor dem Throne und sagen:

Würdig bist du, unser Herr und unser Gott[3]), zu nehmen die Herrlichkeit und die Ehre 11
und die Macht, denn du schufst alle Dinge; und von wegen deinem Willen waren sie und
wurden sie geschaffen.

## Kap. 5, 1—14.

### c. Das versiegelte Buch des Weltlaufs. Wehklage und Trost über das versiegelte Buch mit den dunklen Räthseln der Weltgeschichte.

Und ich schaute auf der Rechten deß, der auf dem Throne saß, ein Buch [eine Buchrolle], 1
beschrieben nach der Innenseite und Rückseite[4]) [Außenseite], versiegelt mit sieben Siegeln.

Und ich sah einen mächtigen Engel, der rief aus mit gewaltiger Stimme[5]): wer ist[6]) 2
der Würdige, aufzuthun das Buch und zu lösen seine Siegel?

Und niemand, weder im Himmel, noch auf Erden, noch unter der Erde vermochte es, 3
das Buch aufzuthun, noch auch, es zu besichtigen.

Und ich weinte sehr[7]), daß niemand würdig erfunden ward, aufzuthun das Buch[8]), 4
auch nicht dasselbe zu besichtigen [darauf anzusehen].

Und einer von den Aeltesten sagt zu mir: weine nicht, siehe, es hat überwunden der Löwe[9]), 5
vom Stamme Juda, die Wurzel Davids, um aufzuthun[10]) das Buch und zu lösen seine sieben Siegel.

### d. Der Löwe als das Lamm.

Und ich schaute und siehe[11]), im Mittelpunkt des Thrones und der vier Lebensgestalten, 6
und im Mittelpunkt der Aeltesten stand ein Lamm [Lämmlein], wie ein Geschlachtetes [nach
seinen Wundenmalen]. Das hatte sieben Hörner und sieben Augen, welches[12]) sind die sieben
Geister Gottes, die ausgesandt werden[13]) in alle Lande.

Und es kam und nahm dasselbe[14]) an aus der Hand deß, der auf dem Throne saß. 7

[1]) Die Lesart *ὡς ἀνθρώπου* nach Cod. A. u. a. Der Sinait. liest wieder anders.
[2]) Die Lesart: *ἓν καθ' ἓν αὐτῶν ἔχον.*
[3]) Nach A. B. u. a.
[4]) Die Lesart *ὄπισθεν*, dem Sinne nach dasselbe was *ἔξωθεν.*
[5]) Nach A. B. ꝛc. *ἐν φωνῇ.*
[6]) Das *ἐστιν* hinter *τίς* fällt aus, wodurch *ἄξιος* stärker betont wird.
[7]) *Πολύ* statt *πολλά* nach Cod. B. Sinait. ꝛc.
[8]) *Καὶ ἀναγνῶναι* fällt aus.
[9]) Das *ὤν* fällt aus.
[10]) Die Lesart *ἀνοῖξαι* nach Cod. A. u. v. a. gegen *ἀνοίγων.*
[11]) Der Zusatz *καὶ ἰδού*, unterstützt von Cod. B. ꝛc., ist jedenfalls auch unterstützt durch den Zusammenhang. Der Seher will auf eine unerwartet große neue Anschauung vorbereiten. Am mißlichsten erscheint es, beide Worte zu streichen.
[12]) Unerhebliche Varianten s. bei Düsterdieck.
[13]) Die Lesart *ἀποστελλόμενα* hat Cod. B. und den Sinn für sich.
[14]) Ohne *βιβλίον.*

### e. Der Kultus des Lammes.

8 Und da es das Buch genommen hatte, da fielen nieder die vier Lebensgestalten und die vierundzwanzig Aeltesten vor dem Lamme, wobei sie hatten ein jeglicher eine Harfe [Laute], dazu goldene Schalen voll Rauchwerks, welches sind die Gebete und Heiligen.

9 Und sie singen ein neues Lied und sagen: Du bist würdig, zu nehmen das Buch und aufzuthun seine Siegel, denn du wurdest geschlachtet und kaufteſt sie los[1]) für Gott mit deinem Blute aus allen Stämmen und Sprachen und Völkern der Nationen.

10 Und du hast sie[1]) gemacht [für unseren Gott[2]] zum Königthum[3]) und zu Priestern, und sie herrschen auf Erden.

11 Und ich schaute und hörte eine Stimme vieler Engel ringsumher um den Thron und die Lebenswesen und die Aeltesten, und die Zahl derselben war: Zehntausende [Myriaden] mal Zehntausende und Tausende mal Tausende.

12 Die sprachen mit lauter Stimme: Würdig ist das Lamm, das geschlachtet ward, anzunehmen die Majestät: Reichthum und Weisheit und Stärke — und Ehre und Ruhm und Lobpreisung.

* *
*

13 Und jedes Geschöpf, das im Himmel ist[4]) und auf Erden und unter der Erde, und was auf dem Meere ist und was in ihnen ist, alle hörte ich sagen:

Dem, der auf dem Throne sitzt und dem Lamme: der Preis und die Ehre und der Ruhm und die Macht in die Aeonen der Aeonen.

14 Und die vier Lebensgestalten sagten: Amen! [vergl. V. 8.] Und die vierundzwanzig Aeltesten fielen nieder und beteten an [den, der da lebet in die Aeonen der Aeonen[5]].

### Exegetische Erläuterungen.

Kap. 4—5. Uebersicht. Die sieben Siegel. Das Gesicht der sieben Siegel umfaßt die auf der Grundlage des göttliches Rathschlusses und Waltens beruhende Weltgeschichte, wie sie durchweg zur Endgeschichte hin gravitirt, und zwar wie sie einerseits in ihrer furchtbaren Gestalt das Räthsel aller Räthsel ist, ein siebenfach versiegeltes Buch, andrerseits aber durch das Lamm Gottes, durch Christum und den Geist seines Kreuzesleidens entsiegelt als Grundlage der Kirchengeschichte, als Geschichte des Reiches Gottes erscheint, durchaus beherrscht von dem Reiter auf dem weißen Roß, als dessen Knappen die anderen furchtbaren Reiter hinter ihm hereiten müssen, von der christlichen Idee oder vielmehr von dem persönlichen Christus dynamisch beherrscht, und wie sie angelegt ist auf die Erneuerung der Menschheit durch den Zusammenhang alles Menschenleidens mit dem erlösenden Kreuzesleid des Lammes. Das Lamm, wie geschlachtet, ist die centrale Persönlichkeit in der unendlichen Lebenswirkung ihres centralen Leids. Wie sich der Logos zur Welt verhält, Christus zur Menschenwelt und Geisterwelt, so verhält sich das Leiden Christi zu allen Leiden der Menschheit bis in die Tiefen des Scheol hinab. Demgemäß ist nun das Gesicht nach seiner himmlischen Grundlage das Urbild der Weltgeschichte — nicht das vorläufige Gegenbild nach jüdischen Vorstellungen. S. Düsterdieck, S. 211. Das Bild der Weltgeschichte aber, namentlich der Weltgeschichte in der neutestamentlichen Zeit, Kap. 6 ist die Grundlage der äußeren Kirchengeschichte nach ihrer eschatologischen Beziehung, während die Kirche nach ihren inneren Verhältnissen in den 7 Gemeinden das ideale Prius der Weltgeschichte ist. Auf den sieben Siegeln beruhen die sieben Posaunen, auf diesen die sieben Donner, und gegen diese bäumt sich der Widerstand des siebenköpfigen Drachen empor, wie denn dieser wieder mit seinen zwiefachen siebenköpfigen antichristlichen Organen die sieben Zornesschalen des Gerichtes hervorruft, welche als das Ende der alten Welt die Vorbedingung sind für die neue Welt.

Es ist wohl die Folge einer ziemlich buchstäblichen Auffassung, wenn man ausmachen will, ob Johannes die sämmtlichen aufeinander folgenden Gesichte in einer ununterbrochnen Reihenfolge gesehen, oder ob er zwischen den einzelnen Gesichten abgesetzt, und das partiell Angeschaute parzellenweise niedergeschrieben (Bengel u. a.). Die letztere Auffassung verkennt die großartige Einheit der Gesammtvision,

[1]) Gegen die Einschaltung ἡμᾶς sind Cod. B. u. a. Noch mehr der Zusammenhang, denn ἡμᾶς würde auch auf die Lebensgestalten gehen. Daher ist auch V. 10 zu lesen αὐτούς nach Cod. A. B. u. a.

[2]) Τῷ θεῷ ἡμῶν hängt wahrscheinlich mit den vorigen Varianten zusammen gegen A.

[3]) Βασιλείαν. Weiterhin βασιλεύουσιν.

[4]) Ohne ἐστιν.

[5]) Dieser Zusatz beruht nicht einmal auf Minuskeln.

welche auch Kap. 1 bestimmt ausgesprochen ist, und ohne welche ja auch der lebendige Zusammenhang nur durch die Annahme einer unvermittelten Inspiration verständlich wäre. Aber auch die entgegengesetzte Ansicht verkennt die Freiheit des symbolischen Ausdrucks, nach welchem sich die an einem Sonntage in ihren Grundrissen gegebene Konzeption weiterhin in, mit und unter der schriftstellerischen Darstellung mit prophet. Evidenz entfalten konnte.

Die erhabene Himmelsscene, welche Kap. 4 u. 5 eröffnet wird mit den Worten: μετὰ ταῦτα εἶδον, ist der Typus aller folgenden. Und sie ist ebenso wie diese als Himmelsbild die Vorbedingung des Erdenbildes, aber im Sinne einer absoluten Vorsehung des persönlichen Gottes, welche den Entwicklungsgang der Freiheit in der Welt nach seiner menschlichen und nach seiner dämonischen Seite überwaltet in der Macht von Licht und Recht (Urim und Thummim), um das Gericht zum Siege der Rettung hinauszuführen.

Die einzelnen Züge des Himmelsbildes. Die geöffnete Thür im Himmel ist die volle Entfaltung der apokalyptischen Offenbarung bis auf ihre tiefste himmlische Grundlage. Im ersten Stadium des Schauens kam Christus zu dem Seher auf die Erde und verklärte ihm den Zustand der 7 Gemeinden, den er bereits historisch kannte, zu einem Typus aller kommenden Grundformen der Kirche. In diesem neuen Stadium des Schauens aber versetzt er ihn in den Himmel selbst, und diese höhere Potenz bezeichnet jetzt das Wort: alsbald war ich im Geist. — Der Thron Gottes bedarf keiner weiteren Erklärung: er bezeichnet die absolute Festigkeit seines Regiments. Er sitzt auf dem Throne, ein Ausdruck seiner herrlichen Siegesgewißheit. Er sitzt auf dem Throne als der einzig Eine, das Mysterium aller Mysterien, und doch als die erhabene Persönlichkeit erkennbar, dann aber näher bezeichnet durch seine symbolische Erscheinung. Die Edelsteine bezeichnen als solche das edelste Leben, Licht und unvergängliches Wesen in Einem. Spricht nun der Sardius als Carniol, als der fleischfarbene Stein nicht die mit Feuerfarbe angedeutete göttliche Strafgerechtigkeit aus, sondern seine ewige Beziehung zur Menschheit durch Christum, so erwarten wir, daß der Jaspis das göttliche Wesen an sich ausdrücken wird, wie es in seiner symbolischen Erscheinung überall als das wesentliche Licht offenbar wird, und diesem nach kann allerdings nicht von dem gewöhnlichen Jaspis die Rede sein, sondern nur vom Diamant. Der Regenbogen, welcher sich um den Stuhl wölbt, bezeichnet den Grundton seines Waltens: durchs Gericht die Rettung, also die Bundestreue, wie dies schon mit dem Regenbogen des Noah ausgesprochen ist, und unter seinen Farben ist der Smaragd die Hauptfarbe, nach der er benannt ist; die göttliche Verheißung heißt menschliche Hoffnung. Die nächste Umgebung des Thronenden aber sind die vierundzwanzig Aeltesten, die idealen Repräsentanten der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Theokratie, die menschlichen Geisterfürsten nach ihrer symbolischen Zahl, die verzweigten Grundlagen des Alten Bundes und des Neuen Bundes darstellend im Schmuck ihrer himmlischen Vollendung, in weißen Kleidern, und mit den goldenen Kronen, dem Zeichen ihrer aus der Hingebung an Gott gewonnenen königlichen Freiheit von unvergänglicher Währung, in Gott als Gotteshelden (Israel = Gotteskämpfer) bewährt. Vor dem Throne aber wird das ganze Walten Gottes offenbar; seine abwechselnden Wirkungen sind Blitze und Stimmen und Donner; Blitze der himmlischen Wunder, welche auf Erden Epochen bilden, Stimmen, in denen ihr Grundgedanke offenbar wird, und weithinaus nachhallende Donner, als Perioden der Verjüngung und Weiterbildung des Reiches Gottes. Diese Wirkungen sind jedoch bedingt durch die sieben lodernden und leuchtenden Fackeln vor dem Thron, die sieben Geister Gottes, als Grundformen der persönlichen und permanenten Lebensoffenbarung Gottes in seinem Logos oder in dem ewigen Christus, oder auch als die sieben Grundformen der Offenbarung des Heiligen Geistes (siehe Jes. 11). Infolge dieser Manifestation Gottes breitet sich nun vor seinem Throne die ideale Welt aus, ein Meer, hell gleich dem Kristall, unendlich wogendes und bewegtes Leben, in seiner Bestimmtheit aber dem göttlichen Willen gemäß, wie im Kristall das Leben fixirt ist und durchsichtig, gleich dem Licht: endlose Freiheit in unendlicher Bestimmtheit. Die Grundlage aber der Wirkungen Gottes in dem sittlichen Reich vor dem Thron sind die vier Lebensgestalten (Thiere) um den Thron her, die vier Grundformen des göttlichen Waltens in der universellen Welt überhaupt, auch in der kreatürlichen. Denn die Zahl der Welt ist Vier. Diese Lebensgestalten sind voller Augen nach vorne und hinten (weiterhin auch nach innen und außen, s. V. 8).

Das göttliche Walten nämlich ist ein durchaus bewußtes; absoluter Rückblick auf die Grundlagen und Vorgänge des Lebens, absoluter Vorausblick auf die Endziele des Lebens und ihre Vorbedingungen, und ebenso vollkommener Einblick in die tiefsten Lebensgründe, wie vollkommener Ausblick auf die äußerlichsten Lebenserscheinungen. Ein Bild der Allwissenheit nach ihrer unvergänglichen Bewegung in dem Bewußtsein des göttlichen Waltens über der Welt. Der Löwe erscheint in diesem Bilde als das alles überwindende Machtwalten, das dynamische Prinzip in seinen unwiderstehlichen Durchbrüchen, der Farre oder das Rind als das Prinzip alles Opfers in der Welt, das Leidensprincip im kreatürlichen Leben (monströs umgedeutet in den Kampf ums Dasein), das Menschenantlitz als das Prinzip der Humanität, welches beziehungsweise durch die ganze Welt geht, ein Ausdruck der Konzentration des Unendlichen im Abbilde des bedingtesten endlichen Lebens, der fliegende Adler als der ideale Zug zur Ursonne, welcher nicht nur durch Planeten und Kometen geht, sondern auch in der Bewegung der Sonne selber sich ausspricht, das Mysterium aller Bewegung, wie es jedoch in seinem eigensten

Wesen in dem höheren Zuge der Geisterwelt zur Sonne alles Lebens sich kundgibt (Ich gehe zum Vater). Im allgemeineren Sinne jedoch ist die Bewegung allen vier Lebensgestalten eigen. Jede hat sechs Flügel; denn sechs ist die Zahl der rastlosen Wirksamkeit im Himmel, der rastlosen Arbeit auf Erden, der rastlosen Selbstvereitelung im Abgrund. Daher heißt es auch: die Thiere haben keine Ruhe Tag und Nacht. Ihre Nichtruhe aber besteht in dem festlichen Werk der Verherrlichung Gottes. Sie verherrlichen ihn aber als den dreimal Heiligen, der seine Persönlichkeit rein hält, und reinigend wirkt in all seinem Walten und Wirken durch die kreatürliche und geistige Welt. Als der Heilige ist er der Allherrscher, der jede Versuchung, sich unpersönlich zu verhalten, abstößt, aber zugleich Jehova (der da war u. s. w.), dessen Bundestreue in allen Zeiten darauf gerichtet ist, ein reines Lebensreich persönlicher Wesen in der Liebe zu gründen.

Nun folgt die Darstellung einer Antiphonie zwischen den Thieren und den Aeltesten. Die Thiere haben die Initiative; denn auf den Grundformen des göttlichen Waltens in der Welt, welches dem Thronenden, der da lebet in Ewigkeit, faktisch zur Lobpreisung, Verherrlichung und Danksagung gereicht, darauf beruht die Anbetung der menschlichen Geisterfürsten, der Aeltesten. Sie fallen nieder vor dem Thron in Demuth und Ehrfurcht und beten an; sie werfen nieder ihre Kronen zum Zeichen, daß Gott allein die Ehre gebührt und sprechen ihre Doxologie. Sie ist gleichlautend mit der Doxologie der Thiere; nur steht hier statt *εὐχαριστία* die *δύναμις*, indem sich auch die Danksagung auflöst in die Verherrlichung des göttlichen Allvermögens. Mit ihrer Lobpreisung geben sie aber auch den Grund an, und merkwürdig ist, daß sie reden von einem idealen Sein der Dinge, welches ihrem Geschaffenwerden voranging.

Dieses Gesicht der Herrlichkeit Gottes in seiner Weltregierung bildet nun die allgemeine Grundlage für das spezielle Gesicht der Weltgeschichte. Sie ist zusammengefaßt in eine Buchrolle in der Hand Gottes, deren Blätter mit sieben Siegeln versiegelt sind. Von sieben Blättern muß wohl die Rede sein, sonst müßten mit einemmale alle Siegel gelöst werden. Bei jedem neuen Blatt der Rolle stößt man auf ein neues Siegel, ist aber das Blatt aufgerollt, so ist es auf beiden Seiten beschrieben. Also vor Gott ist die Weltgeschichte fertig wie ein Buch. Sie ist ein Verlauf in der Siebenzahl, denn ihr Zweck ist heilig. Allein sie ist ein versiegeltes Buch; ihr ganzer Inhalt besteht aus unheimlich verschloßnen Räthseln, und kein Wesen kann diese furchtbare Geschichte enträthseln, das finster erscheinende Schicksal der Welt aufhellen. Keiner in der Engelwelt, keiner in der Menschenwelt, keiner in der Welt der abgeschiedenen Seelen. Keiner kann es nur versuchen, das Buch darauf anzusehen, daß er es aufthun möchte. Der Ausruf des starken Engels ist nicht blos dramatisch; es muß sich herausstellen, daß keine Geistermacht das Räthsel der Weltgeschichte gelöst hätte, wenn es nicht Christus gelöst hätte mit seinem Kreuzesleiden.

Und ich weinte sehr, spricht der Seher; ein einfach erhabener Ausdruck des Gefühls und Gedankens, was die Weltgeschichte sein würde, wenn Christi Kreuz und Sieg sie nicht enthüllt hätte. Den weinenden Seher tröstet einer der Aeltesten (denn der Menschheit gehört die Erlösung an) mit der herrlichen Hinweisung auf den Sieg Christi (Kap. 5, 5). Allerdings mußte das Kreuzesleiden in der Auferstehung sich vollenden; das scheinbar unterliegende Lamm mußte als überwindender Löwe offenbar werden, so nur konnte es die Siegel der Weltgeschichte lösen. Als der Löwe aus Juda hatte er die Löwennatur im höchsten Sinne, als Meister der Selbstverleugnung und der Selbstüberwindung (1 Mos. 44, 33. 34), und die Tiefen seines königlichen Wesens sind damit ausgesprochen, daß er die Wurzel, der eigentlich reale Grundgedanke und Grundtrieb davidischer Herrlichkeit ist im Centrum der Menschheit. Diese Wurzel bedeutet den tiefsten menschheitlichen Lebensgrund, dieser Löwe die geistgewaltigste menschheitliche Erscheinung. So ist das neue wunderbare Gesicht innerhalb des Gesichts vorbereitet mit den Worten: ich schaute und siehe! — In der Mitte des Stuhls, d. h. gerade vor dem Angesichte Gottes, rechts und links von dem Kreise der Thiere und dem Kreise der Aeltesten umgeben, erscheint ein Lamm wie geschlachtet, der Mensch mit den Zügen der absoluten Geduld und mit den Zügen des überstandnen, aber ewig fortwirkenden Todesleids. Seine Attribute, symbolisch bestimmt, sind sieben Hörner, der Inbegriff der heiligen Mächte (Matth. 28, 18), und sieben Augen, die sieben Geister oder Geistesoffenbarungen des einen Geistes Gottes, welche von ihm fort und fort ausgehen in die Welt. Diese Erscheinung kommt und nimmt das Buch in Empfang aus der rechten Hand Gottes. Zweierlei ist damit ausgemacht: erstlich daß es sich auf die Aufforderung des Engels einstellen will, und zweitens, daß es die Siegel wirklich lösen wird. Daher wird auch seine Handlung nicht erst abgewartet. Und in Bezug auf sein Werk brauchen die Aeltesten nicht erst den Lobgesang der göttlichen Weltmächte abzuwarten; sofort erschallt in einem großen Unisono der Thiere und der Aeltesten ein neues Lied. Das neue Lied bezieht sich auf die neue Schöpfung, die Erlösung. Die Erlösung ist die Lösung aller Siegel, und der Erlöser ist allein würdig, dieses Werk zu vollbringen. Sie gründen ihre Lobpreisung auf seinen Kreuzestod (geschlachtet) und die Wirkung desselben. Er hat damit erkauft ein Volk für Gott aus allen Völkern, das neutestamentliche Völkervolk, und hat aus ihnen ein Königreich von Priestern gemacht, welche in dynamischer Wirkung auch jetzt schon in allem Unterliegen, ja auch durch dasselbe herrschen auf Erden. Dieser Lobgesang im Centrum der himmlischen Gemeinde findet nun seinen Wiederhall in einer großen Antiphonie zwischen der Engelwelt einerseits und der ganzen Kreaturenwelt andrerseits. Die Doxo-

logie zahlloser Engelschaaren, welche aber erst den weiteren Umkreis bilden um die Thiere und um die Aeltesten her, geht voran. Ihre Huldigung ist eine siebenfache, der heiligen Engelschaar gemäß. Die Huldigung der Kreatur ist eine vierfache, der Zahl der Welt gemäß. Es ist ein antiphonischer Lobgesang aller Wesen, welcher an die große Antiphonie Ps. 145 erinnert. In didaktischer Beziehung aber sagt er aus, daß die Wirkung des Sieges Christi einerseits als Ausbreitung seiner Herrlichkeit durch die ganze Geisterwelt geht (Epheſ. 1; Phil. 2), und daß sie andrerseits die ganze Kreaturenwelt in den Prozeß der Verklärung hineinzieht bis zur Palingeneſie (Röm. 8). Darauf können die vier Lebensgestalten oder Thiere nur Amen sprechen, denn darin ist das Streben ihres Waltens erfüllt. Für die Aeltesten aber ist diese selige Anschauung ein Antrieb zu unaussprechlicher Beugung und unaussprechlicher Anbetung.

### Erläuterungen im Einzelnen.

Kap. 4. 1. Vergl. das Vorwort von Düsterdieck, S. 211. Insbesondere ist auch die Unterscheidung zwischen der jüdischen Ansicht von den himmlischen Vorspielen (ein göttliches Rathhalten mit den Engeln) und der christlichen Darstellung zu beachten. Ebenso der Unterschied der Formeln *μετὰ ταῦτα εἶδον* und *καὶ εἶδον*. — Ueber die Streitfrage, ob Johannes immer parzellenweis die Gesichte geschaut und niedergeschrieben, s. oben. Von beiden Seiten wird die buchstäbliche Auffassung gepreßt. — **Eine Thüre im Himmel geöffnet.** Erklärungen: Der Himmel als ein Gewölbe gedacht; als ein Tempel; als der Palast Gottes (Düsterdieck). Die Thür bezeichnet doch nach dem Zusammenhang hier den Aufschluß der höchsten Offenbarung, also den Einblick des Johannes (de Wette). Die Stimme bezeichnet die himmlische Inspiration und Legitimation der Wahrheit dieses Schauens. Sie unterscheidet die reale Ekstase des Sehers von einer schwärmerischen Exaltation.

2. Das *εὐθέως* ohne Konjunktion, starker Ausdruck der augenblicklichen Entrückung, welche also eine hohe Steigerung des ersten Schauens bedeutet. Also eine neue Stufe im Verhältniß zu der ersten: ich war im Geist, Kap. 1, 10. — Die Vorbilder dieses visionären himmlischen Thronbildes, 1 Kön. 22, 19; Jes. 6; Ezech. 1; Daniel 7, 9 sind von den Juden zu monströsen Allegorien umgebildet worden. S. den Auszug aus den Pirke R. Elieser nach Schöttgen, bei Düsterd., S. 214. „A dextris ipsius est vita, a sinistris mors“. Dies erinnert an eine verwandte Vorstellung bei Milton. — Das *θρόνος ἕκειτο* mehrfach gedeutet (Breite des Thrones, Bengel; Ruhen auf den Cherubim (!), Hengstenberg). Das Festgestelltsein im höchsten Sinne liegt doch wohl in dem *κεῖσθαι*. — **Auf dem Throne saß Einer.** Nicht unbestimmte Bezeichnung, sondern Ausdruck des höchsten Mysteriums. Fernliegend ist die jüdische Scheu, den Namen Jehova's auszusprechen (Ewald u. a.), nachdem der Seher den Namen Jehova mehrfach in entwickelter Form ausgesprochen. Fremdartig Herder: „ihn zu nennen hat die Seele kein Bild, kein Wort die Sprache“. Nach Düsterdieck und Aelteren soll der Thronende nicht als der Dreieinige gedacht sein, sondern als Gott der Vater. Verkennung der symbolischen Natur der Unterscheidungen.

3. **Gleich dem Steine Jaspis.** S. S. XVI. Der wirkliche Jaspis ist bald grünlich, bald röthlich, nicht aber *τιμιώτατος* und *κρυσταλλίζων*, wie dieser Jaspis Kap. 21, 11 bezeichnet wird. Daher stellen sich den Auslegern, welche das Wort entweder von dem bekannten Jaspis verstehen, oder einen eigenen unbekannten Jaspis annehmen, mit Gewicht diejenigen gegenüber, welche der Ansicht sind, der Diamant sei gemeint. S. Düsterdieck, S. 216. 217. Eben daselbst die verschiedene Deutung der Steine. — **Und ein Regenbogen.** Verhandlungen darüber, ob die Iris als Regenbogen oder blos als Bogen zu verstehen sei, ob sie vertikal oder horizontal den Thron umkreise. Wie das Licht der Sonne sich erdwärts bricht, so kann auch die Brechung des absoluten Lichts nur in der Richtung zur Welt hin, d. h. zuvörderst zum Seher hin gedacht werden. Gleichwohl kann der Bogen als Bogen nur in vertikaler Form erscheinen. Die grüne Farbe ist aber auch eine dominirende Farbe in dem wirklichen Regenbogen, die Farbe der Verheißung, und nicht ohne Grund hat Ebrard mit andern sie im Gegensatz zu den Edelsteinfarben, welche Attribute des göttlichen Wesens selber bedeuten, aufgefaßt (S. 222). Doch ist es nicht indizirt, daß dieser kreisförmige Schimmer von dem Lichtglanz der Edelsteine ausgehen soll. Er hat eine symbolische Bedeutung für sich; die Offenbarung Gottes in der Welt ist zugleich in bedingter Weise immer Verhüllung; eine Milderung des göttlichen Glanzes (Züllig) liegt in ihrer farbigen Erscheinung, wie sie als Feuersäule, als Wolkensäule oder auch als Wolke die höchste Herrlichkeit mit dem Anschauen unvollendeter Menschen vermittelt. Der Bogen kann allerdings auch noch kein eigentlicher Regenbogen sein, da es sich hier um die allerſublimste Lichtfraktion handelt; obschon man nicht wird folgern dürfen, Johannes habe eine bestimmte Vorstellung vom Weltäther gehabt.

4. **Vierundzwanzig Throne.** Nach de Wette wären die 24 Throne „etwa um einige Stufen tiefer“ zu denken als der Thron Gottes. Wenn es sich um die Hineintragung irdischer Vorstellungen handelte, so würden wohl „einige Stufen“ nicht ausreichen. In der Bestimmung der 24 Aeltesten haben sich die kirchlichen und theologischen Standpunkte gezeichnet: Kardinäle (Lyra); Priester (Alc.); Pastoren (Calov); wahre Kirchenvorsteher und Pastoren (Vitringa); die Krone des Menschengeschlechts (Herder, der Humanist); Engel (Hofmann) — nach einer überschwänglichen Angelologie Rink ähnlich; alttestamentliche Würden (Bengel); neu-

testamentliche Martyrer (Eichhorn); die Hälfte Vertreter der Lehrer, die Hälfte Vertreter der Hörer (Volkmar; immer noch nicht demokratisch genug, da doch die Hörer dem Klerus gegenüber das Uebergewicht haben müßten). Da die Zahl der Aeltesten aus zweimal zwölf zu fassen ist, so haben Bleek u. a. ohne Grund an eine zwiefache Vertretung, einmal der Judenchristen, dann der Heidenchristen gedacht; wogegen Ebrard mit Grund erinnert, eine solche Theilung sei nicht biblisch begründet; und wofür Düsterdieck irrthümlich Kap. 7, 4 u. V. 9 citirt, da der eigentliche Gegensatz daselbst nicht heißt: Judenchristen und Heidenchristen, sondern: streitende und triumphirende Gemeinde. Doch gibt auch Düsterdieck der überwiegenden Erklärung vieler den Vorzug, nach welcher die 24 Aeltesten die alttestamentliche und die neutestamentliche Gemeinde, oder die 12 Stammväter Israels und die Apostel repräsentiren. Es ist wieder eine völlige Verkennung der Symbolik, wenn de Wette die Unwürdigkeit einzelner israelitischer Stammväter geltend macht. In gleicher Weise hat man von den Namen der 12 Apostel her, Kap. 21, 14 argumentirt. Ganz analog dieser Symbolik ist die Thatsache, daß die Ueberwinder am gläsernen Meer singen „das Lied Mosis und das Lied des Lammes". Damit ist wie mit den 24 Aeltesten die volle Harmonie des Alten und des Neuen Bundes ausgedrückt. Daß aber die Umgebung Jehova's aus Aeltesten besteht, entspricht durchaus der symbolischen Bedeutung des theokratischen Presbyteriums. Die Aeltesten repräsentiren die reinsten, reichsten und reifsten Geister in ihrer göttlichen Abbildlichkeit und Vertrautheit mit dem Rathe Gottes. Daher schreiben sich denn auch die talmudistisch-judaistischen Erzählungen von dem Seniorat vor dem Throne Gottes (s. Hengstenberg, S. 270; Düsterd., S. 219). Die weißen Gewänder und goldnen Kronen sind nicht blos Symbole der Martyrer oder Bekenner im engeren Sinne; sie sprechen die vollendete Lebensgerechtigkeit aus nach ihrer negativen und positiven Seite.

5. **Und aus dem Throne gehen hervor Blitze.** Nach Düsterdieck wären die Blitze, Stimmen und Donner Bilder der Allmacht Gottes, insbesondere der zum Gerichte dienenden Allgewalt des Thronenden (ähnlich Hengstenberg). Diese Deutung hängt mit der einseitigen Fassung der Edelsteine, welche das Wesen Gottes symbolisiren, zusammen. Dieser allzu speziellen Deutung steht die zu sehr allgemeine von de Wette gegenüber. „Hier nun V. 5 wird der Kraft- und Lebenseinfluß Gottes auf die Natur, und V. 6—8 die Natur selbst oder das Reich der Lebendigen, in den vier Cherubim, endlich V. 9. bis 11 der Einklang der Schöpfung mit der erlösten Menschheit und so Gott in seiner lebendigen Wirksamkeit und Wirklichkeit zur Anschauung gebracht" (de Wette). Aehnlich Ebrard, welcher den Thron Gottes als einen „arbeitenden, gährenden Vulkan" schildert. Die Blitze sind wohl auf theokratischem Grunde und Boden noch weniger eine schlechthin schreckhafte Vorstellung wie in der skandinavisch-germanischen Mythologie (der Hammer des Thor). In Beziehung auf die Blitze Sinais vgl. man 5 Mos. 33, 2. 3. Auch die Zukunft des Menschensohnes wird sein wie ein großer Blitz. So sind auch die Blitze der ganzen neutestamentl. Offenbarung der Gläubigen Schutz und Trutz, nur den Feinden schrecklich, Sach. 9, 14. Also Offenbarungswunder. Daß die Stimmen eine Folge von Gottesoffenbarungen in bestimmten Gedanken und Wahrheiten sind und zwar von Heilsoffenbarungen, erhellt aus der Geschichte der Taufe und der Verklärung Christi; überhaupt sind sie ja die erste Form unter den Offenbarungsformen Gottes. Freilich auch die Stimmen Gottes, seine Offenbarungswahrheiten, haben eine richterliche wie eine evangelische Seite, 1 Mos. 3, 8. 10. Gleiches gilt denn auch vom Donner. Er bezeichnet die große Wirkung der Offenbarung in Gericht und Rettung. So wurde die typische Erlösung Israels bewirkt durch einen großen Donner, welcher allerdings zugleich ein Gericht über seine Feinde brachte, Ps. 77, 18. 19. Hiob findet sein beugendes Gericht, aber auch seine Versöhnung in einem großartigen Donner Gottes, Kap. 38—40. Gleichwie der Donner die Gesetzgebung begleitete, so ist auch die Stimme, welche im Tempelraume das Gebet Jesu, womit er sich dem Erlösungstode weiht, beantwortet, von einem Donnerton begleitet. Und je großartiger das Zornesgericht in dem Donner hervortritt nach Jerem. 25, 30, desto entschiedner kündigen die Donner eine neue Erlösung für das Volk Gottes an; vergl. Joel 2, 11. Gleichwie Elias ebenso wie Moses ein alttestamentlicher Donnerssohn war, und im feurigen Wetter gen Himmel fuhr, so waren auch zwei der größten Apostel des Neuen Testaments Donnerssöhne. Und wie wird der siebenfache Donner Gottes verherrlicht in Ps. 29, dem festlichen Donnerpsalm. In diesem Sinne fassen wir denn auch die Donner Gottes; sie sind himmlische, unaufhaltsame, von Gerichten begleitete Erlösungsoffenbarungen, Reformationen. — **Und sieben Feuerfackeln** (sind). Wir können das Partizip καιόμεναι nicht auf das vorhergehende ἐκπορεύονται zurückbeziehn; denn die Fackeln als solche fahren nicht aus wie Blitze, und die Geister Gottes gehen nicht aus von seinem Thron, sondern von ihm selbst. Wir verstehen unter den 7 Geistern, die nach Kap. 1 zwischen Jehova und Christo stehen, nach Kap. 5, 6 ausgehen in alle Lande, die sieben Grundformen der Offenbarung des Heiligen Geistes durch Christum nach Jes. 11, 1, oder auch die sieben Erzengelgestalten Christi. Nach de Wette bezeichnen die sieben Geister den Geist Gottes als Prinzip des physischen und geistigen Lebens, durch welchen der innere Einfluß Gottes auf Natur und Menschenwelt geschieht; auch nach Ebrard ist es der Geist Gottes nach allen seinen Bestimmtheiten, sofern er über der Schöpfung waltet. Nach Hengstenberg dagegen soll das πυρὸς — da das Feuer in der Apok. stehend sei zur Bezeichnung des göttlichen Zorns (? vgl. Kap. 15, 2) — hier den Geist Gottes oder Christi bezeichnen, speziell, „sofern seine Wir-

kungen Verderben bringend, strafend, vernichtend sind". Düsterdieck hebt dagegen mit Recht hervor, daß von Fackeln, λαμπάδες die Rede sei. Allerdings ist damit die erleuchtende Wirkung des Geistes Gottes ausgesprochen. Der Gegensatz zwischen den hinausfahrenden Blitzen, Stimmen, Donnern einerseits und den ständigen Fackeln andrerseits ist nach de Wette in mehrfacher Weise erklärt worden. Er erinnert an den dogmatischen Unterschied von Manifestationen und Inspirationen, an den Unterschied zwischen der evangelischen Geschichte und der Ausgießung des Heiligen Geistes. Der Donner verhallt langsam in den großen Echos der Weltgeschichte, die Fackel aber wird zum Morgenstern im Herzen, also im Gebiete der inneren Reichsgeschichte, und wenn der Geist sein Gericht vollziehn kann als Geist, so wird es Rettungsgericht.

6—8. **Vor dem Throne wie ein gläsernes Meer.** Die Erklärung bildet sich leicht aus den beiden Momenten: Meer und Kristall, Völkerleben und durchsichtige, vergeistigte Kreatürlichkeit, daher Aretius wohlgezielt hat mit der Erklärung: coetus ecclesiae triumphantis. Aehnlich Ebrard, S. 225. Auch hier sind die vielfach wunderlichen Deutungen mehrfach charakteristisch: die Taufe (das Taufbecken); die Heilige Schrift; die vergängliche Welt; der blankgetäfelte himmlische Fußboden; der Luftkreis; oder abstraktere Begriffe (certa dei voluntas etc.). S. Düsterdieck, S. 223. Kap. 15, 2 ist der Kristallglanz dieses Meeres mit Feuer oder Feuerschein gemengt, entweder weil die Ueberwinder vielfach durchs Feuer gegangen sind, oder weil in der Siegesgemeinde das Prinzip liegt für das Feuer des Weltgerichts. Es ist aber nicht aufrecht zu halten, daß das kristallgleiche Meer gleich sei dem kristallgleichen Strom Kap. 22, wie Düsterdieck will, mit Beziehung auf Rink. Uebrigens wird die Reinheit, Durchsichtigkeit, Geistigkeit dieses Meeres zwiefach hervorgehoben: gläsern oder glashell wie kristallhell. Nach Hengstenberg soll auch das Kristallmeer wieder ein Bild der Gerichte Gottes sein. „Der Flut der menschlichen Bosheit steht die große Flut, der weite Ozean der göttlichen Gerichte entgegen." — **Im Mittel- und im Umkreis des Thrones vier Lebensgestalten.** Nach Eichhorn, Ewald I. und Hengstenberg sollen „die vier ζῶα mit dem Hintertheil (auch der Adler? Und das Menschenbild?) unter dem Throne gelegen, mit dem Obertheil aber unter demselben hervorragend über denselben sich erhoben haben." Eine Vorstellung, welche man schon um ihrer reinen Häßlichkeit willen dem Joh. nicht hätte aufdringen sollen. Nach Ebrard ist der Thron durchsichtig und die ζῶα weben in seinem Innern und fahren aus seinem Innern hervor. Düsterdieck: „Eins auf jeder Seite des Throns, und zwar jedes in der Mitte der betreffenden Seite." Bezeichnet der Thron das göttliche Herrscherwalten, so müssen die Thiere als die einzelnen Grundformen dieses Waltens weder vom Fuße noch von dem Scheitelpunkt desselben herkommen, sondern von seiner Mittelhöhe her, wie aus dem Centrum des göttlichen Waltens, s. oben. Nach Bengel und Hengstenberg sind die vier Thiere Sinnbilder der Natur oder der Erde, oder der Schöpfung nach Düsterdieck[1]); nach Ebrard die Schöpferkräfte Gottes selbst, mittelst deren er die Kreatur durchwaltet (also wieder gleich den Blitzen u. s. w.). — Der Keim für die Darstellung der vier Grundformen des göttlichen Waltens liegt in der Stelle 1 Mos. 3, 24. Es ist also eine Anschauung, welche in steter Entwicklung durch die ganze Heilige Schrift hindurchgeht, s. 2 Mos. 25, 18; Ps. 18, 11 (vergl. Ps. 104, 4; Jes. 6, 2); Ps. 99, 1; Hesek. 1 und 10 u. s. w. Riehm, De natura et notione Cheruborum 1864. Lämmert, Die Cherubim der Heiligen Schrift, Jahrbb. für deutsche Theol., 12, 4, S. 587. Der letztere geht aus von der Stelle Hebr. 9, 5, von dem Ausdruck Cherubim der Herrlichkeit. Er sieht in den Cherubimbildern „symbolische Darstellungen der sein heiliges Gesetz bewahrenden Machtherrlichkeit Gottes, welche alle Feindseligen niederwirft, alle aber errettet, die seine Rechte vor Augen haben." Die Ausdeutung der Thiere, S. 615 erinnert an Ebrards Deutung; wir sehen uns nicht dadurch veranlaßt, von der unsrigen, welche oben angegeben wurde, abzugehen, nach welcher das Stierbild den Geist des Opfermuths, das Löwenbild den Geist des durchbrechenden Siegesmuths, das Menschenbild den Geist des menschlich humanen Mitgefühls, das Adlerbild den Geist der Idealität, des Strebens nach der Verwirklichung der Idee ausdrückt (s. Leben Jesu, I, 234; Dogmatik, 603).

Verschiedene Deutungen: Die vier Evangelisten (deren Attribute sie allerdings sind, nur nicht ihre ursprünglichen Symbole); die vier Kardinaltugenden; die vier Patriarchal-Kirchen; die vier größten Kirchenväter; die vier Glaubensgeheimnisse u. s. w. Die Vierzahl ist offenbar die Zahl der Welt; außerdem kommen in Betracht die sechs Flügel; die Augen um und um, sowie nach innen (einwärts gerichtet); die rastlose Bewegung Tag und Nacht, und zwar in ewiger Lobpreisung des dreimal Heiligen. Die Sechszahl der Flügel ist die Sechszahl im guten Sinne, das rastlose Wirken, welches in seiner Einheit die festliche Siebenzahl ausmacht (s. Joh. 5, 17). Die Flügel sind Sinnbilder der absoluten Bewegung des göttlichen Waltens, und zwar zu höheren und höchsten Zielen hin; die Augen das allwissende, dem Leben der Welt immanente, nach allen Seiten bewußte Walten der göttlichen Vorsehung. Mit dem absoluten Umblick korrespondirt der absolute Einblick, Ausdruck der beschaulichen Konzentration und Einheit der göttlichen Allwissenheit. Nach Hengstenberg sollen die Augen ausdrücken, daß die ganze Welt durchgeistet ist; nach Düsterdieck die Tag und Nacht be-

[1]) De Wette: Diese vier Geschöpfe sind als die vorzüglichsten, die beiden ersten an Stärke, die beiden andern an Erkenntniß die Vertreter aller Geschöpfe (Geschöpfe, die nicht ruhen Tag und Nacht?).

ständige Wachsamkeit (des geschöpflichen Wesens?); wogegen die Flügel die Abhängigkeit und Dienstbarkeit der Kreatur bedeuten sollen. Die ewige Lobpreisung der vier Lebensgestalten, das Trishagion erinnert an den Lobgesang der Seraphim, woraus aber nicht folgt, daß man mit Lämmert die Cherubim und Seraphim zu identifiziren hätte. Beide symbolische Engelgruppen gehören allerdings zusammen; sie bilden aber auch einen Gegensatz miteinander (Ps. 104, 4. S. Bibelwerk, Genesis, S. 102). Ihr Hymnus aber ist Ausdruck dafür, daß das Walten Gottes in allen seinen Formen zu seinem Preise gereicht, und zwar zum Preise der Heiligkeit, der herrlichen Persönlichkeit Gottes, welcher Jehova ist in potenzirtem Ausdruck (der da war), und Herr der Heerschaaren (Zebaoth), als Allherrscher in potenzirtem Ausdruck zugleich.

9—11. „Mit den Repräsentanten der Schöpfung, den vier Thieren, stimmen die 24 Aeltesten, die Repräsentanten der erlösten Menschheit, in der Lobpreisung Gottes zusammen" (vgl. de Wette, Hengstenberg, Ebrard). Der vorliegende Gegensatz heißt aber nicht Schöpfung und Erlösung; auch ist nicht von einem Zusammenstimmen die Rede. Vielmehr erweckt das thatsächliche Gotteslob in den Formen seines Waltens die Antiphonie der Lobpreisung auf den Höhen der menschlichen Geisterwelt. Das Futurum ὅταν δώσουσιν wird von einzelnen als reines Futurum erklärt, von andern in frequentativischer Bedeutung gefaßt: wann sie, oder so oft sie. Es liegt aber auch das Verhältniß der Priorität des Lobgesanges der Lebensgestalten in dem Ausdruck. Sie müssen erst intoniren. Außerdem ist wohl angedeutet, daß es besondere Epochen der Lobpreisung gibt. — **Das Geben** ist ein echt theokratischer Ausdruck: das Angeschaute, Erlebte als Geistesopfer dem Urheber zurückbringen. — **Herrlichkeit und Ehre.** Düsterdieck: Anerkennung der dem Herrn eigenen Herrlichkeit und Ehre, „während mit καὶ εὐχαριστίαν unmittelbar, ohne Metonymie, der von der Kreatur dargebrachte Dank (Hengstenb.) bezeichnet ist." Dies nach der Voraussetzung, daß sie Kreaturen sind. Sind sie aber Grundformen der göttlichen Herrlichkeit oder δόξα in ihrem Walten, so dürfte die τιμή die objektive Seite dieses Waltens über den Menschenseelen, die εὐχαριστία die subjektive Seite desselben in den Menschenseelen bezeichnen. Vergl. die Doxologien Kap. 5, 12. 13; 7, 10. 12; 10, 6. — **Dem, der auf dem Throne sitzt.** Dem Geiste dieser Prophetie ist es nicht bange allen Schrecken der letzten Zeiten gegenüber, daß der Thron Gottes jemals wanken sollte. Wie Gott lebt in die Aeonen der Aeonen, d. h. in die großen Aeonen hinein, die wieder aus kleinern Aeonen zusammengesetzt sind (Analogie aller Himmel Himmel), und zwar absolut lebt, so überlebt er alle dem ersten und dem zweiten Tode verfallenden Feinde. — **Niederfallen, Niederwerfen ihre Krone.** Ausdruck begeisterter Ehrfurcht, Beugung, Demüthigung in der Anerkennung, daß ihm allein die Ehre gebührt. — **Die Herrlichkeit.** Τὴν δόξαν κτλ. sagen die Aeltesten, weil sie gewissermaßen respondirend auf V. 8 zurückblicken (Beng., Düsterd.). Sie scheinen antiphonisch die εὐχαριστία in δύναμις zu übersetzen, weshalb? Düsterdieck: Die Repräsentanten der Kreatur müßten mit Recht Dank sagen, die Aeltesten aber sähen mit einer gewissen Objektivität auf das Werk der Schöpfung. S. dagegen Kap. 11, 17. Auch das Danken ist eine von Gott gegebene δύναμις (da quod jubes). — Nicht: **Durch deinen Willen.** Es ist die teleologisch höhere Auffassung, daß alle Dinge geworden sind zur Erfüllung und Verherrlichung des göttlichen Willens (Röm. 11, 36). „Meistens wird ἦσαν als gleichbedeutend mit ἐκτίσθησαν genommen". Düsterdieck unterscheidet: da waren sie, und zwar: da wurden sie geschaffen. Beinahe wieder dasselbe! Nic. v. Lyra unterscheidet sinnvoll den ewigen Rathschluß Gottes und die wirkliche Erschaffung, Grotius unterscheidet ebenso sinnvoll Geburt und Wiedergeburt. Fassen wir Schöpfung und Erlösung zusammen: so sagt die Doxologie: um deinen Willen zu erfüllen, sind sie endlich dagewesen und zum Endzweck hin geschaffen (ausgeprägt) worden (s. Röm. 9. Vergl. übrigens Ebrard, S. 231).

Kap. 5. **1. Auf der Rechten deß.** Verhandlung über das ἐπὶ τὴν ꝛc. gegen Ebrard, s. Düsterdieck, S. 234. — **Das Buch,** βιβλίον nach hebräischer Form eine **Buchrolle** (nicht römische Urkundenform, wie Huschke wollte). — **Nach der Innenseite und Rückseite.** Die Vorstellung einer großen Blattrolle, welche auf beiden Seiten beschrieben ist. Aehnliche Bezeichnungen in der klassischen Literatur s. bei Düsterd. — Das Buch hat keine leeren Stellen mehr, denn die Weltgeschichte ist groß und im Himmel ist alles vorausgesehen bis zum Endziel hin. Die Vollziehung der Anschauung des Apokalyptikers ist übrigens nicht so leicht, wie sich Düsterdieck mit anderen dieselbe zu denken scheint. Es ist nicht leicht vorstellig zu machen, wie ein einzelnes Blatt sollte entsiegelt worden sein, ohne daß alle sieben Siegel zugleich wären abgelöst worden, oder wie ein einzelnes Siegel nur eine einzelne Abtheilung des Blattes sollte frei gemacht haben. Daher nehmen wir ebenfalls mit Vitringa (de Wette?) und anderen die Vorstellung von 7 Membranen oder Blättern an, wovon jedes einzelne Stück besonders versiegelt war. Sodann ist die Meinung zurückzuweisen, als ob das Buch mit 7 Siegeln die ganze Apokalypse schlechthin umfasse. Allerdings umfaßt es dieselbe implicite, aber explicite ist sein Inhalt mit dem 6. Kapitel erschöpft, insofern das siebente Siegel nach seiner Eröffnung einer neuen Vision Platz macht und eine neue Gruppe von Bildern hervortreten läßt. Man kann allerdings sagen: wie die sieben Gemeinden die sieben Siegel dominiren, so diese die sieben Posaunen; gleichwohl handelt es sich hier nicht nur um eine bestimmte Gruppe, sondern die Siegel bilden auch als Geheimnißformen einen vollen Gegensatz zu den Posaunen. Insbesondere kommt hier in Betracht der Begriff des Siegels (Geheimniß und Versicherung zugleich. Jes. 29, 11

u. s. w.); des siebenfachen Siegels (siebenfache und somit heilige Potenzirung beider Momente); der Begriff des Buches (2 Mos. 32, 32; Ps. 139, 16 u. s. w.); endlich der Begriff der Schrift auf beiden Seiten. „Nur auf ungeschicktem Rathen beruht die Meinung, daß das *βιβλίον* das Alte Testament (Victorin.), oder die ganze Heilige Schrift — etwa inwendig das Neue Testament und auswendig das Alte Testament sei (Primas., Beda, Zeger)", Düsterdieck.

2. 3. **Einen mächtigen Engel** (*ἰσχυρόν*). Für die Engelwelt ist die Welt des Gegensatzes von Schuld und Gnade ein geheimnißvolles Gebiet (1 Petr. 1, 12). Auch für die mächtigen Engel. Doch liegt es den himmlischen Regionen an, daß dieses düstre Räthsel der Erdregion gelöst werde. Ein mächtiger Engel könnte auch die Forschung der ganzen, nichtchristlichen Geisterwelt hinsichtlich des großen Räthsels der Weltgeschichte genannt werden. Die Sehnsucht aller Geister und Menschen kann dieses Räthsel nicht lösen, und schreit um Lösung in die Welt hinaus. Hinter dem unverkennbaren Ausruferamt des starken Engels, dessen Stimme die ganze Welt durchdringen muß (Vitringa u. a.), läßt sich also der Schrei der ganzen Geisterwelt vernehmen, daß der Löser der Siegel kommen möge. Ohne diese Lösung keine völlige Erlösung, wie auch umgekehrt die Lösung durch die Erlösung bedingt ist. Nach de Wette und Hofmann soll die Lösung der Siegel die Ausführung des Versiegelten zugleich sein. Allein ein großer Theil des Buches ist auf die Oekonomie des Vaters zurückzuführen, nicht auf die Oekonomie des Sohnes, namentlich das rothe, das schwarze und das fahle Roß. Auch der rabbinische Satz: non facit deus quidquam, donec illud intuitus fuerit in familia superiori führt noch nicht auf die bezeichnete Annahme. — **Wer ist würdig.** Die Weltgeschichte nach ihrer eschatologischen Richtung wird nur entsiegelt durch die in dem Lamme vollendete ethische Potenz. — **Aufzuthun das Buch und zu lösen.** Hysteron-Proteron? (de Wette). Erst kommt doch das Unternehmen im ganzen; dann erst das Unternehmen im einzelnen. Auch soll das Buch wohl eine Gesammtfassung haben. — **Noch unter der Erde.** Ganz den realen Verhältnissen gemäß. Die Engel kennen die Sünde nicht, die Geister im Hades und die Dämonen (unter der Erde) kennen die Gnade nicht, die sündigen Menschen kennen die Tiefe des Gegensatzes nicht. Nach Düsterdieck soll der Ort unter der Erde nicht die Dämonen (Vitr.), sondern nur die abgeschiedenen Seelen bedeuten. Weshalb sollten die Dämonen ausgeschlossen sein, da sie eben am meisten positiv blind sind hinsichtlich des Ausganges der Dinge? — **Und niemand vermochte es.** Dies setzt unzählige Versuche voraus. — **Noch auch, es zu besichtigen.** Düsterdieck: „Das auf die Oeffnung des Buchs folgende Sehen, also das Einsehen." Dies wäre sehr viel, und läge über das Oeffnen hinaus, während das Besichtigen als ein dem Oeffnen vorangehender Akt bezeichnet wird. Die meisten wagen es nicht einmal, das Problem recht anzusehen, und keiner erkennt es ganz als ein göttliches Buch.

4. **Und ich weinete sehr.** Hengstenberg, der gerne überall Gericht sieht, hat auch den weinenden Johannes des Schwachglaubens beschuldigt (S. 302), worüber sich Ebrard sarkastisch verbreitet. Es ist besonders auffallend, daß Hengstenberg ein kleinmüthiges Weinen in den Zustand eines begeisterten Schauens verlegen kann. In diesem Schauen sieht Johannes der Seher sich selber als Bischof weinen, und der weinende Bischof hat zu weinen Recht. Wie konnte er ohne Thränen besorgen, daß das finstre Räthsel dieses Buches keine Lösung finden werde.

5. **Einer von den Aeltesten.** Haltlose Bestimmungen aus dem Geiste des Buchstabens heraus: Matthäus oder Petrus (natürlich als bereits Verklärte gedacht). — Siehe, es hat überwunden. Das Siehe! soll schon auf das Schauen des Lammes V. 6 hinweisen nach Düsterdieck. — **Es hat überwunden.** Er soll die volle Konsequenz des Sieges Christi in Beziehung auf das große Räthsel der Weltgeschichte erst recht sehen. Erklärungen: 1) Er hat es erlangt, daß er öffnen kann (*ἐνίκησεν ἀνοῖξαι* Bengel, Ewald u. a.). 2) Die Absolutheit des Sieges (Ebrard u. a.). Doch soll nicht blos gesagt werden, daß er das Buch zu öffnen würdig sei. Das Oeffnen aller Siegel ist die Konsequenz des absoluten Sieges. Denn die Versiegelung ist ein Gericht, welches der Verdunkelung des Weltmysteriums zum finstern Räthsel durch die Sünde gefolgt ist. Mithin ist der Sieg über die Macht der Finsterniß die Bedingung der Lösung der Siegel. — **Der Löwe vom Stamme Juda.** Die Verheißung des Urevangeliums, der Weibessame werde der Schlange den Kopf zertreten, war durch die Weißagung näher bestimmt worden, welche den Juda zum typischen Ueberwinder, dem siegreichen Löwen gemacht hatte (1 Mose 49, 9), und daß damit Juda nur als Typus bezeichnet war, wird hervorgehoben durch den Zusatz: die Wurzel Davids, womit ausgesprochen ist, daß sich der Typus weiterhin nach der Idee seines genealogischen Kerns in David, dem Kriegs- und Siegesfürsten explizirt habe, mit andern Worten, daß die Menschwerdung Christi die innerste Triebkraft der christologischen Bedeutung Davids (Jes. 11, 10) gewesen sei, und daß somit der Typus des Löwen aus Juda seine eigentliche Erfüllung gefunden habe. Es ist also ein tiefes christologisches Wort, und weder allein von der menschlichen Abstammung Christi (Düsterdieck), noch allein von seiner göttlichen Natur (Calov) ist die Rede. Es ist nur eine richtige Nebenbestimmung, wenn hier an den abgehauenen Stamm des davidischen Hauses nach Jes. 11, 1 erinnert wird.

6. **Und siehe, im Mittelpunkt des Thrones.** Das Schauen des Sehers erweitert sich, und siehe, da erscheint Christus in einem wunderbaren Kontrast zu den Vorstellungen, welche sich eine judaistische Vorstellung von dem Löwen aus Juda, von dem idealen David machen konnte. Treffend wird

der Kontrast (nach Bengel) hervorgehoben von Ebrard: „Nun erscheint dieser Löwe, der Gewaltige, gegen den niemand sich aufzulehnen vermag, der Ueberwinder schlechthin. Wie furchtbar wird sein Anblick sein! — Aber siehe da, ein Lämmlein (ἀρνίον) erscheint statt des Löwen und zwar ὡς ἐσφαγμένον. Das ist die Schlacht gewesen, womit der Löwe überwunden hat, daß er als Lamm sich hat schlachten lassen. In der Allmacht der duldenden Liebe hat sich die Größe der Allmacht allein beweisen können." — Ueberflüssige Deutungen des Diminutivs ἀρνίον s. angeführt bei Düsterd. — Das Lamm steht in der Mitte, welche nach innen gebildet wird von dem Thron und den vier Lebensgestalten, nach außen von dem Kreis der Aeltesten. So Düsterd., de Wette, Hengstenberg, wogegen nach Ebrard das Lamm mitten im Throne und auch mitten im Kreis der Aeltesten sitzt. „Eine wahrhaft ungeheuerliche Vorstellung" Düsterd., welcher mit Grund das hebräische בֵּין־בֵּין citirt. Uebrigens beweist diese Anordnung deutlich, daß die vier Lebensgestalten nicht vier Repräsentanten der Kreatur sein können, sondern nur vier Grundformen des göttlichen Waltens, welches sich ebenso in dem Lamme zusammenfaßt wie die 7 Geister, welche daher auch zwischen Gott und Christus stehen. — **Wie ein Geschlachtetes.** Düsterd. nach vielen anderen: „Als ein solches, dessen noch sichtbare Wundenmale das einstmalige Geschlachtetsein anzeigen." Vollendung der biblischen Darstellung des Lammes, siehe Kap. 1, 18. — **Sieben Hörner und sieben Augen,** s. oben. Vergl. die Konkordanz. Sieben welthistorische Manifestationen Christi in Formen der Macht, sieben welthistorische Manifestationen in Formen des Geistes (die Fackeln). Gegen die von Beda u. a. gemachte Kombination, nach welcher sowohl die sieben Hörner wie die sieben Augen durch die sieben Geister erklärt werden, s. Düsterdieck, S. 242. Allerdings scheinen hier die Geister als Kundgebungen des Geisteslebens Christi im engeren Sinne, als Geister der Wahrheit, der Erkenntniß verstanden zu sein; nach ihrer Stellung Kap. 1 repräsentiren sie aber auch das spezifische Machtwalten Christi; namentlich tritt unter den Erzengeln Michael als Symbol seines Machtwaltens hervor. Die Siebenzahl bezeichnet das vollendete heilige Wirken, wie die Dreizahl das heilige Sein. — **Die ausgesandt werden.** S. Sacharj. 4, 10.

7. **Und es kam.** Ausdruck der ruhigsten Entschiedenheit und Gewißheit. Da von der großen Aktion des Lammes die Rede ist, kann man das εἴληφεν nicht reduziren auf ein passives Empfangen. Das λαμβάνειν hat überhaupt im Neuen Testament ein bedeutendes ethisches Gewicht.

8. **Als es genommen hatte;** ὅτε ἔλαβεν. An die Stelle der Antiphonie Kap. 4, welche sich zwischen die vier Lebenswesen und die Aeltesten vertheilte, zur Verherrlichung des Schöpfers und der Schöpfung, tritt hier ein dreifacher Chorgesang zur Verherrlichung des Erlösers, der Erlösung und der Verklärung der dunklen Weltgeschichte, welche aus der Erlösung hervorgeht. Sehr bedeutsam ist die Reihenfolge. Zuerst erschallt der Lobgesang der 4 Lebensgestalten und der Aeltesten, dann der Lobgesang der Engel (Epheſ. 3, 10; 1 Petr. 1, 12), hierauf der Lobgesang sämmtlicher Kreaturen (Pſ. 148; Röm. 8). Wären die vier Lebensgestalten Repräsentanten der Natur, so würde die Natur hier zweimal den Lobgesang anstimmen, und zwar einmal den Engeln voran. Man kann freilich fragen: wie können die vier Lebensgestalten vor dem Lamme niederfallen, wenn sie Grundformen des göttlichen Waltens bedeuten? Ebenso aber könnte man fragen, wie kann Christus die sieben Geister aussenden, welche doch zwischen Gott und ihm stehen? Alle diese Manifestationen aber sind als einzelne Offenbarungsformen, dem Lamme in seiner Einheit und in der Einheit seiner höchsten entscheidenden That untergeordnet; und zwar mit dem Ausdruck freiester Huldigung. Auch muß die reale Intonation zu jedem geschöpflichen Lobgesang von göttlichen Wirkungen selbst ausgehen. So ist auch das Zitherspiel jedenfalls auf die Aeltesten zu beschränken; es heißt ἔχοντες ἕκαστος. — **Indem sie hatten, ein jeglicher.** Ueber den Unterschied zwischen Zither und Harfe s. Winer, Musikalische Instrumente. S. Kap. 14, 2; 15, 2. — **Und goldene Schalen voll von Rauchwerk.** Die Zither oder Laute ist dem einzelnen Manne proportionirt und eigenthümlich, die goldenen Schalen sind gleich, daher der Plural, obschon auch jeder seine Schale haben mochte. Diese sind voll Rauchwerk, und die Erklärung sagt αἵ εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων. Obschon αἵ per Attrakt. auf θυμιάματα bezogen werden könnte, liegt doch die Beziehung auf die Schalen näher, da auch diese Formen, diese Maße von edlerem Metall (Gehalt) mit zur Sache gehören. Auch hier zwingt man sich, beide Momente zugleich in der Vorstellung zusammenzufassen. Ebrard: Die κιθάρα ruht an den Knien angelehnt und wird mit der einen Hand gegriffen (ohne umzufallen?), während die andere die φιάλη darbringt. Düsterdieck: „In der Rechten die Schale, während die Linke die Zither hält." Wie konnten sie dann spielen? Dergleichen Arrangements finden sich oft, z. B. läßt de Wette das Lamm auf dem gläsernen Meer stehen. Die Symbolik gibt den Aeltesten beide Attribute, ohne den Gedanken zu pressen, daß jeder in jedem Moment Harfe und Schale in Bewegung setzt. Daß die Harfen in Verbindung mit den Lobliedern sich vorzugsweise auf Lobgesang beziehen, die goldenen Schalen auf Bittgebete, sollte man Hengstenberg lassen.

Ueber die unbegründete Anwendung der Stelle zur Begründung der katholischen Lehre von der Fürbitte der Heiligen, oder gar der Anrufung um ihre Fürbitte vergl. Düsterd., S. 244. Lutherischerseits, heißt es, werde gar nicht geleugnet, daß die Glieder der triumphirenden Kirche für die der streitenden bitten. Auch davon ist aber nicht gerade die Rede, sondern davon, daß die Gebete der Heiligen

uf Erden im Himmel eingefaßt werden in das heilige Maß der goldenen Schalen, daß sie durch die ideale Gemeinde befreit werden von ihren irdischen maßlosen Affekten. Wie Gott die ganze Menschheit im speziellsten Sinne in Christo anschaut, so schaut er auch wieder die irdische Gemeinde im Lichte der idealen Gemeinde an, die ihr Ziel ist. In dieser Beziehung wird mit Recht erinnert, daß die 24 Aeltesten symbolische Gestalten sind, sowie es die Anschauung verwirrt, wenn Hengstenberg und Bengel die schon im Himmel befindlichen Heiligen mitverstehen. In Bezug auf diese Gebete haben nun die Aeltesten eine entgegengesetzte Stellung zu dem Engel mit dem Räucherfaß, Kap. 8, 3. Dieser Engel scheint die Gebete der Heiligen zusammenzufassen und ganz so zu ergänzen, wie sie der Heilige Geist ergänzt nach Röm. 8, 26. Damit vollendet sich die reine Erhörlichkeit der Gebete, und darum verwaltet derselbe hohe Engel auch die Erhörung selbst, indem er das entleerte Rauchfaß füllt mit Feuer vom Altar, d. h. mit Gluten des göttlichen Geistesgerichts, und auf die Erde schüttet, woraus dann Stimmen und Donner und Blitze und Erdbeben werden, bewegende Kräfte, welche den Vollendungsprozeß der Erde fördern.

9—14. Vergleichen wir nun zuvörderst diesen ersten Chor mit dem zweiten und dritten, demnächst die drei Chorgesänge. Der zweite Chor besteht aus den Engeln, dem himmlischen Heer (1 Kön. 22, 19). Und ich schaute und hörte, sagt der Seher. Das heißt allerdings nicht: er schaute, nämlich er hörte, deutet aber doch wohl an, daß die Ueberschau des unermeßlichen Geisterreigens zurückgetreten sei hinter das deutliche Vernehmen ihres Liedes. Beachtenswerth ist vor allem die Kreisform; sie beziehen sich alle bis in die Unermeßlichkeit hinein auf den kleinen inneren Kreis, dieses Centrum der Heilsgeschichte. Sodann kommt ihre unermeßliche Zahl in Betracht: Myriaden aus Myriaden und Tausende aus Tausenden bestehend. Nach Bengel soll der Zusatz der kleineren Zahl eine Beschränkung der Gesammtzahl andeuten, nach Hengstenberg soll er anzeigen, daß bei ungeheuren Zahlen die Unterschiede verschwinden. Düsterd. dagegen: „Die Antiklimax (vergl. auch Ps. 68, 18) hat den Sinn, daß die vorangehende größte Zahl noch nicht ausreicht." — **Und jedes Geschöpf.** Den dritten Chor bildet die Sphäre der Kreaturen überhaupt, und zwar in vier Abtheilungen oder Regionen (Bengel). Die Dreitheilung Phil. 2, 10 bezieht sich auf die Geisterwelt ausschließlich; die Viertheilung hier bezieht sich mit der Zahl der Welt auf die Geschöpfe überhaupt. Da die Geisterwelt schon in den zwei ersten Chören repräsentirt ist, so kann man nicht mit Alcas. die Bestimmung: im Himmel, auf die Christen deuten u. s. w. Da der Lobgesang dieses Chores ein thatsächlicher ist, so ist die Erklärung von a Lapide nicht abzuweisen, es seien Sonne, Mond und Sterne (mit) gemeint; die himmlischen Wesen, sowie die beseligten Frommen (Düsterd.) sind durch den ersten und zweiten Chor mitrepräsentirt. In Bezug auf die Erde läßt Düsterd. schon die anderen Geschöpfe neben den Menschen mitgelten. Mit Recht werden die daemones (Vitringa) hier als Geschöpfe unter der Erde abgewiesen; das Todtenreich ist gemeint. — **Auf dem Meere.** Auf Patmos hatte Johannes eine lebendige Anschauung von Geschöpfen, welche mehr auf dem Meere als in demselben leben; namentlich die Anschauung fliegender Seevögel und Fische.

Der erste Chor vertritt die ganze Erkenntniß des Neuen Testaments und feiert sie in einem neuen Lied. Nach der Fassung des Liedes scheinen freilich die vier Lebensgestalten als singende mitgesetzt. Da aber der Gesang zur Harfe angestimmt wird, und die Harfen den Aeltesten eigen sind, so wird diese Annahme etwas zweifelhaft. Dann aber fragt sich, wie können die Aeltesten von der Erlösung singen, ohne sich einzuschließen, wenn sie selber Miterlöste sind? Nun ist aber zu bemerken, daß allemal ein apokalyptisches Himmelsbild sich auf ein nachfolgendes Erdenbild bezieht. So also bezieht sich unser Lobgesang auf Kap. 6, besonders auf die Martyrer unter den Leiden der irdischen Zeit. Sie sind durch die Erlösung los- und freigekauft für Gott mit dem Blute des Lammes. Und eben sie, die im Erdenbilde als Seelen der Erwürgten unter dem Altare erscheinen, welche um Vergeltung aufschreien, erscheinen in dem Himmelsbilde schon als das Königreich Gottes, der wahren Christenkönige, welche schon (dynamisch) herrschen auf Erden — nicht erst herrschen werden (das *βασιλεύουσιν* nach Cod. A. u. s. w.). Sie herrschen auf Erden als Königreich Gottes, aber nicht als Einzelkönige, wohl aber wird ihre gemeinsame Herrschaft auf Erden durch ihr individuelles Priesterthum vermittelt. Es versteht sich, daß die Aeltesten sich nicht von der Erlösung ausschließen, ihr Ausdruck ist aber konkret in Bezug auf die streitende Gemeinde auf Erden. Die Würdigkeit des Lammes, das Buch zu entsiegeln, wird aus seiner Erlösungsthat abgeleitet, und mit Recht, denn sie allein löst die Räthsel der Weltgeschichte.

Die Aeltesten singen eine neue Ode, denn die Erlösung ist eine Sache ihrer begeisterten Erfahrung. Die Engel dagegen werden durch Anbetung und Mitgefühl bestimmt, daher **sprechen sie mit lauter Stimme**, welche etwa rezitativisch gedacht ist. Von den gesammten Geschöpfen des Universums dagegen heißt es einfach: **sie sprechen.** Allerdings ist auch ihr Sprechen doxologisch. So ist denn auch zuvörderst das Lied der Engel ihrem Standpunkte gemäß. Für sie tritt der Erlösungsgedanke hinter den Gedanken des heil. Leidens zurück. Weil das Lamm geschlachtet ward, d. h. sich in solchem Maße selbst erniedrigte, so ist es würdig, anzunehmen die Majestät, d. h. die auch über sie, die Engel, erhabene Herrlichkeit und Herrschaft in der Geisterwelt (Epheſ. 1; Phil. 2). Diese Majestät entfaltet sich in drei Prädikaten des inneren Wesens und drei Prädikaten der Erscheinung. Der erhöhte Christus ist erstlich schlechthin lebensreich; zweitens der

weise Lenker seines großen Reichs, und dazu hat er drittens alle erforderliche Macht. Daher ist er erstlich aller unendlichen Ehre werth, seine Herrschaft ist erscheinende Geistesherrlichkeit, und so wird er denn auch von der ganzen Geisterwelt mit Lobpreisung gefeiert. — Das Lied der Kreaturenwelt aber geht mit Recht auf den Schöpfer, den Sitzenden auf dem Throne zurück. Aber auch die Kreaturenwelt kennt die Bedeutung Christi für die Schöpfung. Nur tritt für sie auch der Tod Christi gegen den ruhigen Grundton seines Logoswaltens zurück. Er wird gefeiert mit dem Thronenden als das Lamm. Und wie es der Weltzahl Vier gemäß ist, so sprechen die Kreaturen vier Lobsprüche. Und so wird's sein in die Aeonen der Aeonen, sprechen die Kreaturen, erstlich weil sie unter dem Gesetz der Zeitlichkeit stehen und eine Empfindung von der Größe der Ewigkeit haben, zweitens weil sie angelegt sind auf eine ewige Entfaltung in die Aeonen hinaus. — Höchst bedeutsam ist es endlich, daß die vier Lebensgestalten das Amen sprechen zu dem ganzen himmlischen Kultus, während sich die 24 Aeltesten niederfallend in Anbetung versenken. — Was die sieben Lobpreisungen der Engel betrifft, so will sie Bengel wegen des einen Artikels zu Anfang wie ein einfaches Wort aussprechen; zudem sie auf die sieben Siegel beziehen. Wir fassen sie lieber als unterschiedliche Anschauungen der Geisterwelt. Daß die vier Lebensgestalten deswegen das Amen sprechen sollen, weil sie eine geringere Stellung haben sollten (ein Gedanke Hengstenbergs), ist beiläufig zu erwähnen.

## B. Das Erdenbild. Die Entsieglung der sieben Siegel. [Die geöffneten sieben Siegel im Himmel und die sieben Grundformen des Weltlaufs auf Erden.] Die dunkle irdische Welt im Lichte der himmlischen Welt.

### Kap. 6, 1—17.

### 1. Die vorwaltend menschliche Weltgeschichte.

#### V. 1—8.

1 Und ich schaute, da das Lamm eins [das erste] der Siegel aufthat. Und ich hörte eine von den vier Lebensgestalten sagen wie mit Donnerstimme: komm und siehe[1])!

2 Und ich schaute, und siehe! ein weißes Roß, und der darauf saß, hatte einen Bogen, und es ward ihm gegeben ein Kranz. Und er zog aus als Sieger und um zu siegen.

* * *

3 Und als es das zweite Siegel aufthat, hörte ich die zweite Lebensgestalt sagen: komm und siehe[1])!

4 Und hervorging ein anderes Roß, feuerroth, und dem, welcher darauf saß, ihm[2]) ward gegeben, den Frieden wegzunehmen von der Erde, so daß sie sich wechselseitig erwürgen werden[3]). Und es wurde ihm ein großes Schlachtschwert gegeben.

* * *

5 Und als es das dritte Siegel aufthat, hörte ich die dritte Lebensgestalt, wie sie sagte: komm und siehe[1]). Und ich schaute, und siehe: ein schwarzes Roß! und der darauf saß, hatte eine Wage in seiner Hand.

6 Und ich hörte [es wie[4]] eine Stimme inmitten der vier Lebensgestalten, welche sagte: Ein Maß [Ein Achtel-Scheffel] Weizen um einen Denar, und drei Maß Gerste um einen Denar. Aber das Oel und den Wein [verkürze ja nicht] beschädige nicht!

* * *

7 Und als es das vierte Siegel aufthat, hörte ich eine Stimme der vierten Lebensgestalt[5]), welche sagte: komm und siehe[1])!

8 Und ich schaute, und siehe: ein fahles [blaßgelbes] Roß! Und der darauf saß, deß Name war: der Tod, und der Hades [das Todtenreich] begleitete ihn. Und es wurde ihnen [αὐτοῖς] Macht gegeben über das vierte Theil der Erde, zu tödten: durchs Schwert, durch Hunger, durch Sterblichkeit [Pest?] und durch die wilden Thiere der Erde.

[1]) Fällt aus nach A. C. u. s. w. Vielleicht infolge exegetischer Konjektur.
[2]) Vor λαβεῖν ein αὐτῷ.
[3]) Die Lesart σφάξουσιν nach A. C. u. a.
[4]) Vor φωνήν ein ὡς nach A. C.
[5]) Andere Lesarten, unerheblich.

### 2. Die vorwaltend geisterhafte Weltgeschichte, oder die Martyrergeschichte des Reiches Gottes als Kern der Weltgeschichte.

V. 9—17.

Und als es das fünfte Siegel aufthat, sah ich unter dem Altar die Seelen derer, welche 9
erwürgt [geschlachtet] waren um des Wortes Gottes willen und um des Zeugnisses willen, das
sie festgehalten.

Und sie schrien mit starker Stimme und sagten: wie lange, o Herrscher, du Heiliger und 10
Wahrhaftiger, richtest du nicht und rächest du nicht unser Blut an den Wohnenden auf Erden.

Und es wurde ihnen gegeben einem jeglichen ein weißes Kleid [Festkleid], und es wurde 11
ihnen zugeredet, daß sie ruhen möchten noch eine kleine[1]) Zeit, bis daß vollendet [vollzählig]
würden auch ihre Mitknechte und ihre Brüder, denen bevorstehe, getödtet zu werden eben
wie sie.

### 3. Das sechste Siegel. Ein Erdbeben als Vorzeichen des Weltendes.

Und ich schaute, als es das sechste Siegel aufthat. Und siehe, ein großes Erdbeben ent- 12
stand, und die Sonne wurde schwarz wie ein härener Sack, und der Mond wurde wie Blut.

Und die Sterne des Himmels fielen auf die Erde gleichwie ein Feigenbaum seine [vor- 13
zeitigen] Winterfeigen abwirft, von einem gewaltigen [Frühlings-] Winde geschüttelt.

Und der Himmel entschwand wie eine zusammengerollte Buchrolle, und alle Berge und 14
Inseln wurden von ihren Stätten weggerückt.

Und die Könige auf Erden und die Fürsten und die Kriegsobersten und die Reichen und 15
die Mächtigen und jeder Knecht und [jeder[2]] Freie verbargen sich in die Höhlen und in die
Felsen der Berge.

Und sie sagen zu den Bergen und zu den Felsen: fallet über uns und verberget uns vor 16
dem Angesichte dessen, der auf dem Throne sitzt, und vor dem Zorne des Lammes.

Denn es ist gekommen der große Tag seines Zorns, und wer kann bestehen! 17

#### Exegetische Erläuterungen.

Kap. 6. Uebersicht. Dieses zweite eschatologisch-cyklische Weltbild ist in seinen Grundzügen so einfach, klar und verständlich wie das erste, das Weltbild der sieben Kirchen, und es scheint erst einer chronologisch-kirchengeschichtlichen Exegese vorbehalten gewesen zu sein, dasselbe wieder fest mit sieben Siegeln zu verschließen und nächtlich dunkel zu machen.

Durch den Aufschluß des Lammes ist das dunkelste Buch zum hellsten geworden, das Buch der Weltgeschichte in ihren räthselhaften, furchtbaren, nächtlichen Erscheinungen. Schon das ist ein Lichtstrahl, daß das Buch versiegelt ist, d. h. durch die höchste Hand verschlossen auf künftigen Aufschluß hin. Sodann ist es eine hoffnungsvolle Thatsache, daß der Siegel sieben sind, d. h. daß das Räthsel ein heiliges ist, und in der siebenten Zahl einer festlichen Lösung entgegengeht. Da aber erst das erste Siegel gelöst ist, verbreitet sich ein Freudenlicht über die ganze dunkle Weltgeschichte. Der Reiter auf dem weißen Roß reitet allen folgenden Reitern voran. Schon das ist beruhigend, daß der Zug ein Reiterzug ist; die Rosse bezeichnen die rasche Bewegung großer Lebens- oder Todeserscheinungen; keine dieser Erscheinungen bleibt ein stehendes Schicksal über der Welt. Sie alle aber haben in ihren Reitern ihre Lenker, so wild einzelne auf Erden erscheinen, im Himmel ist ihre Lenkung, ihre Richtung, ihr Lauf, ihr Ziel bestimmt. Allen voran aber ist der Reiter auf dem weißen Roß; er ist der Fürst, sie sind die Knappen. Also alle scheinbar verderblichen Ereignisse müssen seinen Zwecken dienen, und diese Zwecke sind jetzt noch die Erlösung und ihre Ausbreitung in der Welt, nicht schon das Gericht wie bei dem Ausritt, Kap. 19, 11. Das Roß des ersten Reiters ist weiß; heilig und rein wie himmlisches Licht ist die dynamische Grundbewegung, welche alle anderen, mehr in die Augen fallenden Bewegungen beherrscht. Der Reiter aber ist Christus; ihm also, seiner Macht, seinem Walten sind alle folgenden Thatsachen unterthan; nicht nur die drei Reiterknechte, sondern auch die Thatsachen des fünften, sechsten und alle folgenden Momente umschließenden siebenten Siegels. Sein Bogen ist der Bogen mit dem sicher treffenden Pfeil des Wortes, sein Kranz oder seine Krone ist das Diadem seines prinzipiellen Sieges über alle Macht der Welt und der Finsterniß, und wenn er dennoch wieder auszieht zu siegen, so ist dies die Thatsache, daß sich sein prinzipieller Kampf und Sieg in einer großen Folge von welthistorischen Kämpfen und

[1]) Das μικρόν nach A. C. Sinait. festzuhalten.
[2]) Das zweite πᾶς nicht begründet; zur Verdeutlichung eingeschaltet.

Siegen entfalten und vollenden muß. Er bedarf nicht vieler Attribute; ein Hauptattribut ist dieses, daß er die drei Reiter nicht vor, sondern hinter sich hat. Die Figuren der drei folgenden symbolischen Reiter sind nun offenbar so allgemein gehalten, daß es als durchaus willkürlich erscheinen muß, wenn man den Krieg, oder die Theurung, oder die Todesmacht je einzeln auf besondere Zeiten beschränken will. Wir haben hier offenbar dunkle Gestalten vor uns, welche über die Bühne der ganzen Weltgeschichte dahinziehen. Wenn also hier die Darstellung auch in die vorchristliche Zeit zurückgreift, so folgt daraus, daß auch Christus, der Reiter auf dem weißen Roß, schon in der vorchristlichen Zeit in der dynamischen Wirkung seiner Zukunft alle historischen Schranken überwaltet hat. Ferner folgt daraus, daß diese Mächte von Anfang an den eschatologischen Zug haben, nach dem Ende, dem Gerichte hin gravitiren. Wie sollte es auch anders sein, da das Endgericht die Ausgleichung bringen muß zwischen dem Unrechthun und dem Unrechtleiden im Krieg, da es ferner die Ausgleichung bringen muß zwischen denen, welche in Wein und Oel geschwelgt, und denen, welche bei dem knappen Maß des Weizens und der Gerste gedarbt haben in der Theurung. Der Tod ist aber schon von vornherein eschatologisch. Gleichwohl beweist die volle Erscheinung Christi an der Spitze der Rosse, daß wir es hier vorzugsweise mit Gestalten der christlichen Zeit und zwar als der letzten Zeit, zu thun haben. Das zweite Roß hat die Blutfarbe. Sein Reiter ist der Krieg, und zwar der ganze Krieg in seiner schrecklichsten Gestalt, nicht etwa nur der Krieg der Nothwehr, der Vertheidigung, vielmehr jene düstere Gewalt, welcher es verstattet ist, den Frieden zu nehmen von der Erde, ein wechselseitiges Würgen auf zahllosen Schlachtfeldern zu stiften, und in Stolz und Uebermuth mit dem großen Schwert, dem Symbol aller Todeswerkzeuge bis auf den heutigen Tag, zu prangen und zu prunken. Es heißt nun aber nicht, von Zeit zu Zeit den Frieden wegzunehmen, denn die zwischeneinfallenden Friedenszeiten sind so problematisch, von Kriegsaufregungen und Kriegsbesorgnissen durchzittert, daß im Grunde der vollkommene Friede von der Erde weggenommen bleibt bis zur Erscheinung des ewigen Friedens. Die schwarze Farbe des dritten Rosses ist die Farbe der Trauer, hier insbesondere des Hungers und Kummers; der Brodnoth, wie sie ebenfalls als ein Loos der dunklen Weltgeschichte durch die Welt geht. Der Pauperismus ist obendrein geneigt, alle Lebensverhältnisse schwarz zu sehen, schwarz zu malen, weit über das Maß der strengen Wirklichkeit hinaus. Das Geschick der Theurung aber ist kaum zur Hälfte ein unmittelbares Gottesgeschick, lediglich auf Mißwachs der Erde zurückzuführen; ebensowenig wie der Krieg oder der Tod unter den Namen bloßer Naturereignisse zu befassen. Es ist zur guten Hälfte eine Folge der sozialen Ueberspannung des Unterschiedes zwischen Reich und Arm. Denn die nothwendigsten Lebensbedürfnisse, Weizen und Gerste, müssen durch die Wage des Reiters und durch eine strenge Taxe hindurchgehen, nach welcher der Denar als der ganze Tagelohn eines Mannes in Weizen nur ausreicht für die Nahrung desselben einzelnen Mannes (für einen Achtel Scheffel, Choinix), und nur mit dem Ankauf von Gerste für einen Denar ein kleiner Ueberschuß für eine sehr kleine Familie übrig bleibt; drei Achtel-Scheffel. Diese Strenge ist um so empfindlicher, da die Mittel zum Genuß und zum Schmuck, Oel und Wein, vorwaltend Mittel der Reichen, verschont bleiben sollen. Allerdings bleibt dann auch diese menschliche Ueberspannung eines von Gott verordneten Gegensatzes ebenso verantwortlich wie der gewaltthätige Krieg, und nur die Unterordnung des dritten Reiters unter die Macht des ersten Reiters macht zuvörderst eine ideale Ausgleichung (den Armen wird das Evangelium gepredigt — nicht aber soll ihnen die Apostasie gepredigt werden), gegen das Ende hin aber auch eine reale. Zu vergleichen Matth. 24, 7. Es ist aber bei dieser Schickung besonders merkwürdig, daß sie durch eine Stimme aus der Mitte der vier Thiere verhängt wird. Das soll doch wohl heißen, daß alle vier Thiere im besonderen Maße an ihr betheiligt sind. Was der Löwe auf der einen Seite als Machtverhältniß aufstellt, das wird durch den Opferfarren auf der anderen Seite, die aufopfernde und hingebende Liebe ausgeglichen, und die adlerhaften Aufschwünge des Geistes über die irdischen Verhältnisse werden ergänzt durch das Menschenbild der Humanität. Das vierte Roß ist von fahler Farbe, blaßgelb, und sein Reiter heißt mit seinem Namen ausdrücklich benannt, der Tod. Das ganze Todtenreich, der Hades selbst, ist in seinem Gefolge. Wie er, selber ein Knappe Christi ist, so hat er nach seiner Mächtigkeit auch seinerseits wieder einen Knappen, den Hades. Damit ist es ausgesprochen, daß die Macht des historischen Todes, wie er eine Folge der Sünde ist, sich hinaberstreckt bis in das Todtenreich nach seiner dunklen Gestalt, und es verbreitet sich damit auch ein Licht über die alttestam. Lehre vom Scheol. Wenn aber auch nach anderen Stellen die Thore des jenseitigen Todtenreichs weit und begehrlich aufklaffen gegen die diesseitige Lebensbühne (Matth. 16, 18), so erscheint hier ihre Wirkung mitten auf der diesseitigen Weltbühne selbst. Soviel ist ohne Schwierigkeit verständlich, daß die menschliche Vorstellung von dem jenseitigen Todesgebiet zwar einerseits Buße predigt, andererseits aber auch mittelbar eine große tödtliche Wirkung hat (1 Kor. 15, 32; Hebr. 2, 15). Wenn es ausgemacht ist, daß jede Seuche besonders auch durch die Wirkungen der sympathetischen Angst zahllose Opfer in ihren Strudel hineinreißt, so gilt dies noch im besonderen Maße von der jenseitigen Todesnacht im ganzen und großen. Der Aushauch von Schattenbildern, Angstbildern, Gespensterbildern, welcher vom Scheol aufsteigt, geht wie ein ansteckender Krankheits- und Todeshauch über die Erde, ganz abgesehen von realen Rückwirkungen des Jenseits. Die blaßgelbe Farbe des Rosses (pallida

mors) deutet ebenso auf das Element der Furcht wie der Leichenfarbe selbst. Und doch wird ihrem vereinten Wirken Macht gegeben nur über den vierten Theil der Erde. Die reine Sterblichkeit an und für sich scheint also fast von diesem Todesverhängniß unterschieden zu werden; jedenfalls gibt es ja auch eine Euthanasie; mit Christo aber und nach Christo ein seliges Sterben. Vier ist die Zahl der Welt, der vierte Theil also auch wohl der spezifisch weltliche Theil, welcher der Welt verfallen ist; sowie dagegen der dritte Theil (Kap. 8, 7) als ein Theil der Zahl des Geistes auf geistige Verhältnisse, auf Vorgänge in der Geisterwelt hindeutet. So sind denn auch hier der weltlichen Todesmächte vier: Das Schwert, der Hunger, der Tod, die Thiere. Das Schwert geht offenbar hier in seiner Bedeutung über das große Kriegsschwert hinaus; es umfaßt alle Formen des gewaltsamen Todes. Ebenso geht der Hunger als eine besondere Todesmacht über die Theurung hinaus. Nicht minder dann geht der spezifische Tod in der Gestalt der großen Weltseuchen (λοιμοί Matth. 24, 7) über die gewöhnlichen Todesformen hinaus. Ob mit den Thieren auf Erden blos die reißenden Thiere gemeint sind, oder ob zugleich hingedeutet ist auf die mysteriösen schädlichen animalischen Potenzen, welche erst in der neueren Zeit als Schmarotzergebilde aller Art entdeckt werden, wagen wir nicht zu entscheiden; der Ausgangspunkt für hellere Blicke war allerdings schon vorhanden, neben der Kenntniß des Unkrauts auch die Kenntniß der Made, des Wurmfraßes (Hos. 5, 12). Noch ist hervorzuheben, daß diese vier Reiterbilder nacheinander durch je eines der vier Thiere angekündigt werden. Das erste Thier aber ist dadurch ausgezeichnet, daß es wie mit einer Donnerstimme die erste Reitergestalt Christus ankündigt. Damit ist ja auch schon die ganze Folge entschieden. Da wir unter den vier Thieren die vier Grundformen des Waltens Gottes über die Welt verstehen, so ist ihre Aufgabe mit der Darstellung der vier allgemeineren Grundformen der Weltgeschichte selbst in den vier Reitern erledigt; wir werden also nicht mit Schleiermacher vermuthen können, es habe dem Seher für die folgenden Siegel an Thieren gemangelt. Offenbar tritt jetzt ein Wendepunkt ein; auf die Formen des kosmischen Weltlaufs folgen die Formen der kosmischen Geistergeschichte. Zuerst die Geschichte der Martyrer, und zwar nach ihrer ganzen Ausdehnung, obwohl auch durchaus vorwaltend neutestamentlich und eschatologisch. Der Seher schaut sie als Seelen unter dem Altar. Die Welt hat sie als Fluchopfer dem Moloch opfern wollen, wie Kaiphas den Fürsten der Martyrer selbst (Joh. 11, 50); sie selber aber haben sich mit ihrem treuen Zeugniß Gott geopfert. In dieser Allgemeinheit fällt ihr Opfer unter den Gesichtspunkt des Brandopfers; der Altar ist das Centrum des Opferwesens als Brandopfer-Altar; hier, nach seiner ideellen Bedeutung im Gesicht erscheinend, das Symbol aller freien Aufopferung des Lebens unter der Gewalt feindlicher Mächte im treuen Zeugniß und Bekenntniß der Wahrheit. Sie erscheinen als Seelen, denn die Welt hat sie gewaltsam der leiblichen Erscheinung beraubt; es muß in ihrer Erscheinung recht offenbar werden, daß man sie erwürgt hat von wegen ihrer Bekenntnißtreue. Mit ihrem Bekenntniß aber sind sie zugleich dem Logos Gottes und zugleich sich selber, dem subjektiven Zeugniß in ihrer eignen Brust treu geblieben. Und so sind sie vereint, eine jenseitige Seelengemeinde, weit entfernt vom Scheol, der unterdeß über die Erde trabt. Wenn aber auch der Geist der Martyrer gebetet hat, mit Stephanus: Herr, behalte ihnen diese Sünde nicht; damit ist der Rechtstrieb, welcher im Unrechtleiden, im vergossenen Blute (z. B. Abels, Hebr. 12, 24), in der vollen Empfindung der furchtbaren Verleumdungen, der Verdunkelungen der Wahrheit, der Karrikirungen des Evangeliums der Liebe, des Erbarmens liegt, nicht im mindesten aufgehoben. Und in diesem Sinne mit der Geisterstrenge der Wahrheit schreien sie mit großer Stimme: Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger. Als der Heilige ist er sich selbst die Vergeltung schuldig, als der Wahrhaftige, der ihnen sein Wort als Lebenswort gegeben, hat er sich ihnen zur Vergeltung verpflichtet. Die Wahl der Ausdrücke führt aber zunächst auf andere Beziehungen. Sie reden Gott an (nicht Christum; Grot. u. a.) mit dem ungewöhnlichen Namen δεσπότης, weil sie unter dem Schwert irdischer Despoten oder Gewaltherrscher verbluten mußten, und im Gegensatz gegen ihre unheilige und von lügnerischer Anmaßung getragene Gewaltherrschaft nennen sie ihn den heiligen und echten Despotes.

So steigt ein tiefer Schmerzensdrang, ein Schrei um das himmlische Recht immer stärker aus den Tiefen des Weltlebens und Seelenlebens empor zu dem Throne der Gerechtigkeit, obwohl beschwichtigt und beruhigt durch den Geist der Sühne, das Blut, welches bessere Dinge redet als Abels Blut. Wie lange richtest du nicht? Obschon das Gericht Gottes durch die Tiefen des Lebens unaufhaltsam fortgeht, so handelt es sich doch für das große Unrechtleiden der Martyrer um ein restituirendes Endgericht vor aller Welt. Und in dem Hunger nach diesem Recht kann aller menschlichen Empfindung die große Zwischenzeit als eine recht lange, als eine schwere Geduldprüfung erscheinen (μακροθυμῶν Luk. 18, 7). Daß sie als eine Folge des göttlichen Gerichts die Rächung ihres Blutes erwarten, also Gott als Bluträcher anrufen, hat mit gehässiger Leidenschaftlichkeit nichts zu thun. Die Blutrache ist die religiös-sittliche volksthümliche Quelle der Kriminal-Justiz, diese also in ihrer rechten Gestalt das historische Kulturbild der Blutrache. Wo also die Kriminaljustiz sich dermaßen in ihr Gegentheil verkehrt hat, daß sie als ein System von Justizmorden der schlimmsten Art in dämonischer Feindschaft gegen das göttliche Recht in den Leiden und Exekutionen der Martyrer zur Erscheinung kommt, da tritt der Schrei nach der Blutrache Gottes als der durchaus verleugneten göttlichen Rechtsquelle fast wie eine

logische Konsequenz hervor. Weshalb aber soll die Blutrache für frühere Blutschulden vollzogen werden an denen, „die auf der Erde wohnen"? Die jetzt als Erdenbewohner der Erde, der alten blutbefleckten tragischen Ordnung der Dinge angehören und zugethan sind, stehen als Mitverschuldete unter der Konsequenz und weiteren Entwicklung der Schuld (Matth. 23, 32 ff.). Indeß wird dieser heilige Rechtstrieb durch eine zwiefache Beruhigung beschwichtigt. Vorab wird jeglichem ein weißes Kleid gegeben. Also jenseits werden sie mit dem Schmuck der Unschuld und Gerechtigkeit angethan. Aber diese weißen Kleider leuchten so helle, daß sie auch in der diesseitigen Weltgeschichte immer mehr sichtbar, bewundert und verehrt werden; man denke nur an die weißen Kleider eines Justin, eines Polykarp, eines Huß, eines Savonarola und vieler tausende von treuen Zeugen sonst. Dann aber werden die Martyrer auch damit vertröstet, daß ihre Wartezeit ihrem Ende entgegengehe, als Wartezeit selber aber unter einem heiligen Rathschluß stehe, nach welchem die Martyrergeschichte sich vollenden müsse, die Zahl der Martyrer zur Vollzahl werden. Darin liegt indirekt die Erklärung, daß die Martyrerzeit noch nicht zu Ende sei, daß das Martyrleiden durch die Zeiten hindurch verschiedene Formen annehme, aber eine Grundbedingung der heilsamen Entwicklung der Weltgeschichte als Reichsgeschichte zum Ende hin bleibe. Die große Mitgenossenschaft ihrer Mitknechte und Brüder, die Nothwendigkeit des Leidens diesseits, der Geduld auch noch jenseits, der herrliche Zweck des Mitleidens mit Christo (Röm. 6, 4; 2 Tim. 2, 12) erhebt auf den erhabenen Standpunkt, auf welchem die Perspektive auf das große, herrliche Vergeltungsgericht sich immer völliger aufschließt und erhellt. Hinsichtlich seiner vollen Rehabilitation vor der Welt muß ja auch vor allen Christus in seiner Herrlichkeit selber warten bis zu seiner großen Epiphanie.

In dem großartigsten Gegensatz stellt sich dann aber der Martyrergeschichte sofort der Anfang der Katastrophe des Endgerichts im Aufschluß des sechsten Siegels gegenüber. Es ist der cyklischen Betrachtung gemäß, daß sich das Siegelgesicht zuletzt mit dem Weltende berührt. Allein die Vision würde sich überstürzen, wenn hier schon im sechsten Siegel das ganze kosmische Weltende geschildert sein sollte. Wir müssen also hier unsere frühere Auffassung modifiziren. Allerdings ist auch hier von kosmischen Zeichen die Rede, in denen das Weltende sich ankündigt, wie Matth. 24, 29. Allein das Hauptgewicht des sechsten Siegels liegt dabei doch offenbar in seiner geistigen Bedeutung. Zuvörderst bildet das sechste Siegel einen scharfen Gegensatz zu dem fünften. Auf eine Periode der Martyrertreue, die aber nicht ganz frei von Groll zu sein scheint, folgt eine Periode des Abfalls. Ein Erdbeben ist eine Erschütterung der alten christlichen Ordnung der Dinge. Die verfinsterte Sonne das durch den Unglauben verdunkelte Christusbild. Nimmt sich das christologische Sonnenbild nicht aus wie ein härener Sack im Vaticanum? Der blutrothe Mond, die durch die Verleugnung Christi verdüsterte Erscheinung der Kirche. Die Sterne des Himmels fallen dahin wie unreife Feigen vom Feigenbaume, den ein gewaltiger Wind schüttelt. So fallen sie dahin auf die Erde, die alte Ordnung der Dinge, die geistigen Sterne der Zeit, welche der himmlischen Reichsordnung dienen sollten, wie unreife Feigen. Der alte Himmel, die alte Weltanschauung scheint zu schwinden. Die Berge, die Inseln werden erschüttert und versetzt, nämlich die alten Systeme, die alten Gemüthlichkeiten. Sehr tragisch ist es dann noch, daß sich die Herren der alten Welt mit ihren Dienern in die Höhlen und Felsen der Berge verbergen und unter den Trümmern der alten Ordnung der Dinge begraben möchten. Es scheint für den geschichtlichen Blick eine Zeit des Abfalls, für den prophetischen Geistesblick ist es der Vorschein vom Tage des Zornes. In der Perspektive des Zornestages erscheinen auch die Knechte mit den Freien verschuldet und erschüttert, denn es ist ja auch ausgemacht, daß ohne den Servilismus der Laien keine Hierarchen bestehen könnten, und ohne den Servilismus politischer Knechte keine Despoten. Wenn es aber von allen heißt, sie verbergen sich in die Klüfte und in die Felsen der Berge, so erinnern wir uns an die Verwerfung oder Verrückung der Berge, von welcher vorhin die Rede war. Daß sich aber alle unfreien Seelen in die Trümmer der alten Ordnungen der Dinge zu flüchten suchen, ja daß sie lieber mit ihnen zu Grunde gehen möchten, als in die helle Erscheinung des großen Tages treten, liegt in der Natur des großen Gegensatzes zwischen ihrem großen Weltleben und dem nun folgenden Gericht. Die Erschütterung wird jedoch als eine große Erschütterung der Gemüther ganz allgemein sein (Luk. 21, 25), ja ein heiliges Beben (nach dem dies irae) selbst über die Frommen dahingehen, für welche der Tag des Gerichts der Tag der schließlichen Erlösung ist (Luk. 21, 28). Das Angesicht Gottes des Vaters, das vollendete Licht seiner Offenbarung wirkt für sich wie ein Gericht des Geistes, ähnlich wie das Antlitz Christi in seinem Erdenwandel. Den Zorn des gerechten Gottes aber hat jetzt das Lamm zu verwalten, d. h. das thatsächliche Scheidungsgericht. Es ist ein Gericht unter dem Zeichen des Zorns, weil es als die endliche Entscheidung nach den Tagen der Langmuth (Röm. 2, 5) kommt über eine unendlich gehäufte Schuld. Der Zorn als die Syntheſe der Liebe und Gerechtigkeit, worin die Gerechtigkeit die Hegemonie hat, offenbart sich in positiven Verhängnissen des Todes (2 Mos. 4, 14. 24; Ps. 90, 7). Mit dem Zorn des Lammes eröffnet sich die Gefahr des andern Todes (Matth. 25, 41). Denn es ist gekommen der große Tag seines Zorns (siehe Zephanja), und wer kann bestehen? Hier klingt der Ton des Weltsinns durch, welcher in dem Gericht nur den Zorn sieht, nicht in dem Zorn das Gericht; wie ein übermenschliches, durch-

aus übernatürliches Todesverhängniß wird der Tag des Zorns bezeichnet, und von einem Unterschied zwischen Seligen und Verdammten wissen diese Ausrufe nichts. Denn daß wir es hier nicht mit dem dogmatischen Urtheil augustinischer Theologen zu thun haben, auch nicht mit dem Gewissensschreck aller menschlichen Geister bei dem Aufleuchten des großen Tages, sondern mit den Ausbrüchen einer unfreien Angst der Weltlichen in der Welt, welche von keinen seligen Existenzen weiß, ergibt sich aus den Aeußerungen der Verzweiflung, welche dem letzten Worte vorangehen. Es ist die Weltlichkeit der alten Welt in ihrem Todesgedanken.

## Erläuterungen im Einzelnen.

Kap. 6. 1. Der buchstäblichen Auffassung macht es viele Noth, wie das Oeffnen der einzelnen Siegel und die Folge der einzelnen Gesichte zu denken sei. Offenbar sind die einzelnen Blätter des Buches wieder Bücher für sich, und die einzelnen Bücher schließen sich auf nicht zu Blättern mit todten Figuren, sondern zu lebenden Bildern. Jedes neue Blatt ist eine neue Weltscene von einem Licht des offnen Himmels beleuchtet. Die Vorstellung von Heinrich, nach welchem die sechs Bilder nur auf den entsiegelten Umschlägen stehen sollten, s. bei Düsterd. Nach Düsterdieck soll immer die Oeffnung eines besonderen Siegels ein besonderes Gesicht bedeuten, gegen den lebendigen Zusammenhang der Momente. Nach Bengel theilen sich die beiden Gruppen Vier und Drei so, daß die ersten vier auf Sichtbares gehen, die drei letzten auf Unsichtbares. Ueber Alcasars wunderliche Allegorie s. Düsterdieck. Es ist nicht motivirt, die vier Thiere oder Lebensgestalten namhaft auf die vier Siegel zu beziehen. Die allgemeine Beziehung zwischen den Lebensgestalten und den Siegelbildern heißt nicht: die Schöpfung einerseits, die Siegelgesichte andrerseits, sondern einerseits die Grundformen des göttlichen Waltens, andrerseits die Grundformen der Weltgeschichte. Aus dem: *καὶ εἶδον ὅτε* will Düsterdieck schließen, das Oeffnen des Siegels sei nicht selber Gegenstand des Sehens gewesen. Es ist aber nur zwischen der Betonung der neuen Hauptsache, dem hervortretenden Bilde und dem, was sich nach dem Bisherigen mehr von selbst versteht, den Eröffnungsakten, zu unterscheiden. Auch soll das Hören der Stimme nicht mit zu dem *εἶδον* gehören. Wobei zu bemerken ist, daß die Gesichte im allgemeinen sich in Stimmen und Gesichtsbilder verzweigen. Demzufolge wird denn auch das *εἶδον* V. 1 universell sein und sich dann in ein Gehörbild V. 1 und ein Gesichtsbild V. 2 (*καὶ εἶδον*) verzweigen. Nach Düsterdieck soll der Donnerton der Stimme bei allen vier Stimmen nach der Anführung desselben bei der ersten Stimme anzunehmen sein; dagegen hat Hengstenberg mit Recht die besondere Bedeutsamkeit der ersten Stimme betont. Daß die Formel: **Komm und siehe**, nicht nur rabbinisch, sondern auch spezifisch johanneisch ist, kann Düsterdieck eigentlich nicht leugnen; die Erklärung, Johannes solle näher herzutreten, gibt keinen Sinn, denn es handelt sich ja von einer visionären Erscheinung. Aus diesem Grunde halten wir auch die Lesart, welche das Siehe fallen läßt, für eine unpassende Korrektur.

2. „Die Rosse der römischen Triumphatoren waren weiß" (Düsterdieck, S. 253). Der singuläre Triumph Christi hier hat sich Kap. 19, 14 durch die triumphirende Gemeinde ausgebreitet, sie erscheint als eine Reihe von Siegesschaaren auf weißen Rossen. Die Rosse mögen mit den Rossen Sach. 1, 8 nicht speziell identisch sein; im allgemeinen sind sie dennoch verwandt: göttliche Schickungen, welche über die Erde gehen (Sach. 1, 10). Die Wagen Sach. 6, 1 ff. scheinen dieselben Schickungen in potenzirten Schicksalsformen zu bezeichnen. Den Reiter charakterisirt hier der Bogen, nicht das Schwert. Dieser Gegensatz soll nach Düsterdieck keine symbolische Bedeutung haben. Dies folgt aber nicht aus verunglückten Deutungen, wie namentlich aus Wetsteins absurder Deutung auf einen parthischen König. Ohne Zweifel ist die Wirkung des Bogens, daß er in die Ferne hinein trifft (wie in der neueren Zeit die Schußwaffe jeder Gattung), der eigentliche Grundgedanke des Bildes, und wenn Düsterdieck bemerkt, die Pfeile Ps. 45, 6 möchten dem Seher vorgeschwebt haben, so ist damit auch die Auslegung von Vitringa und anderen entschuldigt, nach welcher mit den zu supplirenden Pfeilen die zahlreichen Apostel und Evangelisten gemeint sein sollen. Hier aber ist die Einheit des Reiters und die Einheit seines Bogens die Hauptsache, und insofern mit dem Bogen die Pfeile gesetzt sind, sind doch nicht Personen darunter zu denken, sondern die blitzartigen geistigen Wirkungen, welche über die ganze Erde von Christus selber ausgehen (Sach. 9, 14). So sind auch die Angriffswaffen des Satans feurige Pfeile, Eph. 6, 16. Gegen Züllig und Hengstenberg besteht Düsterdieck darauf, *στέφανος* bezeichne hier (wie 1 Kor. 9, 25) nur den Kranz des Kriegers, nicht die Königskrone. Es hat aber doch eine eigne Bewandtniß mit dem Kranze, welcher die Stirne dessen schmückt, der als Sieger über die ganze Erde bezeichnet wird. Und wenn dem Krieger auch schon zum voraus der Kranz gegeben werden sollte als Siegesverheißung, wie Düsterdieck will, so wird ihm doch schwerlich zum voraus schon auch das weiße Roß gegeben. Daß er also „als ein *νικῶν* schon auszieht", sagt nicht blos, sein Zweck *ἵνα νικήσῃ* werde sicher erreicht werden, es sagt vielmehr, daß er Sieger ist schlechthin, daß er gesiegt hat und siegen wird. Treffender könnte der prinzipielle Sieg Christi durch Tod und Auferstehung und seine Entfaltung zum universellen Siege nicht dargestellt sein. Auf eine ähnliche Bestimmung kommt Düsterdieck weiterhin selbst. Die kirchen- und welthistorische Auslegung mußte natürlich aus dem ersten Reiter ein besonderes Kapitel machen. Ebrard: „Wir übergehen die Deutungen rein willkürlicher Allegoristik, wonach dieser Reiter Caligula

oder Trajan (Bengel u. a.; s. jedoch die Note bei Düsterdieck) oder der Krieg (Herder, de Wette), oder der Sieg der evangelischen Predigt (Cyr. u. a.), oder das Wort von Christo (Hofm.), oder der Sündenfall (Berengaud), und dergleichen mehr sein soll." De Wette will sogar das Reiterbild Christi Kap. 19, 11 gegen das Reiterbild hier in Gegensatz bringen ohne allen Grund. Hengstenberg erkennt das Christusbild, aber welch ein Christusbild! Auch hier zieht er nur aus zum Gericht über die gottlose Welt. Immer wieder Gericht und aber Gericht! Hier reitet Christus aus zur Entfaltung der Siege des Heils, Kap. 19 zum Siege des Gerichts. Auch Ebrard bemerkt hier: Krieger zu Roß ist Christus im Verhältniß zu der feindlichen Welt. Auch soll nach Ebrard Johannes eine Aussicht vom Himmel auf die Erde vor sich haben, weil er vorhin in den Himmel entrückt ist. Aber auch das Schicksalsbuch mit seinen Erdenbildern ist ja aufgethan im Himmel.

3. 4. Das zweite Siegelgesicht: **komm und siehe.** Daraus soll folgen, daß Johannes nach dem Verschwinden der ersten Reitergestalt sich wieder zurückgezogen und seinen ursprünglichen Platz eingenommen hatte (Düsterdieck). Nach Ebrard wäre er mittlerweile vom Buche wieder zurückgetreten. Und das müßte sich noch ein paarmal wiederholen. Dann aber würde er nach dieser buchstäblichen Auffassung, die es vergißt, daß wir uns innerhalb der Vision befinden, nach dem vierten und fünften Gesicht vor dem Buche stehen bleiben. Auch kann man das zweite Bild nicht als die Gestalt des „personifizirten Blutvergießens" betrachten. Es gibt auch noch andere Formen des Blutvergießens (s. V. 8); hier ist von der Kriegsform die Rede. Ueber die Blutfarbe selber kann kein Zweifel sein (2 Kön. 3, 22). Spezial-Deutungen: auf den jüdischen Krieg (Grotius, Wetstein, Herder u. s. w.); auf die Christenverfolgungen (de Lyra u. a.); auf das Antichristenthum, dessen Reiter der Teufel (Calov); auf das römische Kaiserthum (Vitringa); oder die Weltmächte (Stern). Richtig wird das Bild allgemein gefaßt von manchen anderen (Hengstenb., Ebrard, Düsterdieck).

5. 6. Das dritte Siegelgesicht. Die schwarze Farbe soll nach Düsterdieck nicht die Trauer bedeuten, welche die Theurung herbeiführt, sondern im allgemeinen nur die Plage. Man kann aber nicht erwarten, zwischen den Farben von spezifischer Bedeutung Weiß, Roth und Fahl eine so allgemeine, alle Plagen umfassende Farbe zu finden. Hiob 30, 30 wird die schwarze Farbe der Haut auch mit dem Verdorren der Gebeine verbunden; besonders bedeutsam aber ist die Stelle Klagelieder 4, 8. 9: „Nun aber ist ihr Antlitz dunkel vor Schwärze, daß man sie auf den Gassen nicht kennet; ihre Haut hanget an ihrem Gebein, und sind so dürre als ein Scheit. Den Erwürgten durchs Schwert geschah besser als denen, die der Hunger erwürgte u. s. w." Nichts ist doch deutlicher, als daß hier ebenfalls die schwarze Farbe die Farbe des Hungers ist. — **Eine Wage.** Hengstenberg: „Die Wage kommt hier nur als Symbol der Theurung in Betracht. Denn nach dem Folgenden wird das Getreide nicht zugewogen, sondern zugemessen." Wo ein Ueberfluß ist, da zählet und mißt man nicht, 1 Mos. 41, 49. Wo man aber etwas abwiegt, da ist dessen nicht zuviel. Grundstellen sind Ezech. 4, 10: „Und deine Speise, die du essen wirst (sollst du essen) nach dem Gewichte, zwanzig Seckel auf den Tag." Und V. 16: „Und er sprach zu mir, du Menschenkind, siehe, ich zerbreche den Stab des Brodes in Jerusalem, und sie essen Brod nach dem Gewicht und in Kummer", welche Stellen wiederum auf 3 Mose 26, 26 ruhen." — **Wie eine Stimme.** Dunkler Ruf, dunkles Geschick! Er erschallt in der Mitte der vier Lebensgestalten. Das heißt, diese alle vier sind an ihr betheiligt, nicht aber (nach Hengstenberg) ist sie eine Nachricht, welche die Repräsentanten der lebendigen Wesen auf Erden (wofür nämlich Hengstenb. die Cherubim hält) angeht. „Die erste Hälfte des Rufes, sagt Düsterdieck, lautet, „wie wenn etwas zu Kauf angeboten wird" (Winer). Aber in der Theurung ruft man das Getreide nicht zum Kauf aus. Dagegen wird die Theurung wohl durch Brodtaxen beschränkt. Die hier bezeichnete Brodtaxe ist ein Produkt aus der Mitte der vier Wesensgestalten. Hengstenb.: „Ein Maß, Chönix Weizen wird von Suidas als die tägliche Nahrung eines Mannes (ἡμερήσιος τροφή) bezeichnet u. s. w. Ein Denar war der gewöhnliche Tagelohn, nach Matth. 20, 2." Allerdings ist die mit dieser Taxe fixirte Theurung noch keine Hungersnoth; da aber auch von einem stehenden, permanenten Weltleiden die Rede ist, so würde das Bild der Hungersnoth eine Uebertreibung sein. Hengstenberg meint: „wenn einer Gerstenbrod essen will, die gewöhnliche Speise der geringen Leute (vgl. Joh. 6, 9. 13), das dreimal wohlfeiler ist als das Weizenbrod, so kann er sich noch zur Noth mit seiner Familie durchbringen." Zur Noth allerdings, wenn die Familie sehr klein ist.

Es ist eine nichtssagende Bemerkung, wenn Bengel hervorhebt, Gerste und Weizen (s. dagegen 2 Mos. 9, 31. 32) werde früher zeitig als Oel und Wein. Daher gäbe es doch nur eine gemäßigte Theurung, weil das Spätere besser gerathe. Noch weniger ist der Gegensatz zu verwischen mit der Erklärung, auch mit Oel und Wein solle man aufs sparsamste umgehen (Rinck). Das Aeußerste von Mißdeutung ist die Annahme Ewalds, Oel und Wein würden in einer Art von Spott nicht beschädigt. Sind auch Oel und Wein keine Nahrungsmittel, so sind sie doch — auch im Morgenlande, wo sie häufiger sind — Luxus- und Genußmittel, und das Drückende des Gegensatzes liegt darin, daß die Reichen, welche auch den theuren Weizen leicht bezahlen können, ihre besonderen Genußmittel verhältnißmäßig billig haben. Aehnliche Gegensätze ziehen sich durch das gesellschaftliche Leben hindurch bis auf den heutigen Tag. Spezielle Deutungen: Die Hungersnoth unter Claudius (Grotius u. a.);

Hungersnöthen im allgemeineren Sinne (Calov u. s. w.); das schwarze Roß, die falschen Brüder, deren Werke schwarz sind (Beda); Theurung geistlicher Nahrung (Vitringa); Ketzer (a Lapide); personifizirte Irrlehre (Stern). Noch andere Spielereien s. bei Düsterdieck verzeichnet.

7. 8. Das vierte Siegelgesicht. Es ist nicht ohne Absicht und Wirkung, daß bei dem vierten Reiter ausdrücklich gesagt wird, sein Name ist der Tod. Man könnte in dieser Betonung des Namens die Andeutung finden, daß der Tod nur so heiße mit seinem Diesseitsnamen, aber nicht wirklich ein Tod sei, sondern ein Schlaf nach seinem Glaubensnamen, ja sogar mit seinem Jenseitsnamen eine kosmische Geburt; der Zusammenhang aber scheint mehr dafür zu sprechen, daß er hier unter dem Gesichtspunkt einer Schreckgestalt auftritt, welche alle Menschen mit Namen nennen, mit seinem furchtbaren Titel. Der Tod tritt hier auf als spezifische Todesmacht, als historisch gesteigerte Sterblichkeit (s. Pf. 90). Daher darf er nicht auf eine spezifische Todesform reduzirt werden, etwa mit Eichhorn auf die Pest. Ist ja doch auch der ganze Hades in seinem Gefolge, welchen nicht lediglich die Pest bevölkert hat. Der Hades auf Erden ist die ganze schreckhafte Rückwirkung des Todtenreichs auf das Geschlecht der Sterblichen, nicht also die Hadesbewohner (Eichhorn, Ebrard), denn sonst wäre die Erde von Gespenstern bevölkert. Hengstenberg will sogar aus dem Hades den Ort der Qual, der Verdammten machen, in mittelalterlicher Weise, seiner vorwaltenden Anschauung oder Manier gemäß (S. 339). Es ist aber nicht gesagt, daß die Gehenna sich über die Erde verbreite. Mit Recht bemerkt außerdem Düsterdieck, daß hier von allgemeinen Plagen die Rede sei; nicht aber von speziellen Plagen der Ungläubigen. Die Farbe des Rosses ist *χλωρός*, das gelbe Grün des Aufblühens, das grüne Gelb des Verblühens, welches letztere hier Symbol ist. — Ueber die Bedeutung des vierten Theils s. oben. Man könnte sagen: alle Menschen sind sterblich, aber der vierte, vorzugsweise weltliche Theil wird noch außerdem durch eine gesteigerte Sterblichkeit dahingerafft. Auch bei den Propheten erscheinen die vier dunklen Spezies als Hauptformen der Strafe, das Schwert, der Hunger, der Tod (in diesem speziellen Sinne die Seuche [דֶּבֶר s. Düsterd., S. 362], von welcher wieder die Pest eine besondere Form ist) und böse Thiere (3 Mos. 16, 22; Ezech. 14, 21). (Eine andere Erklärung des Viertheils s. bei Ebrard, S. 249.) Spezielle Deutungen: Die Todesleiden im jüdischen Krieg (Wetstein u. a.); die heidnischen Römer unter Domitian (Lyra); Völkerwanderung (Huschke); die todbringende Ketzerei (Beda u. a.); die Sarazenen (Vitringa).

9. 10. 11. Das fünfte Siegelgesicht. **Unter dem Altar.** „Zwei Altäre kommen in der Offenbarung vor, nämlich der goldene Rauchaltar und der Brandopferaltar, welcher nicht golden genannt wird. Von jenem wird gehandelt in Kap. 8, 3. 4; 9, 13; von diesem in Kap. 14, 18; 16, 7" (? Hengstenberg). Ueber die Verlegenheiten der buchstäblichen Auslegung, wie doch die Seelen unter dem Altar sich befinden, oder sichtbar werden können, s. Düsterdieck, S. 264. Derf.: „die Veranlassung, weshalb die Seelen unter dem Altar gedacht werden, ist dadurch gegeben, daß das Blut der Opfer, wofür die Martyrer gelten, unten an den Altar geschüttet wurde." Mit Recht setzt er hinzu gegen Züllig und Hengstenberg, daraus folge nicht, daß mit den Seelen hier nur das Blut solle gemeint sein. Den Altar erklären die meisten vom Brandopferaltar, nur de Wette unrichtig vom Rauchopferaltar, nach Kap. 8, 3. — **Um des Wortes Gottes willen.** Das Zeugniß ist nach den Aelteren, de Wette und Bleek das Zeugniß von Christo, nach Hengstenberg, Ebrard, Düsterdieck das den Martyrern von Jesu zu Theil gewordene (objektive oder subjektive?) Zeugniß. Düsterdieck sagt: „dies fordert, selbst abgesehen von dem Parallelismus des vorangehenden *τ. λογ. τ. θ.* der Zusatz *ἣν εἶχον*, wodurch die Vorstellung vorausgesetzt wird, daß die Martyrer die *μαρτυρία*, welche sie hatten, zuvor empfangen haben, nämlich von dem wahrhaftigen Zeugen Christus." Hier liegt eine exegetische Unklarheit zu Tage. Das Zeugniß ist ein spezifischer Begriff. Das Evang., welches man von Christo empfängt, ist noch kein spezifisches Zeugniß. Es wird zum Zeugniß durch das treue Bekenntniß; und dann allerdings bekennt sich auch Christus zu dem Bekenner. Hier aber ist von dem Festhalten am Bekenntniß seitens der Bekenner die Rede. — **Sie schrien**, *ἔκραξαν*. Nach Ebrard die Seelen, nach Hengstenberg die Geschlachteten. Diese sind allerdings grammatisch zunächst gemeint, aber die Geschlachteten sind eben die Seelen. Hengstenberg verfällt bei diesem Gesicht, nach einer vorangehenden generelleren Auffassung, ganz in die kirchenhistorische Auslegung, indem er von Katastrophen redet, welche das Endgericht in Aussicht stellen. Alle Siegelgesichte, von dem ersten an, treiben zu dem Endgericht hin, insofern sicher auch besonders das Martyrium. Allein gegen das eigentliche Ende der Weltzeit hin treten ganz andere Formen der Verfolgung an die Stelle des Schlachtens, s. Kap. 13, 17.

Nach Hengstenberg sollen die Seelen der Erschlagenen nicht ihre jenseitigen Geister sein, sondern die mit dem Blute identischen, animalischen Seelen, welche im Tode mit dem Körper untergegangen, daher die Darstellung rein dichterisch. Oder vielmehr seine Deutung rein prosaisch. Die Seelen rufen den Herrn hier als *ὁ δεσπότης* an; d. h. den Herrn in seiner absoluten Gewalt. Es ist ihnen also nicht zweifelhaft, daß er unmittelbar den Weltlauf schließen kann; die Menschenseele in ihrer äußersten Drangsal aber ist immer geneigt, an diese Gewalt zu appelliren. Düsterdieck hebt die besondere Beziehung des Namens zu den *δοῦλοι*, wie sie in unserem Text durch die *σύνδουλοι* bezeichnet sind, nicht ohne Grund hervor. — Die Deutung des *ἀληθινός*

auf die Verheißungstreue Gottes (Vitringa, Bengel u. a.) wird von Düsterdieck beanstandet, und allerdings muß das Wort vor allem den wahren, wesentlichen Herrn bezeichnen, was aber die Appellation an seine Verheißungstreue nicht ausschließt. — **Die auf der Erde.** Gegensatz zu den Knechten Gottes. „Wegen der ethischen Würdigung des von den Märtyrern geäußerten Verlangens, welches weder eine strafbare Ungeduld noch Rachsucht enthält, hat schon Beda angemerkt: „non haec inimicorum, pro quibus in hoc saeculo rogaverunt, orant, sed amore aequitatis, qui ipsi judici ut prope positi concordant" (Düsterdieck). — Wenn Bengel sagt: „es ist ihnen um den Ruhm der Heiligkeit und Wahrheit ihres Herrn zu thun", so ist hinzuzusetzen, daß es ihnen eben damit auch um das Recht und ihre Rechtfertigung zu thun ist. Indessen deutet der Ausdruck doch wohl an, daß der Geist des Martyrthums in der großen Bekenntnißperiode von Ungeduld nicht frei ist. — **Einem jeglichen ein weißes Kleid.** Dieser ausdrückliche Singular ist sehr bedeutsam. Jede Seele wird insbesondere gerechtfertigt. Nach Hengstenberg soll damit nur ihre Seligkeit für Johannes und die Kirche veranschaulicht werden. „Nach Kap. 3, 4. 5 und 7, 14 ist das weiße Gewand die Kleidung der Seligen überhaupt und als solcher; sie gehen mit dem Ausgange aus diesem Leben zugleich in die Herrlichkeit ein. Danach kann sich das: es ward gegeben, nicht auf die Sache selbst, sondern nur auf das Bewußtsein des Sehers beziehen." Düsterdieck bestreitet diese Annahme einer dichterischen Fiktion, aber auch Bengels Erklärung: es sei damit eine besondere Beilage, außer der Seligkeit gemeint. „Weiße Stolae oder weiße lange Röcke sind ein trefflicher Schmuck und hohe Ehre". Gehaltvoller allerdings ist die Erklärung von Vitringa: „die Sache dieser Martyrer werde in der Kirche öffentlich gerechtfertigt werden, und sie anerkannt und gepriesen als Theilhaber des Ruhmes und Reiches Christi, während ihre Sache eine Zeitlang in zweifelhaftem Lichte sich darstellte." Bossuet scheint in dem weißen Gewande (nach der Bedeutung des weißen Gewandes bei den Römern) die besondere Anwartschaft auf die Auferstehung gefunden zu haben. Eine besondere Kandidatur der Herrlichkeit ist das Martyrium allerdings; nach der sonstigen Bedeutung des weißen Gewandes aber in der Apokalypse scheint uns Vitringa den richtigen Sinn der Stelle skizzirt zu haben. — **Daß sie ruhen möchten.** Nach Bengel und de Wette soll das ἀναπαύσωνται das Ablassen von dem Rufen bedeuten, nach Hengstenberg das selige Ruhen, das Ausruhen von den Mühen und Kämpfen des Lebens mit Beziehung auf Kap. 14, 13. Das wäre also auch nur poetische Schilderung. Wie in der menschlich bedingten Gefühlswelt der Rechtstrieb und der Trieb des Erbarmens einander modifiziren, und namentlich der letztere den ersteren beschwichtigt (Jakob. 2, 13), so auch beschwichtigt die Triebe der Sehnsucht im Blick auf das göttliche Weltziel der Trieb der Geduld im Blick auf den göttlichen Weltplan. Die Geduld muß die Sehnsucht ergänzen, Röm. 8, 17. 25. Die Tröstung mit dem Ende der irdischen Leiden ist eine Sache für sich, und gehört nicht hieher. Einen Erschlagenen tröstet man zuvörderst nicht damit, daß er jetzt erlöst sei. Der Rechtstrieb ist äonisch und geht in die Ewigkeit hinein, wie dies sogar auch Kant gesehen hat. — **Noch eine kleine Zeit.** „Bengels Rechnerei in Betreff der Länge des „Chronos" scheitert schon an der richtigen Lesart χρ. μικρόν" (Düsterdieck). Der Ausdruck Zeit an sich ist die unbestimmte Form der Zukunft, hier aber für die Geduld gemildert durch den Zusatz: eine kleine Zeit, sodann auch durch den Begriff des Chronos, als der gesetzmäßig ablaufenden Periode zum καιρός hin. So wird denn auch der Zweck des Wartens angegeben: ἵνα πληρωθῶσιν ꝛc. Damit ihre Vollzahl vollendet würde. Wolf, Ebrard, Düsterdieck, de Wette: damit ihr Lauf vollendet würde, oder sie vollendet würden. Aehnlich Hengstenberg nach der Lesart πληρώσωσι. Gegen Bengels Ansicht bemerkt Hengstenberg: „Man muß sehr von judaistischen Vorstellungen eingenommen sein, wenn man unter den Mitknechten die zukünftigen Martyrer aus den Heiden, unter den Brüdern die aus Israel verstehen will." Ein wenig Scholastisch ist doch nicht immer Judaistisch. Bengel hatte das Judaistische mehr überwunden als manche andere. Nach Düsterdieck gegen de Wette soll die Vollzähligkeit nur auf die künftigen Martyrer bezogen werden. Nach der Anschauung des Johannes können doch auch diese keine besondere Klasse ausmachen. — Auch das 5. Siegelgesicht ist partikularisirt worden. Vitringa hat in den Märtyrern, die um Rache schreien, die Waldenser gefunden, Bengel hat zwischen die um Rache schreienden apostolischen Märtyrer und die Märtyrer der Zukunft einen Chronos = 1111 1/9 Jahren gelegt, und hat also auch die Waldenser gefunden, aber nicht am Anfang, sondern am Ende des Chronos. Ueber einzelne allegorisirende Deutungen der Stelle: Seelen unter dem Altar, s. Düsterdieck, S. 265.

12—17. **Das sechste Siegelgesicht.** Daß in diesem Siegelgesicht das Weltende selber geschildert werde, wird von Ebrard und Düsterdieck mit Recht, allein viel zu unbedingt behauptet. Und damit wird dann zum zweitenmal die cyklische Struktur der Apokalypse festgestellt. Wie aber der Zustand von Laodicea, und das Stehen des Herrn vor der Thür das Ende nur leise berührte, so schreitet der gegenwärtige Cyklus zwar weiter vor, aber doch so, daß er ebenfalls für die folgenden Cyklen vollen Raum läßt. Und zwar insofern, als er sich im wesentlichen auf die kosmischen Anzeichen der beginnenden Katastrophe beschränkt. Unsere Stelle gibt die Parallele in der eschatologischen Rede Matth. 24, 29. 30 in prophetisch entwickelter Gestalt wieder. Daher sind alle Allegorisirungen abzuweisen, welche das Gesicht des Weltendes in blos innerzeitliche Formen oder allgemeinere Züge verwischen wollen. Wohl aber ist hervorzuheben, daß

die Vision hier bei den Zeichen des kosmischen Weltendes und ihren Wirkungen im allgemeinen stehen bleibt, während mit dem siebenten Siegel oder in dem Posaunen-Cyklus Kap. 7 und 8 die geistigen Zeichen und Vorgänge im einzelnen enthüllt werden. Dadurch ist denn auch die Auslegung bedingt, wie dies schon oben angedeutet wurde. Hofmann hat sich in diese Folge nicht gefunden, wenn er meinte, nach dieser Schilderung des Zorntages könne nur noch die Schilderung der neuen Welt folgen. S. darüber Ebrard, S. 261. Wenn aber Ebrard aus unserem Text herausliest, daß der ganze Sternhimmel, der ganze Weltbau vernichtet werden und aufhören soll — was über jedes biblische Maß hinausgeht, auch über 2 Petri 3, so erinnert Düsterdieck dagegen mit Grund an die visionäre Form, welche freilich die Realität der einzelnen Züge in symbolischem Gewande nicht ausschließt. — **Ein großes Erdbeben.** S. Kap. 11, 13; 16, 18; 8, 5, wobei aber der Zusammenhang entscheiden muß, ob die terrestrische oder die sozial-geistige Bedeutung vorwaltet. — Wie ein härener Sack, Jes. 50, 3. — Der Mond wie Blut, Joel 3, 4. — Der zusammengerollte Himmel, Jes. 34, 4. — Die Könige u. s. w., Matth. 25, 32. „Die Könige theilen die Angst mit dem geringsten Sklaven" (Düsterdieck). Dies wäre eigentlich umzukehren, da der geringste Sklave äußerlich am wenigsten zu verlieren hat. Daß die Zagenden mit ihrem Ausruf: **ihr Berge u. s. w.**, den Tod suchen (Hengstenberg, Ebrard, Düsterdieck), liegt doch nicht zunächst. Sie suchen die absolute Verborgenheit vor dem Angesichte Gottes und dem Zorn des Lammes, vor dem Gericht in ihrer Verzweiflungsbuße. Und das heißt denn freilich, das Diesseits ist ihnen so sehr ein Hervortreten des fürchterlichen Jenseits geworden, daß sie sich jetzt das Jenseits selbst als ein noch erträglicheres Diesseits vorstellen. Vollendeter Pessimismus. Mit Recht bezeichnet Düsterdieck diese Ausrufe als eine Rede im Sinne der Ungläubigen. Spezielle Deutungen: auf den jüdischen Krieg, insbesondere die Zerstörung Jerusalems (Grot. u. a.); auf innergeschichtliche geistige Vorgänge in der Kirche (Beda, Vitringa u. a.); insbesondere auf die Verfinsterung von Prophetie und Gesetz (Böhmer), auf den verlästerten Christus (die verfinsterte Sonne) u. s. w., s. Düsterdieck, S. 269. Ueber ähnliche Allegorisirungen bei Hengstenb. s. Ebrard, S. 258.

## Dritter Abschnitt.

## Die sieben Bußposaunen, hervorgehend aus dem Aufschluß des siebenten Siegels.

Kap. 7, 1—9, 21.

A. Das ideale, himmlische Weltbild der sieben Bußposaunen. Die ideale, unüberwindliche Kirche. Ihre Feststellung als streitende Kirche durch die Versiegelung der Auserwählten diesseits, ihre Vollendung mit der Gründung der triumphirenden Kirche jenseits. Die Vorbereitung der Lösung des siebenten Siegels.

Kap. 7, 1—17.

Und[1]) nach diesem[2]) sah ich vier Engel stehen auf den vier Ecken der Erde, welche fest- 1
hielten die vier Winde der Erde, damit kein Wind blies über die Erde, noch über das Meer, noch über irgend einen Baum[3]).

Und ich sah einen andern Engel aufsteigen vom Aufgang der Sonne, welcher hatte ein 2
Siegel des lebendigen Gottes. Und er rief mit gewaltiger Stimme den vier Engeln zu, denen, welchen es gegeben ward, zu beschädigen die Erde und das Meer.

Und sagte: Beschädiget nicht die Erde, noch das Meer, noch die Bäume, bis wir ver- 3
siegelt haben die Knechte unseres Gottes an ihren Stirnen.

Und ich hörte die Zahl der Versiegelten: hundertundvierundvierzig Tausend Versiegelte; 4
aus jedem Stamme der Söhne Israel.

Aus dem Stamme Juda 12,000 Versiegelte[4]); 5

Aus dem Stamme Ruben 12,000,

Aus dem Stamme Gad 12,000,

[1]) Das *καί* unsicher.
[2]) Die Lesart *τοῦτο* ist überwiegend.
[3]) *Τι δένδρον* bezeichnender als *πᾶν δ.*
[4]) Nach den besten Codd. ist *ἐσφραγισμένοι* nur am Anfange und am Schluß (V. 5 und V. 8) geschrieben.

6 Aus dem Stamme Aser 12,000,
Aus dem Stamme Naphthali 12,000,
Aus dem Stamme Manasse 12,000,
7 Aus dem Stamme Simeon 12,000,
Aus dem Stamme Levi 12,000,
Aus dem Stamme Isaschar 12,000,
8 Aus dem Stamme Zabulon 12,000,
Aus dem Stamme Joseph 12,000,
Aus dem Stamme Benjamin 12,000 Versiegelte.

* * *

9 Nach diesem schaute ich, und siehe[1]), eine große Schaar, so daß sie niemand zählen konnte, aus allen Nationen und Stämmen und Völkern und Sprachen, stehend vor dem Throne und vor dem Lamme, angethan mit weißen Kleidern und Palmen in ihren Händen.
10 Und sie riefen mit mächtiger Stimme und sagten: Das Heil ist bei unserem Gott, der auf dem Throne sitzt, und dem Lamme.
11 Und alle Engel hatten sich gestellt[2]) im Umkreis um den Thron, und um die Aeltesten und die vier Lebensgestalten, und sie fielen nieder vor dem Thron auf ihr Angesicht, und beteten Gott an.
12 Indem sie sagten: Amen: Die Lobpreisung und der Ruhm; und die Weisheit und die Danksagung; und die Ehre und die Macht; und die Kraft unserem Gott in die Aeonen der Aeonen. Amen!

* * *

13 Und es antwortete [anknüpfend] einer der Aeltesten und sagte zu mir: Diese, die mit weißen Kleidern angethan sind, wer sind sie? Und woher sind sie gekommen?
14 Und ich habe zu ihm gesagt: Mein[3]) Herr, du weißt es.
Und er sprach zu mir: Diese sind es, die Kommenden aus der[4]) großen Drangsal; und sie haben ihre Kleider gewaschen, und haben sie [ihre Kleider[5]] helle gemacht im Blute des Lammes.
15 Darum sind sie vor dem Throne Gottes, und dienen ihm Tag und Nacht in seinem Tempel, und der auf dem Throne sitzt, wird sich über ihnen — in seiner Erscheinungsherrlichkeit — bleibend niederlassen.
16 Hungern wird sie nicht mehr, und dürsten wird sie nicht mehr; auch nicht soll auf sie fallen die Sonne, oder irgend eine Gluthitze.
17 Denn das Lamm, das in der Mitte vor dem Throne [in dem Centrum des Thronwaltens] ist, wird sie weiden und wird sie leiten zu Wasserquellen des Lebens[6]), und abwischen wird Gott jede Thräne von ihren Augen.

### Exegetische Erläuterungen.

Uebersichtliche Darstellung. Die buchstäbliche allegoristische Exegese mit ihrer chronologischen Deutung hat besonders über diesen Abschnitt, sowie das mit ihm korrespondirende achte und neunte Kapitel, Verwirrung und Dunkel verbreitet. Vor allem ist hier nun zuerst festzustellen, daß die Kapitel 7—9 ein Ganzes ausmachen, und zwar als Darstellung der Wesensgestalt der diesseitigen Geschichte der Kirche nach ihrer geistigen Seite in ihrem Zusammenhang mit der Geschichte des Reiches Gottes, oder auch der neutestamentlichen Religionsgeschichte. Wenn zuerst die sieben Gemeinden die Kirche nach ihrer geistigen und weltgeschichtlichen Seite abbildeten, wenn sodann die sieben Siegel die weltgeschichtliche Seite der neutestamentlichen Zeit charakterisirten, so kommt jetzt in den sieben Posaunen die neutestamentliche Religionsgeschichte nach ihren Einzelmomenten als die geistige Seite der neutestamentlichen Zeit zu ihrer Darstellung, oder auch die Kirche nach ihrem transcendenten Wesen als streitende und triumphirende. Es wird sich aus der Ausführung ergeben, daß hier durchweg von geistigen Ver-

[1]) Das *καὶ ἰδοὺ* ist zweifelhaft. Auch sachlich, insofern es sich im ganzen Kapitel um eine Gesammtanschauung handelt.
[2]) Verschiedene Lesarten s. bei Düsterdieck.
[3]) Hinter *κύριε* steht *μου* nach B. C. u. a.
[4]) Der Artikel bedeutsam. Die Lesart von Lachmann läßt ihn ausfallen.
[5]) Nach Minuskeln.
[6]) Die Lesart *ζωῆς*.

hältnissen die Rede ist; vorläufig heben wir die Signatur des Abschnitts in den Schlußworten Kap. 9, 20. 21 hervor. Die Schattenseite der ganzen Zeit ist Anbetung der Dämonen, teuflischer Geister, und sie verzweigt sich in religiöse Abgöttereien und moralische Frevel. Wie aber durchweg die Abschnitte sich in den Gegensatz von Himmelsbildern und Erdenbildern auseinanderlegen, so ist es auch mit dem unsrigen. Wollte man sagen, die Versiegelung der 144,000 Seelen gehe ja doch nicht im Himmel vor sich, sondern auf Erden, so ist dagegen zu bemerken, daß Himmel und Erde für den Apokalyptiker nicht rein örtliche Begriffe sind, wie sich dies auch aus Kap. 12 und 21 ergibt. Auch der Menschensohn selbst wandelt nach Kap. 1 unter den Leuchtern auf Erden. Man hat also durchweg den Himmel auf Erden von der irdischen Gestalt des Reiches Gottes zu unterscheiden. Und dieser Himmel auf Erden ist hier der Kern der streitenden Kirche, die Vollzahl der versiegelten Auserwählten, aus welcher fort und fort die Siegeszüge der Abscheidenden hervorgehen, welche jenseits die triumphirende Kirche bilden. Damit bildet sich der Begriff des Himmelsbildes der idealen Kirche im ganzen, wie sie sich in die beiden Stadien der streitenden Kirche und der triumphirenden Kirche (Kap. 7, 1—8. 9—17) verzweigt. Das gegenübertretende Erdenbild der Kirche wird durch die Posaunen selbst charakterisirt. Wir bezeichnen sie noch immer als Bußposaunen, obschon auch zuvörderst die allgemeinere Bedeutung der Posaunenstöße hervorzuheben ist, wie sie nämlich das plötzliche kriegerische oder dramatische Hervortreten weltlicher Geister und geistiger Verirrungen abbilden, welche dann allerdings der kernhaften Kirche immer wieder eine Mahnung zur Buße werden. Mit der angegebenen chronologischen und buchstäblichen Auffassung korrespondiren die namhaftesten Mißverständnisse, welche hier hervortreten. Vor allem sollte hier nicht von einer Episode geredet werden; ebensowenig dann aber von einer besonderen Verheißung für das jüdische Volk. Halten wir fest an der organischen Geschlossenheit der apokalyptischen Darstellung, so kann von einer solchen Episode nicht die Rede sein, welche allen Zusammenhang zerreißen würde. Da sich aber das Himmelsbild Kap. 7 als die Grundlage der 7 Posaunen mit den beiden folgenden Kapiteln decken muß, so kann dasselbe nicht auf einen Ausschnitt der Endzeit reduzirt werden. Was sodann die Juden betrifft, so fällt man wieder ganz aus dem Text, wenn man lehrt, hier sei von Juden im eigentlichen Sinne die Rede. So gut wie das neue Jerusalem Kap. 21 nicht eine neue Judenstadt bedeuten kann, und der Name Juden in den sieben Sendschreiben gerade das Gegentheil von Judaisten bedeutet, nämlich das echte geistliche Israel, so ist auch hier das Volk Israel die Repräsentation des Volkes Gottes überhaupt. Man kann nur sagen, die Bekehrten aus Israel sind mitgesetzt. Oder sollten die 144,000 Seelen auf dem Berge Zion Kap. 14 wieder ganz andere Auserwählte sein, obschon auch die unsrigen hier als Versiegelte auftreten? Oder am Ende auch nur Juden? Und zwar Jungfrauen im buchstäblichen Sinne, wie auch Rothe will, Cölibatäre, wie sie bei den Juden so selten zu finden sind. Und die Scene sollte sich so verändert haben, daß in unsrer Stelle die diesseitige Kirche zwar aus lauter Juden bestände, die jenseitige Kirche aber aus allen Nationen, also vorwaltend aus Heiden, während dann wieder Kap. 14 auch die Heiden wieder auf dem Berge Zion, d. h. in derselben Region, worin sie hier den Vordergrund bilden, von den Juden verdrängt würden. Zudem ist zu bemerken, wenn man einmal in dem Hauptartikel die symbolische Bedeutsamkeit verlassen hat, dann wird man doch auch die 12 Stämme buchstäblich nehmen müssen, ebenso die 12,000 aus jedem Stamme, das Ausfallen des Stammes Dan und alles andere; von dem sachlichen Absurdum abgesehen, daß in diesem ganzen Zeitraum der versiegelten Judenchristen von versiegelten Heidenchristen auf Erden nicht die Rede sein sollte.

Hiermit entsteht nun freilich die Frage, weshalb die neutestamentliche Kirche mit den jüdischen Stämmen symbolisirt werde, ihr Kern mit lauter Versiegelten aus diesen Stämmen. Diese Frage erledigt sich nun wohl sicher durch den Rückblick auf die prophetische Darstellung der Bestimmung Israels. Das Volk Israel ist der typische Knecht Gottes, sein Auserwählter, der sein Recht unter den Heiden ausbreiten soll (Jes. 42; 43 u. s. w.), bevor von dem Knecht Gottes im eigentlichsten Sinne, dem Messias, die Rede ist. Diese typische Bedeutung Israels nimmt das Neue Testament wieder auf, aber nur, um sie mit Entschiedenheit auf das geistliche Israel, das neutestamentliche Glaubensvolk, zu übertragen (Matth. 8, 11; Röm. 2, 28; Kap 4, 11. 12; Gal. 4, 26). In unsrer Stelle aber war es ganz motivirt, auf den symbolischen Namen der Juden, auf die symbolische Bedeutung ihrer zwölf Stämme insbesondere zurückgehen, indem es sich hier um die Signatur der Stellung des geistigen Israel gegenüber dem geistigen Heidenthum, dessen Eindringen in die Kirche der Apokalyptiker voraussah, handelte; wobei zu bemerken ist, daß er auch die judaistischen Formen des Verderbens nach idealtheokratischen Begriffen als eine besondere Formation heidnischen Wesens betrachtete. Dem Mißverständniß war im wesentlichen dadurch vorgebeugt, daß der Seher die diesseitigen Versiegelten in ihrer jenseitigen Vollendung als eine zahllose Schaar aus allen Nationen wieder hervortreten ließ. Wir haben es also hier nicht zu thun mit einem Spezialbilde aus der letzten Zeit, sondern mit einem ganz neuen Cyklus der ganzen neutestamentlichen, im ganzen eschatologischen Zeit, zuvörderst also mit dem himmlischen Lebensbilde der idealen Kirche.

Die Vision beginnt mit dem Gesicht der vier Engel, welche auf den vier Ecken der Erde stehen und die vier Winde der Erde festhalten, damit kein Wind über die Erde blase, noch über das Meer, noch über irgend einen Baum. Wir haben die Erde erkannt als die theokratische Ordnung oder Stiftung; hier

ist es die neutestamentliche Ordnung der Dinge, wie sie sich zuerst in der Kirche allein darstellt, dann in Kirche und Staatsleben verzweigt. Auf den vier Ecken dieser Erde, da wo sie sich mit der alten Welt berührt, also vom Heidenthum her, bilden sich die vier Winde, die Grundformen der weltlichen Zeitströmungen, welche die Kirche zu verderben drohen (s. Daniel 7, 2; Ephes. 4, 14). Diese Zeitströmungen müssen zu ihrer Zeit los werden, sie haben ihre Bestimmung; aber eben deswegen werden sie als göttliche Schickungen von Engeln festgehalten, daß sie nicht vor der Zeit losbrechen und die Erde verderben, d. h. die junge Kirche, das Meer, oder das noch nicht erstarkte christliche Volksleben, oder auch die einzelnen Christen, die wie allerlei Arten von Bäumen Gottes (τὰ) angefangen haben, aufzuwachsen (Ps. 1). Wenn aber nun ein anderer Engel auftritt, der den vier Engeln verbietet, die Erde, oder das Meer, oder die einzelnen Bäume zu beschädigen, bis er die Knechte Gottes würde versiegelt haben, so wird in dem Gegensatz von zwei chronologischen Zeitabschnitten, in dem Gegensatz der gebundenen Winde und der losgelassenen Winde ein geistiger Gegensatz dargestellt, nämlich der Gegensatz der Versiegelten, über welche die vier Winde keine Macht haben gegenüber der geschädigten Erde, dem geschädigten Meer und den geschädigten Bäumen. Doch hat die temporelle Bestimmung auch ihre Bedeutung für sich; die Winde werden immer erst losgelassen, wenn der Kern der Gläubigen festgestellt ist. Der andere Engel aber, welcher vom Aufgang der Sonne emporsteigt, bestimmt sich nach dem Begriff der Versiegelung. Da der Begriff der Rechtfertigung in der evangelischen Kirche so vielfach schadhaft geworden ist, so ist es kein Wunder, daß der Begriff der Versiegelung unsrer Theologie noch mehr abhanden gekommen ist, obschon derselbe schon präfigurirt ist im Alten Testament (Hes. 9, 4), und im Neuen Testament in voller Bestimmtheit hervortritt als Begriff der Fixirung des christlichen Charakters für immer, gegenüber der Gefahr des Abfalls (Röm. 5, 4 δοκιμή; Ephes. 1, 13).

Mit der Rechtfertigung ist das neue Leben des Glaubens prinzipiell entschieden; es muß aber ebenso historisch bewährt und fixirt werden wie der Glaube Abrahams bewährt werden mußte (s. Jak. 2, 21; vergl. V. 23). Diese Bewährung heißt nun nach ihrer Beziehung zu den einfachen Prüfungen des Lebens eben Bewährung, nach ihrer geistigen Bedeutung gegenüber den Versuchungen zum Abfall Versiegelung. Schon Hesekiel hat sie symbolisirt mit einem Zeichen an der Stirn. Es ist die Signatur der geistlebendigen Bekenntnißtreue, an welcher der Versucher, der geistige Mörder, scheu vorübergeht. Man wird nun nicht annehmen wollen, daß der Apokalyptiker einen geringeren Begriff von der Versiegelung hatte als Paulus; mithin kann auch der Engel der Versiegelung nur den Heiligen Geist bedeuten. Er steigt empor mit dem Aufgang der Sonne, d. h. das Leben Jesu Christi in seiner Verherrlichung hat die Sendung des Heiligen Geistes zur Folge. Sein Siegel aber ist das Siegel des lebendigen Gottes; kein Buchstabe, keine Form, keine Phantasie, nur das Leben des lebendigen Gottes, dessen persönliche Offenbarung in der Verherrlichung Christi vollendet ist, erzeugt in lauteren Seelen ein solches homogenes göttliches Leben, das in seiner gereiften Gestalt allen Winden und Stürmen der Weltgeschichte siegreich Widerstand leistet (1 Joh. 5, 4). Denn nach der Versiegelung müssen sie alle vier Winde über sich ergehen lassen, sonst könnte es nicht auch von ihnen heißen: sie sind gekommen aus der großen Drangsal. Ja, die Versiegelung selbst ist ja eine Feststellung gegen große Versuchung. Dieser Engel hat denn auch die Macht, mit gewaltiger Stimme sein Veto gegen eine unzeitige Loslassung der vier Winde einzulegen. Es ist die Macht großer Geisteswirkungen, wie sie die Strömungen des Weltgeistes ein Zeitlang hemmt; wie sie z. B. die Häresien hemmte durch das ganze apostolische Zeitalter hindurch. Hierauf folgt dann die Versiegelung selbst. Sie ist zu groß und ausgedehnt, als daß der Apokalyptiker die Anschauung der Akte selber beschreiben könnte, er hört also die Zahl der Versiegelten. Und eben die Zahl ist eine Hauptsache, sie ist eine vorher bestimmte Vollzahl, die ganze Gotteserne (Matth. 3, 12), das ganze Gotteserbe. Jene Winde mögen sich ihren Theil nehmen, die Spreu (Ps. 1; Matth. 3); die ganze Weizenernte bleibt dem Herrn gesichert. Es bedarf kaum der Erinnerung, daß hier von einer Vorherbestimmung die Rede ist, welche mit religiös-sittlichen Bedingungen korrespondirt. Andernfalls müßten ja auch die Versiegelten das Zeichen an der Stirn mit auf die Welt gebracht haben. Die Vollzahl der Versiegelten ist 144,000. Denn mit den 12 Stämmen sind alle charismatischen Grundformen des Glaubenslebens vertreten, mit den 12,000 Seelen aus jedem Stamme aber die ganze Ausspreitung jeder Grundform in ihre zwölf Modifikationen, und die ganze Ernte dieser Geistes- und Geisterfülle durch den ganzen christlichen Weltlauf hindurch, wie er etwa durch 1000 Jahre symbolisirt ist. Im Verhältniß zu der geschichtlichen Ausbreitung der Stämme ist die Zahl 12,000 immer noch eine sehr kleine; wie dies aber zu allen Aussagen des Neuen Testamentes stimmt. Die Reihenfolge der Stämme gibt zu mehreren Fragen Anlaß. Weshalb fehlt hier der Stamm Dan, während im Segen des Moses der Stamm Simeon ausgefallen ist? Weshalb ist Simeon hier sogar dem Levi übergeordnet? Weshalb ist Manasse von Joseph unterschieden, und geht Ephraim in Joseph auf? Es könnte fast scheinen, als wären die Stämme durcheinander gerüttelt, um jede judaistische Vorstellung von dem Bilde fernzuhalten. Jedenfalls ist auch schon die vollkommne Gleichstellung der Stämme nicht ohne Bedeutung. Ein Jude hätte jedenfalls eine große Bevorzugung des Stammes Juda, vor allem aber des Stammes Levi erwartet. Levi aber ist mitten unter die späteren Stämme gemengt; mit den Prärogativen des alt-

testamentlichen Priesterthums ist es völlig aus (Bengel). Auf die christlichen und jüdischen Sagen über die Auslassung des Stammes Dan kommen wir später zurück. Da der Stamm früh seinen Erbsitz verlassen (Richt. 18) und die Stadt Laisch erobert hatte, welche wahrscheinlich später mit dem Gebiete von Naphthali zusammengefaßt werden mußte, so ließ ihn wohl die israelitische Genealogie später in Naphthali aufgehen (s. 1 Chron. 4 ff.), und er verlor umsomehr seine symbolische Bedeutung, da er sie nicht blos durch das Aufgeben seines Stammsitzes, sondern auch noch auf andere Weise (durch Götzendienst) geschädigt hatte, ohne daß daraus folgen könnte, er sei der Geburtsschooß des künftigen Antichrist geworden, oder man wisse, daß er ausgestorben. Sind ja doch überhaupt in der neutestamentlichen Zeit die 12 Stämme bestimmt nur durch Juda, Benjamin, Levi, und durch Ueberreste aus den übrigen Stämmen vertreten, ohne daß man genau wüßte, wo die 10 Stämme im ganzen und großen geblieben sind. Es handelte sich also um eine symbolische Zwölfzahl auf historischer Grundlage. Auch war es wohl das Motiv, eine störende Erinnerung an den Abfall Israels zu vermeiden, wenn statt des Ephraim der ehrwürdige Name Josephs gesetzt wurde. Bei aller scheinbaren Vermengung der Stämme, welche auch keinen Unterschied unter den Söhnen der legitimen Frauen Jakobs und den Söhnen seiner Kebsweiber gemacht hat, ist es doch dem theokratischen Gedanken gemäß, wenn Juda den Anfang macht, Benjamin den Schluß. Versuchen wir die ganze Tafel nach der Zahl drei als der Zahl des Geistes zu theilen in viermal drei, so zählen wir zuerst zwei Söhne Lea's und einen von ihrer Magd: Juda, Ruben, Gad; sodann den Adoptivsohn Lea's Aser, den Adoptivsohn Rahels Naphthali, und den Erstgebornen Josephs Manasse; das dritte Kleeblatt bilden die Söhne Lea's Simeon und Levi und ihr Adoptivsohn Isaschar; in der vierten Gruppe ist mit Joseph und Benjamin Sebulon verbunden, der Spätling der Lea mit den Spätlingen Rahels. Im allgemeinen drängt sich die Bemerkung auf, daß die Vision in ihrer symbolisirenden Aufzählung der 12 Stämme jeden Anschein einer gesetzlichen Prärogative verwischt hat; abgesehen von der Würde-Stellung Juda's, welche wieder eine symbolische Bedeutung hatte für die Würde Christi.

In den 144,000 Versiegelten ist die Versicherung ausgesprochen, daß die Kirche zu allen Zeiten einen felsenfesten Kern haben werde, eine unsichtbare Gemeinde von Versiegelten, an denen alle Macht der Versuchung oder jeder Sturm der vier Winde sich brechen müsse. Es ist unserem Auge nicht vergönnt, diesen Kern leiblich zu sehen; auch deswegen nicht, weil viele Scheingestalten des christlichen Heroismus täuschen und fallen (die Knaben fallen und die Jünglinge werden matt u. s. w.), während unscheinbare, demüthige oder in Weltformen verhüllte Charaktere in den entscheidenden Momenten in den Riß treten. Dazu kommt, daß wir uns nicht leicht darauf verstehen, die Gotteshelden zu würdigen in fremdartiger Tracht, z. B. wenn sie im Mittelalter im Mönchsgewande auftreten, oder im achtzehnten Jahrhundert in dem Kleide des kritischen Humanismus. Genug, der Fels ist immer da, an welchem die Pforten des Abgrunds zu Schanden werden müssen, Christus in seinen Auserwählten. Daß aber diese gezählt sind wie die Einheriar des Odin in der nordischen Mythologie, läßt schon darauf schließen, daß nicht alle frommen Seelen zu Hauf gemeint sind, sondern nur diejenigen, welche den Halt der Kirche bilden, wie dies auch aus der Zeichnung der 144,000 Kap. 14 hervorgeht, und aus dem zweiten Bilde unsrer Vision, dem Bilde der triumphirenden Gemeinde.

Es wird stillschweigend vorausgesetzt, daß nach der Versiegelung die vier Winde losgelassen worden sind. Ihre Wirkung wird aber erst unter den sieben Posaunen geschildert, und zwar mit veränderten Bildern. Doch heißt es von der triumphirenden Schaar: Diese sind die Kommenden (*οἱ ἐρχόμενοι*) aus der großen Drangsal (V. 14). Die Schaar ist nicht abgeschlossen im Himmel, sie ergänzt sich aus neu Ankommenden fort und fort. Es ist also nicht die triumphirende Kirche in ihrer Vollendung gezeichnet, sondern das Bild ihres Werdens in dem Lauf der neutestamentlichen Zeit. Daher treten denn auch die verschiedensten Gegensätze dieser triumphirenden Gemeinde zu den Versiegelten auf Erden hervor. Es ist eine Schaar so groß, daß sie niemand zählen kann, zunächst weil sie jeden Augenblick anwächst durch selig Gestorbene, sodann weil hier nicht blos die versiegelten Gotteshelden, sondern alle Seligen zur Erscheinung kommen. Es ist eine Schaar aus allen Nationen und Stämmen und Völkern und Sprachen. Daß also darunter auch selige Israeliten sind, ist selbstverständlich; damit aber auch selbstverständlich, daß der Name der Juden in dem Bilde der streitenden Kirche den symbolischen Ehrentitel der Helden des neutestamentlichen Gottesvolkes bedeutet. Sie erscheinen aber im Himmel als die vollendeten Gestalten der Versiegelten, d. h. der Unüberwindlichen auf Erden, sie haben überwunden. Die Stürme der Erde haben sie hinter sich, sie stehen vor dem Throne, dem sie die allgemeine Erlösung von der Weltnoth, vor dem Lamm, dem sie die spezifische Erlösung verdanken. Die weißen Kleider, mit denen sie angethan sind, bedeuten ihren Sieg, die Palmen in ihren Händen das ewige Fest, das für sie begonnen hat. Und auch das beweist ihre Reife, daß sie ihr ganzes Heil der Gnade Gottes zuschreiben, und nicht blos das Walten des Vaters verherrlichen, sondern auch das Walten des Lammes, und nicht blos das Walten des Lammes preisen, sondern auch das Walten des Vaters, und dieses voran. Ihr Gesang ist eine einheitliche gewaltige Harmonie, worauf die Engel im großen Umkreise, welcher die Aeltesten und die Wesensgestalten umgibt, niederfallen auf ihr Angesicht und anbeten. Das Amen, welches sie sprechen, verkündigt den Einklang der ganzen Geisterwelt mit der

Erlösung auf Erden (Kolosf. 1, 20), und das eingetretene Verständniß der großen Thatsache, welche ihnen so lange verschleiert war (Epheſ. 2, 10; 1 Petr. 1, 12), spricht sich jetzt in ihrer Doxologie aus. Sie lassen dabei auch die Lobpreisung des Lammes nach ihrem universellen Standpunkte in die allgemeine Lobpreisung Gottes aufgehen. Offenbar wird es aber mit ihrer Feier, daß aus der Geisterwelt und seligen Menschenwelt eine Gottesgemeinde geworden ist. Man hat die Siebenzahl der Lobpreisungen nicht ohne Grund auf den Gegensatz der sieben Posaunen bezogen; jedenfalls ist in ihr die ganze neutestamentliche Gotteswoche, die ganze Durchführung des Erlösungswerks symbolisirt. In den zwei ersten Sprüchen liegt das allgemeine Urtheil, die Lobpreisung der Geister, korrespondirend mit der Herrlichkeit Gottes. Die zwei folgenden Sprüche sprechen dann einerseits die waltende Weisheit Gottes aus, andrerseits die Danksagung der Geister. In den zwei folgenden wird dann die Ehre, der Ehrenwerth genannt, den Gott den Seinen gegeben hat, und verherrlicht wird mit ihm die Macht oder Majestät, welcher sie diesen Ehrenwerth verdanken. Was aber die Erlösten schließlich aus aller Drangsal herausgerissen hat, das ist das eschatologische Kraftwalten Gottes. Und dafür wird er denn nach allen diesen Bezeichnungen angebetet in die Aeonen der Aeonen; alle Grundtöne der Weltgeschichte und Heilsgeschichte gestalten sich zu diesem ewigen Hymnus, der fortan endlos durch die Aeonen hallt.

Die hierauf folgende Verhandlung zwischen einem der Aeltesten und dem Seher selbst kommt nun zu einem Rückblick auf den geistlichen Lebenslauf, welchen die Seligen des Himmels auf Erden durchgemacht haben. Der Aelteste scheint auf die Frage in dem Staunen des Sehers zu antworten, indem er zuvörderst die Frage an ihn richtet, ob er wisse, wer die Weißgekleideten seien und woher sie gekommen? Obschon aber der Seher darüber selber im allgemeinen nicht ungewiß sein kann, ist es ihm doch um die himmlische Signatur der Herkunft der Seligen auf Erden zu thun. Also: du weißt es. In der Antwort ist die Frage: wer sie sind und woher sie kommen, zusammengefaßt. Denn es charakterisirt sie hinlänglich, daß sie aus der großen Drangsal aller irdischen Versuchungen kommen, daß sie ihr entgangen sind, und daß sie im Vollgefühl der eignen natürlichen Unreinigkeit ihre Kleider, die ihre Lebensgestalt bedeuten, gewaschen haben, und zwar im Blute des Lammes gewaschen und weiß gemacht. In der Vorstellung macht das Blut keine weißen Kleider, im Heilsbegriff aber macht die Versöhnung in Christo die Kleider schneeweiß. Hier ist dann die Gerechtigkeit des Glaubens und die Gerechtigkeit des Lebens zu einer einheitlichen Erscheinung geworden. Dem entspricht nun ihre Erhöhung (*διὰ τοῦτο*; vergl. Phil. 2, 9). Sie sind vor dem Throne Gottes, selig im Anschauen seines Waltens. Sie dienen ihm Tag und Nacht in seinem Tempel. Es ist der ewige reale Gottesdienst des priesterlichen Geschlechts, sie sind absolut willenlos und willensstark geworden in ihrem Gott. Ueber ihnen aber breitet sich die Herrlichkeit Gottes bleibend aus, wie sie sich in bildlicher Weise im Allerheiligsten ausbreitet über die Bundeslade. Ihr ganzes Sehnen und Bedürfen ist gestillt, ihr Hunger, ihr Durst für immer befriedigt, d. h. sie sind im Genuß aller himmlischen Güter, während sie frei sind von jeder Beschwer der irdischen Sonne und jeglicher Hitze des Tages. Sie sind also in negativer und positiver Weise vollendet. Damit haben sie aber den höchsten Gipfel der Erfahrung erreicht, welche die Frommen schon hienieden durchmachen nach Pſ. 23. Das Lamm im Mittelpunkt vor dem Thron ist ihr Hirt, der sie weidet und führt zu den Wasserquellen des Lebens. Und noch einmal wird neben der positiven Beseligung auch die negative ausgesprochen in einzig herrlichen und tröstlichen Worten: Gott selbst (der sie ja auch durchs Thränenthal geführt hat) wird abwischen jede Thräne von ihren Augen. Die höchste himmlische Beruhigung über jede traurige Erfahrung wird ihnen zu Theil in der wärmsten menschlichen Form, wie wenn die tröstende Liebe sich in lauter mütterliche Zärtlichkeit für sie verwandelte. Jede Thräne! Jede Thräne von jeder Art! Abwischen, wie es eine Mutter macht mit ihrem Kinde. Die Seligen dürfen also auch mit einer Thräne im Auge, mit einer kindlichen Frage an die göttliche Führung ankommen in der himmlischen Welt.

## Erläuterungen im Einzelnen.

Es ist fast ebenso unrichtig, wenn man mit Eichhorn u. a., auch Düsterdieck, das 7. Kapitel als eine Episode betrachtet, wie wenn man es mit Vitringa für den zweiten und dritten Theil des sechsten Siegels hält, wonach der wirkliche Inhalt desselben Kap. 6 nur der dritte Theil desselben sein würde. Die Verhandlung über den Zweck der Versiegelung zeigt, wie sehr der dem Neuen Testament so geläufige, schon vom Alten Testament eingeleitete Begriff der Versiegelung ins Dunkel getreten ist. Mit Recht bestreitet Düsterdieck die Ansicht vieler Exegeten, (namentlich a Lapide, Ebrard), die Versiegelung bedeute hier eine Sicherstellung vor drohenden Strafgerichten. Die neutestamentliche Versiegelung stellt sicher gegen die Versuchung zum Abfall, welche in den Strafgerichten liegt, hebt also allerdings in bedingter Weise die Strafgerichte für die Versiegelten auf, obschon sie mitten hindurchgehen. Und insofern gehören auch die Zeichen *σημεῖα* 2 Mos. 12 und Hesek. 9 hieher als Typen, was Düsterdieck beseitigen will, obschon er den Begriff der Versiegelung richtig angibt (S. 280). Mit der vielfachen Verkennung der Versiegelung hängt die Verkennung der universellen Bedeutung dieses Abschnitts zusammen. Also falsche Spezialisirungen: die Flucht der Christen aus Jerusalem nach Pella (Grot. u. a.). Alle Juden bis zum Endgerichte (Heinr.). Alle Knechte Gottes am Ende der Tage (de Wette). Hengstenberg aber erklärt die Stelle

richtiger, als Düsterdieck über seine Ansicht referirt. „Die Versiegelung als symbolischer Akt ist in einem einzelnen Zeitpunkt abgeschlossen, sie erfolgt ein für allemal vor dem Beginne der Plagen, wodurch die gottlose Welt gerichtet wird. Der nackte Gedanke aber ist der, daß Gott inmitten aller Gerichte, welche über die gottlose Welt ergehen, die Seinen beschützt. — Die Versiegelung bezieht sich auf die ganze Dauer der christlichen Kirche bis zu ihrer endlichen Vollendung, auf die ganze Dauer der Welt bis zu ihrer endlichen Vernichtung (?). Sie hat also auch jetzt noch ihre Bedeutung nicht verloren." Der Vereinzelung des Abschnitts gemäß hat man auch das Verhältniß des 2. Theils von V. 9 an zum ersten bestimmt. Die unzählbare Zahl der Christen, welche von V. 9 an geschildert wird, soll auf die Christen in Syrien gehen (nach Grot.) Sie soll einen Theil der 144,000 bilden, welcher ungeachtet der Versiegelung umgekommen (Heinrich). Sie soll mit den 144,000 identisch sein. Auf eine künstliche Weise sucht Düsterdieck die Frage zu beantworten: weshalb nur die gläubigen Juden (nach seiner Annahme) als Versiegelte dargestellt worden seien. Wäre aber hier wirklich nur von versiegelten Judenchristen die Rede, so würde die Versicherung eines Volkmar und anderer, daß das Buch judaistisch sei, nicht so leicht zu beseitigen sein. Ebrard erklärt, es sei nur von Israel die Rede, „weil die alsdann daneben noch existirenden Heidenchristen von dieser Israelsgemeinde nicht ausgeschlossen, sondern als in die Gemeinde Israel aufgenommen zu denken sind." Dies erinnert an eine allgemein verbreitete Schulmeinung, nach welcher Israel am Ende doch noch gesetzliche Prärogativen erlangen soll, während dasselbe eben wegen seines Anspruchs auf solche zum Abfall gekommen ist. Der einfache Gegensatz, die Auserwählten als Kern der Diesseitsgemeinde; die Seligen ohne Zahl als Bestand der immermehr anwachsenden jenseitigen Gemeinde wird durchweg übersehen. Auch Düsterdieck will mit andern die 144,000 Versiegelten schlechthin auf Juden beschränken. Ein besonderer Grund ist, daß auch die zwölf Stämme sogar genannt würden. Als ob nicht auch diese Stämme typische oder symbolische Bedeutung hätten! Hat man erst die volle Konsequenz der symbolischen Bedeutung Israels aus den Propheten, Evangelisten und apostolischen Schriften kennen gelernt, so kann die Beweisführung Düsterdiecks für die Ansicht Bengels, daß V. 1—8 nur von Gläubigen aus Israel, V. 9 dagegen von Beseligten aus allen Völkern, aus Heiden und Juden die Rede sei, nur Verwunderung erregen. Ueber die speziellen Unterscheidungen s. Düsterd. 280.

V. 1. **Vier Engel.** Weder vier Weltreiche (Beda), noch angebliche Naturengel (de Wette), noch böse Engel (Calov), noch bestimmte persönliche Engel, sondern symbolische Engelgestalten, wie die Cherubs am Eingange des Paradieses; hier die gesammten Verfügungen und Lenkungen Gottes über das Hervorbrechen des Geistes oder der Winde der Versuchung bezeichnend. „In den Engeln, welche die Winde halten und wehen lassen, hat der Gedanke, daß das Heil der Erwählten und das Verderben der Bösen nur (?) von Gott kommt, gleichsam Fleisch und Blut angenommen. Vergl. die ähnliche symbolische Darstellung in Kap. 9, 14. 15" (Hengstenb.). Der Genannte zeigt auch, daß die Winde in der Schrift Symbole der göttlichen Gerichte sind (S. 177), und so faßt er sie auch hier. Indessen sind sie im Neuen Testament auch Symbole der Meinungen, der Irrlehren Ephes. 4, 14 (vgl. schon Hos. 8, 7), und diese Bedeutung liegt hier viel näher. Mit Grund bemerkt Ebrard, daß aus der Vorstellung von den vier Winkeln der Erde nicht die Vorstellung folge, die Erdscheibe sei viereckig. Wohl aber bezeichnen sie die ganze Erdenwelt nach ihrer geistig finstern Seite, die heidnische Erde. Es ist dem Seher schon geläufig, wie später der christlichen Kirche, mit dem Begriff des Heidenthums (Paganismus) den Begriff der Herkunft aus den äußersten Winkeln der Erde zu verbinden. Und darin ist ihm schon Hesekiel mit seiner Weißagung von Gog und Magog, welche Johannes ebenfalls aufnimmt (Kap. 20), vorangegangen. Nach Hengstenberg bedeuten die vier Winde, „daß die Stürme der göttlichen Gerichte von allen Seiten einbrechen werden." Düsterdieck behauptet, die Winde seien nur als wirkliche Sturmwinde zu begreifen, wie Kap. 6, 12 von einem wirklichen Erdbeben zu verstehen. Damit wird denn doch das Mißverständniß auf die Spitze getrieben, wenn man die Figuren eines allegorischen Buches buchstäblich fassen will, dagegen die gesetzmäßige Erklärung der allegorischen Figuren allegorische Auslegung nennt. Ganz mit demselben Rechte könnte man sagen, der Säemann Matth. 13 ist ein wirklicher Säemann, und die geistige Deutung desselben allegorische Auslegung. Mögen die meisten Auslegungen solcher apokalyptischen Figuren auch noch so verfehlt sein, sie werden es nur deswegen sein, weil sie den Schlüssel, welchen die poetische und prophetisch-symbolische Ausdrucksweise darbietet, nicht genugsam beachtet haben. Dies gilt z. B. von Bengels Erklärung: die Erde, Asien; das Meer, Europa; die Bäume, Afrika. Andere Deutungen s. noch bei Düsterdieck. Hengstenberg versteht ganz mit Recht das Meer vom Völkermeer. Doch ist hier das Meer im besseren Sinne als Bild des christlichen Volkslebens zu fassen, weil es beschädigt werden kann, nicht aber, insofern die Beschädigung von demselben ausgeht, wie Dan. 7, 2 und Apok. 13. Die Bäume sollen Könige oder Magnaten bedeuten, Bäume und Gras die Hohen und die Niedrigen. Wir ziehen es vor, die Bäume hier nach Psalm 1 zu verstehen, das Gras nach Ps. 23, da es sich nicht um die Schädigung neutraler Dinge, sondern positiv guter Dinge handelt.

V. 2. 3. Mit voller Berechtigung hat Vitringa unter diesem andern Engel den Heiligen Geist verstanden. Für Düsterdieck ist aber auch die Deutung auf einen Erzengel (Stern), oder auf Christum

(Calov, Hengstenb.) schon zu abweichend. Es steht allerdings da ἄγγελος, und nicht Heiliger Geist; aber außerhalb der apokalyptischen Symbolik ist es doch eben der Heilige Geist, welcher versiegelt. Allerdings sagt dieser Engel V. 3: **Die Knechte unseres Gottes,** aber er muß ja eben als Engel reden, auch schließt er, wie Hengstenb. richtig erinnert, die vier Engel mit ein. Auch in dem **Aufsteigen des Engels vom Aufgang der Sonne** soll man nur das Bedeutungsvolle finden, „daß der zu einem segensreichen, ewiges Leben gewährenden Geschäfte kommende Engel (das also sollen die Engel können!) von der Seite aufsteigt, von welcher durch die irdische Sonne Licht und Leben wird." Düsterdieck mit Bezug auf Hengstenberg (?), Ebrard, Volkmar u. a. Also ein modern poetisches Bild und nichts weiter, obschon die Schrift redet von dem Aufgang der Sonne der Gerechtigkeit (Mal. 4, 2; vgl. Luk. 1, 78; Hengstenberg, S. 382 ff.). Düsterdieck weist hier eine Menge ähnlicher Deutungen ab (S. 284). — Der Ausdruck: **Das Siegel des lebendigen Gottes,** soll doch wohl nicht blos sagen, daß dies „Siegel dem lebendigen Gott gehört", sondern vielmehr, daß es ein dem lebendigen Gott entsprechendes Leben sicherstellt, also das neue Leben der Gläubigen. Daher auch Gott hier als der Lebendige bezeichnet wird. Nach de Wette soll der Ausdruck sagen, Gott sei der wahre, also auch sein Siegel das gültige. Nach Hengstenb., Düsterd. u. a., daß Gott als der Lebendige auch das Leben gebe. In unserer Stelle handelt es sich freilich um die Sicherstellung eines bereits geschenkten Lebens, wie bei der Versiegelung überhaupt. Mit dem Begriff der Versicherung ist zudem der Begriff der Zugehörigkeit zugleich gesetzt. Eigentlich sind beide Vorstellungen nicht zu trennen; wer versiegelt, der versichert etwas für sich. Ohne diese Rückbeziehung der Versicherung auf die Angehörigkeit — für welche Hengstenberg kein gesichertes Beispiel in der Schrift findet — hätte die Versiegelung als solche nur die Bedeutung eines mechanischen Verschlusses. Aber auch selbst ein Schloß ist nicht lediglich ein mechanisches Hinderniß. „Nach der Annahme mehrerer Ausleger soll das Siegel den Namen Jehova getragen haben. Sie berufen sich auf Kap. 14, 1, wonach die Erwählten den Namen Gottes auf ihrer Stirn geschrieben haben u. s. w. Es ist aber wohl zu bemerken, daß auch bei Ezechiel (Kap. 9, 4) überhaupt nur von einem Zeichen ohne alle nähere Bezeichnung die Rede ist. Schon darum darf man auch hier nicht über dasjenige hinausgehen, was im Texte ausdrücklich gesagt ist" (Hengstenb.). Andere haben auf das Kreuzeszeichen gerathen. Düsterdieck dagegen meint, weil der bestimmte Artikel fehle, so bleibe sogar die Vorstellung offen, daß es zu verschiedenen Zwecken auch verschiedene Siegel Gottes gebe. Paulus aber scheint nur von einem Zweck der Versiegelung der Knechte Gottes zu wissen. — **Das Rufen mit starker Stimme** bedeutet nach Hengstenberg die Entschiedenheit des Befehls. Andere Deutungen s. bei Düsterdieck, S. 286. Wir verstehen darunter die gewaltige Gegenwirkung des apostolischen Christenthums gegen das beginnende Losbrechen des geistigen Heidenthums über die Kirche — **Denen es gegeben ward.** Wir finden in dem ἐδόθη kein Plusquam-Perfektum, denn erst nach der Versiegelung sollte diese Gegebenheit eintreten. Die vier Engel waren vorher ebensowohl bestimmt, jene Winde zu fesseln, als nachher sie loszulassen, denn sie waren ja der angelische Zweck und das angelische Maß der Winde selbst (Ps. 104, 4). — **Zu beschädigen die Erde.** Das ἀδικεῖν ist im allgemeineren Sinne zu fassen von Zufügung des Uebels. Eine seltsame Umkehrung des Sinnes liegt in den Erklärungen von Bengel, Herder und Rink, wonach das Festhalten der Winde als ein Beschädigen gedacht werden solle, weil die Winde abkühlend oder verwehend wirken. Schon allein das ἄχρι V. 3 entscheidet über den Sinn. Auch insofern, daß es nicht etwa heißen soll, die Beschädigung würde nur dann eintreten, wenn die Winde zu früh losgelassen würden. Nach der Versiegelung tritt die Beschädigung wirklich ein, obschon die Loslassung der Stürme nicht wirklich buchstäblich erzählt wird, faktisch vollzieht sie sich mit dem Hall der sieben Posaunen. — **Bis wir versiegelt haben.** Die gewöhnliche Annahme, der Plural zeige an, daß der Engel Gehülfen habe, welche nicht genannt würden, läßt sich dahin wenden — wie dies auch Hengstenb. mit Grund gethan, obschon Düsterd. sich dagegen erklärt —, daß die vier Engel selber die Gehülfen des gebietenden Engels sind. Denn es gehört sowohl die Hemmung und Beschränkung wie die Mitwirkung der Anfechtung, der Versuchung, der großen Trübsal von außen dazu, daß der Mensch innerlich zu seiner Versiegelung komme. Wie aber ein gewisses Maß von Versuchung die Versiegelung bedingt, so gibt es auch wieder Maße der Versuchung, welche ohne die vorherige Versiegelung nicht zu bestehen sind. Und von solchen Anschauungen ist hier die Rede. Daher müssen die vier Engel zuvörderst an der Versiegelung sich negativ betheiligen, indem sie die vier Winde eine Zeitlang gefesselt halten. Die Deutung des Plurals auf die Trinität bei Calov s. bei Düsterdieck. — **Die Knechte unseres Gottes.** Knechte Gottes sind im Alten Testamente im allgemeinen alle Frommen als Unterthanen Gottes nach seiner Thorah; im besonderen Sinne aber Israel oder die frommen Israeliten, sofern sie Organe Gottes sind zu dem Zweck, sein Licht, Recht und Heil über die ganze Erde zu verbreiten (Jes. 42, 1), im besondersten Sinne ist es eben deswegen der Messias (Jes. 53). Wegen des Gegensatzes der Kindschaft zu der unfreien Knechtschaft der Gesetzlichen (Röm. 6) tritt im Neuen Testamente der Ausdruck zurück. Der Diakonos Gottes ist ein Knecht, der mit dem Zweck des Herrn vertraut ist und freiwillig dient. Doch tritt auch der hohe Ehrenname des δοῦλος allmählich wieder bedeutsam hervor, und der δοῦλος Christi ist auch der δοῦλος Gottes (Tit. 1, 1; Apok. 1, 1). Die wahren Knechte Gottes sind diejenigen, in welchen sich die Bestimmung

Israels erfüllt, welche also in und mit Christo das Licht und Recht Gottes auf Erden als der Kern seiner Kirche vertreten. Und das sollten am Ende oder am Weltende lediglich Judenchristen sein! „Mit Unrecht, sagt Ebrard, beruft sich de Wette dagegen auf Kap. 14, 1, wo seiner Meinung nach die nämlichen 144,000 Besiegelten wieder erscheinen, und wo sie V. 3 allgemein als die Erkauften von der Erde u. s. w. bezeichnet werden. — Wir werden seiner Zeit sehen, daß die dortigen 144,000 mit den unsrigen gar nichts zu schaffen haben." Und doch gerade dieselbe Zahl und dieselbe Qualifikation! Auf die Identität der Individuen wird es allerdings nicht ankommen, wohl aber auf die Identität des Begriffs: die Standhalter des Volkes Gottes, die Säulen des Tempels. — **An ihren Stirnen.** Düsterdieck: „Das Zeichen, welches die Diener des Thiers angenommen haben, ist — wie das Sklavenzeichen im gemeinen Leben — der rechten Hand oder auch der Stirne aufgeprägt (Kap. 13, 16; 14, 9; 20, 4); die Knechte Gottes tragen das Siegel und den Namen ihres Herrn allein an der Stirn. Daß dies die sichtbarste Stelle ist (Aret., Bengel, Stern u. a.), ist nur bei jenen Knechten des Thiers der ausreichende Grund; bei den Knechten Gottes kommt es vielmehr darauf an, daß der edelste Theil des Leibes das heilige Zeichen trägt." Also wiederum kein Rekurs zu den Grundlagen des Begriffs in der Schrift! Weshalb trägt Aaron auf seinem Stirnblatt den Namen Jehova's (2 Mos. 39, 30; 28, 36), auf seinem Brustschild aber den Namen der Kinder Israel? Die Brust umschließt das Geheimniß des Glaubens, die Stirne aber offenbart das Bekenntniß, den Standpunkt, das Symbol, die Farbe und Fahne (Röm. 10, 10). Wenn es von dem Hause Israel heißt: es hat harte Stirnen und verstockte Herzen (Hesek. 3, 7), so ist damit nicht nur die gleiche Substanz des Unglaubens ausgesprochen, sondern auch der Gegensatz der Form. Vortrefflich aber ist der Ausdruck: Deine Stirn gegen ihre Stirn. Der symbolische Sinn des Wortes ist unverkennbar (s. Hes. 3, 8. 9).

V. 4—8. Ebenso wie die Loslassung der Stürme später nicht beschrieben wird, wird auch jetzt nicht der Akt der Versiegelung selber beschrieben. Johannes hörte die Zahl der Versiegelten. Weshalb „vermuthlich von dem anderen Engel" (de Wette, Ebrard)? Das visionäre Gehör ist das feinste Sensorium für die geheimste und tiefste Offenbarung (s. 2 Kor. 12, 4). Auch kommt es hier nur auf drei allgemeine Momente an: Israel — die Zahl 144,000 — von jedem Stamme der 12. Theil. Ueber die Zahl selber s. die Einl., S. 12. Die Gleichheit der Zahl 12,000 für jeden Stamm soll nach Düsterdieck die Idee ausdrücken, daß an der göttlichen Gnadengabe alle gleichen Antheil haben, niemand aber aus irgend einem Recht. Wenn jedoch die 12 Stämme wie die 12 Apostel die Mannigfaltigkeit der verschiedenen Gnadengaben als organische Totalität bedeuten, so will diese Gleichheit sagen, daß von jeder Art kirchlicher Gnadengaben die runde Summe und Fülle für das ewige Reich Gottes gesichert sei. Die Zählung Levi's unter die 12 Stämme hat Bengel treffend erklärt: „nachdem die levitischen Ceremonien abgethan sind, so findet sich Levi wieder in einen gleichen Stand mit seinen Brüdern ein". Sollten nun Manasse und Ephraim — unter dem Namen Joseph — doch mit aufgeführt werden, so kämen dreizehn Stämme heraus; dies zu vermeiden läßt die Vision den Stamm Dan ausfallen. Ueber Gewaltsamkeiten gegen den Text vergl. Düsterdieck, S. 289. Ebenso die Spielerei mit dem Namen Manasse, die alte Konjektur, aus Dan werde der Antichrist kommen (mit Bezug auf das Schlangenbild 1 Mos. 49, 17!), die Hinweisung auf den Götzendienst der Daniten; sowie die Bezugnahme auf die jüdische Tradition, nach welcher der Stamm bis auf eine Familie ausgestorben war. Bei der Ausgestorbenheit läßt es auch Düsterdieck sein Bewenden haben. Wir beziehen uns auf die obige Uebersicht. Auch der Stamm Simeon war in Gefahr, auszufallen wegen theilweiser Auswanderung und theilweiser Verschmelzung mit Juda (s. 1 Chron. 4; vgl. in Bezug auf Simeon 5 Mos. 33. Nach Düsterd. wäre hier auch Isaschar ausgelassen). Ueber die Durcheinandermischung der Söhne der verschiedenen Frauen und ihre Bestimmung, die Gleichstellung aller Gläubigen auszudrücken, s. Hengstenb., S. 398 ff. Eine Tafel über die verschiedenen Vorkommnisse der 12 Stämme s. bei Ebrard, S. 266 (1 Mos. 29, 30; 1 Mos. 49; 4 Mos. 1; 4 Mos. 2; 5 Mos. 27; 5 Mos. 33; Ezech. 48). Ueber eine Verirrung im Cod. Sinait. Düsterd. 290.

9. Es versteht sich — gegen de Wette — daß sich der jetzt folgende Abschnitt mit dem vorigen zu einem Gesammtbilde zusammenschließt. **Eine große Schaar.** Eigentlich Menge oder Haufen. Die diesseitigen Auserwählten sind gezählt, die jenseitigen Seligen unzählbar. Dieser eine Gegensatz macht sowohl einen Riß durch die calvinische Prädestinationslehre wie durch das System der Gegner, welches das Wahrheitselement in der Erwählungslehre verkennt. Man könnte denken, der Unterschied bestehe darin, daß die 144,000 Versiegelten lediglich die letzte christliche Generation bedeuteten, während die Seligen aus allen Generationen zusammengekommen seien. Allein auch die Versiegelten bedeuten den ganzen Inbegriff standhafter Christen aus den verschiedensten christlichen Zeiten. Für die Anschauung des Sehers mußte es freilich einen Gegensatz bilden, daß er auf der Erde nur von einer geschlossenen Schaar hörte, jenseits aber einen ganzen Zug anschwellender Haufen wirklich schaute. Das konstituirende Moment des Gegensatzes kann aber doch wohl nur liegen in der Unterscheidung zwischen den auserwählten Gottesknechten, welche die Stürme des Reiches der Finsterniß diesseits zu bestehen haben, und der ganzen Fülle seliger Seelen, unter denen auch selige Kinder sind. Auch in dem 14. Kapitel tritt dieser Gegenstand wieder hervor; und zwar in verstärktem Ausdruck, und zwar fortdauernd im Himmel selbst, unbeschadet der Selig-

keit aller. Nach Düsterdieck soll der Unterschied liegen in dem Umstande, daß die ersteren nur aus Israel sind, die letzteren aus allen Völkern; nach Ebrard darin, daß die einen nur die diesseitigen Christen der letzten Zeit sind, also vorzugsweise Judenchristen, die andern alle Seligen jenseits, daher vorzugsweise Heidenchristen; nach de Wette darin, daß die einen eine Auswahl darstellen im Gegensatz gegen die Verwerfung, die anderen ohne diesen Gegensatz. — **Stehend vor dem Throne.** Der auffallende Nominativ ἑστῶτες neben dem Akkus. περιβεβλημένους scheint noch neben ὄχλος von dem ἰδοὺ abzuhangen, und insofern für die betreffende Lesart zu sprechen, doch ist er aus Ungenauigkeiten der apokalyptischen Sprachweise zu erklären. — **Stehend vor dem Throne und vor dem Lamme.** Anschauung des zwiefachen und doch einfachen Quells ihrer Seligkeit in Gottes Walten und Christi Leiden — diese Anschauung ist zugleich Fortdauer und Vollendung ihrer Seligkeit. Die weißen Kleider sind Siegesschmuck, die Palmen Friedenszeichen und Festzeichen. Man hat von letzteren auf ein himmlisches Laubhüttenfest oder Erntefest geschlossen (Züllig, Hengstenberg, S. 403, mit Beziehung auf Sacharj. 14, 16). „Die Palmen als Symbol des Sieges legen den Erlösten eine Aktivität bei, die hier nicht paßt, wo alles nur zum Preise der überschwänglichen erlösenden Gnade Gottes dient" (Hengstenb.). Als ob darin ein prinzipieller Widerstreit läge. Daß aber das israelitische Laubhüttenfest der Ausgangspunkt unserer bildlichen Darstellung sein möchte, kann nicht bestritten werden.

V. 10—12. **Mit mächtiger Stimme.** Es folgt hier die Doxologie der triumphirenden Kirche mit Bezug auf die Erlösung aus der großen Drangsal der streitenden Kirche. Die mächtige Stimme ist Ausdruck des großen, gemeinsamen einheitlichen Gefühls aller Erlösten, vollkommen erlöst zu sein. Die σωτηρία bezeichnet das ganze Erlösungsheil als prinzipielle und finale σωτηρία. „Mit Unrecht erklärt Grotius ἡ σωτηρία metonymisch (= gratias ob acceptam salutem). Das Danken geschieht vielmehr dadurch, daß die σεσωσμένοι die ihnen gegebene σωτηρία ihrem Gotte als dem σωτήρ zuschreiben" (Düsterdieck). Das heißt also doch, die σωτηρία in ein Dankopfer verwandeln. In ähnlicher Weise sprechen die apokalyptischen Doxologien überhaupt tiefsinnig. Sie geben Gott wieder in Dank und Lobpreisung, was er erst gegeben hat. — **Und alle Engel.** Hier ist nun von persönlichen Engeln die Rede. Indeß die symbolischen Engel auf der Erde die Stürme festhalten, heißt es von diesem himmlischen Chor: Alle Engel. — **Sie hatten sich gestellt.** Die Feier der Erlösungsthatsache ruft sie alle herbei. Zuerst bestätigen sie den Lobgesang der seligen Menschen mit ihrer tiefen Anbetung und ihrem Amen. Dann aber sprechen sie auch ihren angelischen Standpunkt in der Anschauung der Erlösung aus. Wir fassen ihre Doxologie unter dem christologischen Gesichtspunkt so, daß drei harmonische Gegensätze eine Sechszahl bilden, welche mit einem gewaltigen Finale zur Siebenzahl wird. S. die übersichtliche Betrachtung.

V. 13—17. Die hier folgende Erklärung des vorangehenden Gesichts erinnert an eine ähnliche Verhandlung Kap. 17, 7. Hier dient sie offenbar dazu, den paränetischen Gedanken des Gesichts noch mehr hervorzuheben und wirksam zu machen. — **Und es antwortete einer der Aeltesten.** Ein Aeltester nimmt das Wort; es ist eine Antwort nach hebräischem Sprachgebrauch. Keine ausdrückliche Frage ist ihr vorangegangen, aber eine fragende Veranlassung, ohne Zweifel die Frage in dem Staunen des Sehers. Ein Aeltester als Repräsentant der erlösten Menschheit ist der geeignetste Interpret für die geschilderte Erscheinung. „Die dialogische Form mit ihrer anschaulichen Lebendigkeit dient dazu, den Punkt, auf welchen es ankommt, zu markiren" (Düsterdieck). — **Wer sind sie? Und woher sind sie gekommen?** Nämlich die mit weißen Kleidern angethan sind. Das Merkmal der Palmen läßt er aus, und damit wird es noch mehr betont, daß er das große Wunder hervorheben will: so viele Menschen aus dem sündigen Geschlecht, zahllose Menschen im Gewande der Unschuld. Ja zahllose heilige Menschen, wie ist das möglich! Hier gewinnt die Frage qui genus? unde domo? (s. Düsterd.) eine ganz einzige Bedeutung. — **Herr, du weißt es.** Die Anrede Herr im allgemeineren Sinne ist Ausdruck der Ehrerbietung: Du weißt es. Ebrard: „Ich weiß es zwar, aber du weißt es noch viel besser." Düsterd. u. a.: „Ich weiß es nicht, möchte es aber von dir hören."

Daß diese Seligen Menschen sind und von der Erde herkommen, wissen allerdings beide. Auch weiß Johannes große Dinge von der Erlösung und ihrer Wirkung. Aber bei alledem bleibt es für ihn eine Frage, wie es sich verhält mit dieser Erscheinung zahlloser geheiligter, schneeweiß gekleideter Menschen. Er steht im Kampf mit der Sünde, wie einst Elias, und wenn er auch mit neutestamentlicher Heilserfahrung in diesem Kampfe steht, so steht doch die Anschauung des Aeltesten über der seinen, ähnlich wie jene Stimme von den 7000 treuen Israeliten erhaben war über die Vorstellung des Elias. Der Reichthum der himmlischen Früchte des Evangeliums überflügelt auch die ethische Vorstellung eines Johannes. Der Zug der Seligen ist aber eine endlose Festreihe, sie kommen und kommen. Daher die Antwort: **Diese sind die Kommenden.** Und durch die Beantwortung der Frage: woher sie kommen, ist hierauf Antwort gegeben auf die Frage: wer sie sind! Alle haben gelitten, gestritten und gesiegt in der großen Drangsal, die jeder Christ von Anfang der Kreuzeszeit bis zum Ende durchzumachen hat. Nach Düsterdieck wäre nur von der großen Trübsal der letzten Tage die Rede. Auch sollen diese Kommenden als „annoch auf Erden" Befindliche gedacht werden. — **Aus der großen Trübsal.** Allerdings hat dieser Ausdruck eine eschatologische Beziehung, aber wohl nicht im

Sinne von Düsterdieck, welcher auch Ebrard für seine Erklärung anführt, obschon derselbe sagt: „Die große Trübsal kann nur diese allgemeine zu Joh. Zeit begonnene bis zur ἐκδίκησις bei Christi Wiederkunft sich fortsetzende sein.“ Allerdings ist andererseits die Bengel'sche Deutung der großen Trübsal auf alle adamitische Mühe und Arbeit auf Erden zu allgemein, oder vielmehr zu schief, da die Drangsal erst mit den Kämpfen des Glaubens beginnt. Das ist der erste geschichtliche Grundzug der Seligen: sie haben diese große Drangsal glücklich durchgemacht. Dem geschichtlichen Kampf liegt aber der innere zu Grunde: **sie haben ihre Kleider gewaschen** u. s. w. Ganz charakteristisch johanneisch ist diese bestimmtere Fassung der Versöhnung im innersten Centrum der Sühne. Ebenso charakteristisch ist die katholisch-mittelalterliche Vorstellung von der reinigenden Kraft des Martyrblutes bei Beda und v. Lyra, denen sich selbst Ewald früher angeschlossen hat (s. Düsterdieck, S. 295). „Gegen die Natur des Bildes ist es übrigens, wenn Hengstenberg das Waschen von dem Weißmachen unterscheiden, nämlich jenes auf die Sündenvergebung, dieses auf die Heiligung beziehen will; vielmehr ist ein solches Waschen, durch welches die Gewänder weiß geworden sind, bezeichnet“ (Düsterd.). — **Darum sind sie vor dem Throne.** Ganz johanneisch: 1 Joh. 3, 2. Und dies alles weiß der nüchterne Grotius zu deuten auf die Christen in Pella! — **Dienen ihm Tag und Nacht.** Das himmlische Leben ist selber ein priesterlicher Gottesdienst geworden, und als Geistesleben über den Wechsel von Tag und Nacht erhaben (Kap. 4, 8; 5, 8; 22, 3). — **Wird sich über sie.** Das σκηνώσει ist schwer übersetzbar. Die Hengstenberg'sche Uebersetzung: Zelten, nimmt Ebrard sprachlich in Anspruch. Der Ausdruck: μετ' αὐτῶν Kap. 21, 3 ist von unserm Ausdruck ἐπ' αὐτούς verschieden. Auch heißt es von der Stadt Gottes Kap. 21, 22: In ihr ist kein Tempel zu sehen, Gott selbst ist ihr Tempel. Es ist ein einzig großer Gedanke, daß die Herrlichkeit oder Schechina Gottes, welche einst durch die Wolken- und Feuersäule verhüllt war und sich außer den prophetisch bestimmten Erscheinungen regelmäßig nur in Bildform dem Hohenpriester im Allerheiligsten (der Zeltwohnung) offenbarte, sich jetzt in stehender Erscheinungsherrlichkeit vom Throne her auf die Seligen herabsenken und über sie ausbreiten wird. S. Matth. 5, 8; 1 Kor. 13, 12; vergl. 3 Mos. 26, 11; Jes. 4, 5; Hesek. 37, 27. — **Hungern wird sie nicht mehr,** Ps. 17, 15. — **Dürsten,** Jes. 55, 1; Ps. 107, 9. — Hunger und Durst, und Befriedigung beider Bedürfnisse gehen als stehende Bilder geistiger Verhältnisse durch die Heilige Schrift. Wie der Leib ein stehendes Symbolum der Seele ist, so die Bedingungen der leiblichen Existenz und Befriedigung ein stehendes Symbolum für die geistigen. — **Die Sonne,** Ps. 121, 6; Ps. 91 u. a. Die orientalische Sonne in ihrer überwältigenden Wirkung, auch Bild der überwältigenden Wirklichkeit im Tagesleben. Irgend eine Gluthitze, καῦμα. Hitze des Glutwindes, der Tageslast, des Fiebers u. s. w. — **Denn das Lamm,** Jes. 49, 10. „Ihr Erbarmer“. Von dem Erbarmer kommt der Geist des Erbarmens; er vollendet seine Offenbarung im Geiste des Lammes, der persönlichen und vollendeten Sanftmuth und gründet eine Gemeinde des unendlich tiefen und festen Friedens. Ueber den Ausdruck: τὸ ἀνὰ μέσον τοῦ θρόνου vgl. Düsterd., S. 297, Der Sinn ist wohl dieser, daß Christus durch seine unüberwindliche Sanftmuth zu dem Centrum des göttlichen Waltens emporgekommen ist. Wie die Sanftmüthigen das Erdreich besitzen werden; so ist der einzig Sanftmüthige zur Herrschaft gelangt über Himmel und Erde, zur Rechten und im Namen des Vaters, Matth. 28, 18; Phil. 2. — **Wird sie weiden,** Ps. 23; Joh. 10. — **Und abwischen,** Jes. 25, 8; Offb. 21, 4.

## B. Das Erdenbild der sieben Bußposaunen, hervorgehend aus dem Aufschluß des siebenten Siegels.

Kap. 8, 1—9, 21.

### 1. Die Eröffnung des siebenten Siegels.

Kap. 8, 1—6.

Und als er das siebente Siegel aufthat, ward eine Stille in dem Himmel gegen eine 1
halbe Stunde.

Und ich sah die sieben Engel, die vor Gott standen, und es wurden ihnen gegeben sieben 2
Posaunen.

Und ein anderer Engel kam und trat an den Altar [ἐπὶ, überhin sich neigend], der hatte 3
ein goldenes Rauchfaß, und es ward ihm gegeben viel Räucherwerk, daß er es gäbe [δώσει]
zu den Gebeten aller Heiligen auf den goldenen Altar vor dem Thron.

Und es stieg empor der Rauch von dem Räucherwerk zu den Gebeten der Heiligen aus 4
der Hand des Engels vor Gott.

5 Und der Engel nahm das Rauchfaß und füllte es mit Feuer von dem Altar und schüttete es auf die Erde. Und es entstanden Stimmen, Donnerschläge und Blitze und ein Erbeben der Erde.
6 Und die sieben Engel, welche die sieben Posaunen hatten, rüsteten sich, daß sie posaunten.

### 2. Die vier ersten Posaunen. Vorwaltend menschliche Geistesleiden, im Bilde von Naturleiden.

Kap. 8, 7—12.

7 Und der erste Engel posaunte. Und es entstand Hagel und Feuer mit Blut gemengt und wurde geworfen auf die Erde. Und das dritte Theil der Erde[1]) ward verbrannt. Und das dritte Theil der Bäume ward verbrannt. Und alles grüne Gras ward verbrannt.

* * *

8 Und der zweite Engel posaunte. Und eine Erscheinung wie ein großer Berg im Feuer brennend ward geworfen aufs Meer. Und das dritte Theil des Meeres ward Blut.
9 Und es starb das dritte Theil der Geschöpfe im Meer; was nur Leben hatte. Und das dritte Theil der Schiffe ging zu Grunde.

* * *

10 Und der dritte Engel posaunte. Und es fiel vom Himmel ein großer Stern, brennend wie eine Fackel. Und er fiel auf das dritte Theil der Ströme und auf die Quellen der Wasser[2]).
11 Und der Name des Sterns heißt: Wermuth. Und das dritte Theil der Wasser ward[3]) zu Wermuth. Und viele Menschen starben von den Wassern, weil sie bitter geworden.

* * *

12 Und der vierte Engel posaunte. Und es ward geschlagen das dritte Theil der Sonne und das dritte Theil des Mondes und das dritte Theil der Sterne. Auf daß verfinstert würde das dritte Theil von ihnen, und der Tag nicht klar wäre um den dritten Theil desselben, und die Nacht gleicherweise.

### 3. Die drei letzten Posaunen. Vorwaltend dämonische Leiden — in Figuren der zur Unnatur verkehrten Natur.

Kap. 8, 13—9, 21.

13 Und ich schaute und hörte einen Adler[4]) dahinfliegen durch die Mitte des Himmels, welcher sprach mit gewaltiger Stimme: Wehe, wehe, wehe denen, die auf der Erde wohnen ob der übrigen Posaunen-Stimmen der drei Engel, die im Begriff sind zu posaunen.

## Kap. 9, 1—21.

### a. Fünfte Posaune. Erstes Wehe.

V. 1—12.

1 Und der fünfte Engel posaunte. Und ich sah einen Stern, der vom Himmel gefallen war auf die Erde. Und es ward ihm gegeben der Schlüssel zum Brunnen des Abgrundes.
2 Und er that den Brunnen des Abgrundes[5]) auf, und es stieg auf ein Rauch aus dem Brunnen wie Rauch eines großen Ofens. Und es ward verfinstert die Sonne und die Luft von dem Rauch des Brunnens.
3 Und aus dem Rauche kamen heraus Heuschrecken auf die Erde. Und es ward ihnen Macht gegeben, eine Macht, wie sie haben die Skorpionen der Erde.

[1]) *Τὸ τρίτον τῆς γῆς κατεκάη* von der Rec. nach Minusk. ausgelassen.
[2]) *Τῶν ὑδάτων.* Vgl. Delitzsch, S. 32.
[3]) Die Rec. liest *γίνεται* nach Min.
[4]) Die Lesart *ἀγγέλου* hat die besten Codd. gegen sich. Näheres s. bei Düsterdieck.
[5]) Die Worte *καὶ ἤνοιξεν τὸ φρέαρ τῆς ἀβύσσου* ohne Grund angefochten. Aehnlich von einigen Codd. die Worte: *καπν. ἐκ τ. φρε.*

Und es ward ihnen anbefohlen, daß sie nicht beschädigen sollten das Gras der Erde, noch 4
irgend ein Grünes, noch irgend einen Baum, sondern allein die Menschen, welche nicht haben
das Siegel Gottes an ihren [1]) Stirnen.

Und es ward ihnen aufgegeben, daß sie dieselben nicht tödten sollten, sondern sie peinigen 5
sollten fünf Monate lang. Und ihre Pein ist wie die Pein von einem Skorpion, wenn er
einen Menschen gestochen.

Und in jenen Tagen werden die Menschen suchen den Tod und sollen ihn [2]) nicht finden. 6
Sie werden begehren zu sterben, und es flieht [3]) vor ihnen der Tod.

* * *

Und die Bilder der Heuschrecken waren gleich Rossen gerüstet zum Streit. Und auf ihren 7
Köpfen wie Kronen, wie Gold. Und ihre Angesichter wie Angesichter der Menschen.

Und sie hatten Haare wie Weiberhaare, aber ihre Zähne wie Löwenzähne. 8

Und sie hatten Panzer wie eiserne Panzer. Und das Getöse ihrer Flügel wie das Ge- 9
töse vieler Streitwagen-Rosse, die zum Streit rennen.

Und sie haben Schwänze gleich Skorpionen, und Stacheln [waren in ihren Schwänzen], 10
und in ihren Schwänzen ist ihre Macht [4]), zu beschädigen die Menschen fünf Monate lang.

Und sie haben über sich einen König, den Engel des Abgrundes; sein Name auf 11
Hebräisch Abaddon [Verderben], im Griechischen aber hat er den Namen Apollyon [Verderber].

Das erste Wehe ist vorüber. Siehe, es kommen noch zwei Wehe danach. 12

### b. Sechste Posaune. Zweites Wehe.

V. 13—21.

Und der sechste Engel posaunte. Und ich hörte eine Stimme von den vier [5]) Hörnern 13
des goldenen Altars, welcher vor Gott ist, welche sagte zu dem sechsten Engel, der die Po-
saune [gefaßt] hatte [6]).

Mache los die vier Engel, die gebunden sind an dem großen Strom, dem Euphrat. 14

Und es wurden losgelassen die vier Engel, die bereit waren auf die Stunde und den 15
Tag und den Monat und das Jahr, daß sie tödten sollten das dritte Theil der Menschen.

Und die Zahl der Heerschaaren der Reiterei war [7]) zwei Myriaden mal Myriaden. Und 16
ich hörte ihre Zahl.

Und also sah ich die Rosse im Gesicht und die darauf saßen: sie hatten feuerhelle und 17
stahlblaue [rauchblaue] und schwefelgelbe Panzer. Und die Köpfe der Rosse waren wie Köpfe
der Löwen. Und aus ihren Mäulern geht hervor Feuer und Rauch und Schwefel.

Von diesen drei Plagen wurde getödtet das dritte Theil der Menschen: von dem Feuer 18
und von dem Rauch und von dem Schwefel, welche hervorgehen aus ihren Mäulern.

Denn die Macht der Rosse ist in ihrem Maule und in ihren Schwänzen. Denn ihre 19
Schwänze sind gleich Schlangen; sie haben Köpfe, und mit ihnen verletzen sie.

Und die übrigen Menschen, die nicht getödtet wurden durch diese Plagen, bekehrten sich 20
nicht von den Werken ihrer Hände, daß sie nicht mehr angebetet hätten die Dämonen und die
Götzenbilder: die goldenen und die silbernen und die ehernen und die steinernen und die höl-
zernen, welche weder sehen noch hören noch wandeln können.

Und sie bekehrten sich nicht [8]) von ihrem Morden, noch von ihren Zaubereien, noch von 21
ihren Diebereien.

[1]) Tischend. *αὐτῶν*.
[2]) *Καὶ μὴ εὕρωσιν*. Cod. A. u. a.
[3]) Die Lesart *φεύγει*.
[4]) Die Lesart von Lachmann und Tischendorf nach Bengel.
[5]) Das *τεσσάρων* wurde wahrscheinlich ausgelassen, weil man es für überflüssig hielt. Düsterdieck vermuthet Einschiebung.
[6]) A. B. u. a. *ὁ ἔχων*. Vgl. Delitzsch mit Beziehung auf Tischendorf, S. 33. Ebenso S. 32, Nr. 10.
[7]) A. B. u. a. *τοῦ ἱππικοῦ*.
[8]) Die Lesart *οὐ*.

## Exegetische Erläuterungen.

Uebersichtliche Betrachtung. Die Posaune ruft zum Krieg; die Posaune beruft die Gemeinde zur Versammlung. Beide Momente umfaßt das Gesicht der sieben Posaunen; es ist das Gesicht von den Erfahrungen der Kirche als der streitenden, und zwar von ihrem Streit in ihren geistigen Anfechtungen und Gefahren. Dieser Geisterstreit der Kirche resultirt aus allen einzelnen Zügen. Das Gebet aller Heiligen, das Drittheil als eine Verjüngung der Dreizahl, der Zahl des Geistes, der Aufschluß des Abgrundes, die Reisigen, welche vom großen Strom Euphrat, d. h. aus der Sphäre von Babel herkommen, der Menschenmord, welchen ihre dämonischen Rosse vollziehen, und die Unbußfertigkeit, welche doch noch nach allen diesen Plagen übrig bleibt — Alles deutet auf geistige Verhältnisse. Und zwar auf geistige Verhältnisse, die nur durch eine Spannung des Himmels selbst, der himmlischen Geister in Verinnerlichung, Sammlung, Gebet und Fürbitte zu bewältigen sind. Daher entsteht eine Stille im Himmel. Die Lobpreisungen scheinen selbst im Himmel zu verstummen; der Himmel betet im Blick auf die Kämpfe, welche der Kirche auf Erden bevorstehen. Die himmlische Stunde ist die Entscheidungsstunde der ganzen Krise; die ganze Hälfte dieser Stunde wird auf die himmlische Heiligung des Kampfes der streitenden Kirche verwendet. Unterdeß stehen die sieben Engel mit den Posaunen, welche ihnen gegeben werden, da und harren. Der andere Engel aber, welcher die irdisch unvollkommenen Gebete der Heiligen himmlisch zu vollenden hat, ist wohl nach Röm. 8, 26 der Geist des Gebets im Zusammenhang mit der symbolischen Fürbitte Christi. In dieser Eigenschaft tritt er an den himmlischen Räucheraltar. Sein Werkzeug ist das goldene Rauchfaß, die himmlische Läuterung und die himmlische Bemessung der Gebete, welche mit pathologischen Trübungen und Excentrizitäten gemischt zum Himmel emporsteigen (vergl. das μετριοπαθεῖν Christi des Hohenpriesters, Hebr. 5, 2). Dieses Rauchwerk wird auf dem goldenen Räucheraltar vor dem Thron geopfert, und sein Rauch steigt empor und vollendet die unvollkommenen Gebete der Heiligen vor Gott. Durch die rückwirkende Kraft dieses himmlischen Gebetsopfers aber wird die Erde zu ihrem Kampfe geweiht: der Engel schüttet das Feuer vom Altar, mit dem er das Rauchfaß gefüllt hat, auf die Erde. Aus dem himmlischen Gebetsfeuer werden also auf Erden: Stimmen und Donner und Blitze und Erdbeben: heilige Ideen und Worte, heilige Predigten und Weckrufe, heilige Erleuchtungen und Geistesgerichte bewirken heilige Erschütterungen der Menschenwelt. So ist eine siegreiche Gegenwirkung gestiftet gegen die Anläufe, welche nun beginnen. Wenn aber jetzt sieben furchtbare Verderbnisse nacheinander losgelassen werden gegen die Erde, so ist zu bedenken, daß die Fürsorge Gottes sie umschlossen hat mit Engelmacht, daß sie im Himmel verwandelt sind in sieben große Schickungen, und daß sie angekündigt werden mit Posaunen, welche die Gemeinde aufrufen zum Kampf, und zwar zum Widerstand durch Buße und innigeren Zusammenschluß in der Sammlung des Geistes und im Leben der Gemeinschaft.

Die erste Posaune ruft, und ein Hagel, vermischt mit Feuer und Blut, fällt auf die Erde. Dies ist unverkennbar die Schickung des fleischlichen Eifers, der sinnlichen Frömmigkeit, des Fanatismus (Luk. 9, 54), welcher auf die Erde, d. i. auf die kirchliche Gestaltung des Reiches Gottes fällt (Ps. 93). Der Hagel oder die Eiskälte der Gemüther gegen das wahre Geistesleben korrespondirt mit dem Feuer superstitiöser Leidenschaften (siehe Nitzsch, System, S. 39), und immer mehr ist das Feuer gemengt mit Blut, wie dies die erste Erscheinung des Fanatismus in der heiligen Geschichte, 1 Mos. 34, und weiterhin alle verwandten Geschichten, namentlich die superstitiösen Ketzerverfolgungen in der Kirchengeschichte beweisen. Dieses unheilige Feuer verbrennt den dritten Theil der Erde, d. h. der Kirche, überhaupt der gesetzlichen Ordnung, den dritten Theil der Bäume (Ps. 1), d. h. der frommen Persönlichkeiten, und mehr als den dritten Theil des grünen Grases; die ganze Seelenweide der christlichen Heerde (Ps. 23) wird mehr oder minder versengt, und theils zu Heu, theils zu Asche.

Der zweite Posaunenhall. Der Berg, welcher jetzt hervortritt, ist kein wirklicher Berg, sondern das Erscheinungsbild eines großen brennenden Berges, der wie ein Riesenmeteor durch die Luft dahinfährt, wie wenn er geworfen würde, und zwar aufs Meer. Dies ist offenbar das täuschende Scheinbild einer großen Gottesordnung, welche, von den Flammen bigotter Leidenschaftlichkeit in einen sich selbst verzehrenden Krater verwandelt, wie ein Gottesgericht verhängt wird über das Meer oder das Völkerleben. Das dritte Theil des Meeres wird Blut durch Religionskriege und Greuel des fanatischen Parteigeistes von aller Art. Die weitere Folge ist, daß das dritte Theil der Kreaturen im Meere stirbt, und daß das dritte Theil der Schiffe zu Grunde geht. Die Vergiftung des christlichen Völkerlebens durch den falschen Feuerberg vernichtet den dritten Theil des gesunden fröhlichen Volkslebens und den dritten Theil alles menschlichen Verkehrs, Segens und Wohlstandes. Ganze Völker, Staaten und Lebenszweige des Staates werden nach ihrem geistigen Bestande zum guten Theil zu Grunde gerichtet. Die Geschichte gibt reichliche Erläuterungen zu diesem apokalyptischen Wort.

Der dritte Posaunenhall. Vom Himmel selbst herab, also aus dem Reiche des Geistes fällt ein großer Stern, ein wirklicher geistiger Lichtkörper, brennend wie eine Fackel, d. h. wie ein großes, glänzendes Weltlicht. Folgen wir mit unserem Blick seinem Geisterfalle, so können wir nicht verkennen, es ist das personifizirte Lebensbild der falschen Freiheit, des in dem Schein einer neue

Welterleuchtung einherfahrenden Fanatismus der Negation. Denn er fällt auf das dritte Theil der Ströme, d. h. der allgemeineren Geistesrichtungen, oder der Strömungen, wie man heutzutage sagt (Jes. 8, 6; 35, 6), und demgemäß auch mit Vorliebe auf die Quellen (Sprüchw. 25, 26), d. h. auf schöpferisch ursprüngliche Geister, von denen die Strömungen ausgehen. Und wenn es nun heißt, der Name des Sterns heißt Wermuth, so liegt der Gedanke sehr nahe, daß es in der That die Verbitterung ist, durch welche — wie in der Geschichte Julians — ein großer Theil des himmlischen Erkenntnißlebens, der befreienden Geistesreform verdorben wird, aus einem ruhig scheinenden Himmelsstern verwandelt wird in eine brennende und vom Himmel herabfallende Fackel, welche statt wirklich zu erleuchten, die Quellen und Strömungen des geistigen Lebens vergiftet. So wird ein dritter Theil des geistigen Lebenswassers in der Gesellschaft, in der Kultur und Literatur zu einem Wasser des Todes, zu einem seelenverderblichen Parteiwesen, Aufruhr und Sektenwesen, welches vielen Menschen auch leiblich den Tod bringt — den Tod durch tödtliche Verbitterung (vgl. Hebr. 3, 8; 2 Mos. 17, 7; 4 Mos. 14, 22; 5 Mos. 6, 16).

Der vierte Posaunenhall. Der Himmel des Geisteslebens wird zum dritten Theil verschlossen, und also der Aufschluß des Abgrundes unter dem fünften Posaunenhall vorbereitet. Der dritte Theil der Sonne wird geschlagen, d. h. der dritte Theil der Sonne der Offenbarung wird verdeckt und wirkungslos durch die vereinte Finsterniß der positiven und negativen Fanatismen, der Superstition und des Unglaubens. Geschlagen wird in gleicher Weise das dritte Theil des Mondes; mit dem hellen Tagesleben christlicher Erkenntniß vermindert sich auch im hohen Maße das Nachtleben der geistlichen Seelenruhe und des Seelenfriedens, das geistliche Naturleben, dürfte man sagen nach Mark. 4, 27. Und so wird auch das dritte Theil der Sterne geschlagen; trotz aller Fortschritte der Astronomie nimmt der freudige Aufblick der unsterblichen Seelen in die himmlische Heimat des ewigen Vaterhauses (Joh. 14, 2) bei vielen ab bis zum Erlöschen. Und so ist es ganz den polaren Verhältnissen gemäß, daß mit dem wahren Tagesleben des Geistes auch das wahre Nachtleben des Gemüthes, namentlich auch im Verkehr der Geister einen großen Abbruch erlitten hat.

Durch diese große einerseits partielle, andererseits aber auch stehende geistige Sonnen-, Mond- und Sternen-Verfinsterung ist das erste der drei großen Wehe vorbereitet. Dasselbe wird mit den folgenden Wehe-Verhältnissen angekündigt durch einen Adler, welchen Johannes mitten durch die hohe Mitte des Himmels fliegen sieht und fliegen hört, da seine Flügel rauschen — einen Adler, der mit gewaltiger Stimme ein dreifaches Wehe ausruft über die Bewohner der Erde, wie es kommen werde mit den drei letzten Posaunen. Wie das Roß die regelmäßige geschwinde geschichtliche Bewegung bezeichnet, so der Adler die stürmisch gewaltige Bewegung zu einer großen Katastrophe hin. Dieser Adler fliegt an der Mittagshöhe des Himmels dahin, und kann daher bis an den Horizont von allen gesehen werden, und mit seinem Adlerblick die drei Wehe kommen sehen, mit seiner gewaltigen Stimme alle erreichen. So bezeichnet der Adler den hohen und schnellen Flug des Sehergeistes über die Erde mit seinem scharfen Blick auf die Katastrophen der Endzeit. Es ist der Genius der Apokalyptik selbst, der Adler des Johannes. Daß er die Endgerichte nicht selbst bedeutet (wie Hengstenberg will), ergibt sich daraus, daß er dieselben von sich unterscheidet als die drei Wehezeiten der Zukunft. Trotz seiner hohen Adlernatur scheint er im menschlichen Mitgefühl mit den Bewohnern der Erde zu leiden, über welche die Gerichte heranziehen.

So ist der fünfte Posaunenhall vorbereitet. Wiederum fällt ein Stern vom Himmel auf die Erde, oder vielmehr ist er schon auf die Erde gefallen, da Johannes ihn sieht. War aber der vorige fallende Stern der Genius alles fleischlichen Leichtsinnes, so folgt ihm ganz naturgemäß der Genius des dämonischen Trübsinns, das zweite Janusgesicht der allgemeineren geistigen Verderbnisse in den christlichen, insbesondere den modernen Zeiten. Dieser Stern erhält den Schlüssel zum Brunnen des Abgrundes. Der Abyssus ist allerdings nicht gleich dem Scheol oder Todtenreich im allgemeinen Sinne, aber auch nicht gleich der Gehenna in ihrer vollen Bestimmtheit, wie sie identisch ist mit dem Feuerpfuhl. Er ist die elementare Region des Todten- und Geisterreichs, eine Region der gestaltlosen Nachtseite der Menschenwelt, die Region aller Phantasmen, Spielraum des geistigen Wahnsinns.

Es heißt nämlich Kap. 17, 8: Das Thier steigt empor aus dem Abyssus und fährt dahin in die ἀπώλεια; Kap. 20, 3 ist der Satan in den Abgrund hinabgestürzt, nach dem letzten Aufruhr wird er aber auch in den Feuerpfuhl geworfen, wohin das Thier und der falsche Prophet schon früher geworfen wurden. Hier ist also die gleiche Dämonen-Region genannt, welche 2 Petr. 2, 4 mittelbar durch ein Verbum als Tartarus bezeichnet wird. Der Brunnen des Abgrundes ist nun offenbar der Verbindungskanal, durch welchen die Region der Qual-Dämonen mit der Erde und dem Menschenleben in Verbindung steht. Er korrespondirt mit dem partiellen Verschluß des Himmels. Nicht der ganze Himmel ist verschlossen, nicht der ganze Abgrund ist aufgerissen gegen die Menschenwelt hin, allein der Verbindungskanal zwischen Erde und Abgrund wird jetzt in einer ganz neuen Weise geöffnet. Wie aber die Offenbarung des Himmels ihrerseits hereinragt bis in die menschliche Geisteswelt, so ist es auch mit dem Brunnen des Abyssus; er schließt sich auf in den dämonischen Tiefen des menschlichen Seelenlebens selbst durch die dämonische Sympathie mit den Geistern des Abyssus. Der Genius eines gottentfremdeten Trübsinns ist der Stern, der den Brun-

nen aufschließt; der Schlüssel in seiner Hand die Hoffnungslosigkeit, die allgemeinere Form der Verzweiflung. Da aber der Aufschluß des düstern dämonischen Todtenreichs nach unten mit der Verdunkelung des Evangeliums nach oben begonnen hat, so ist es nicht erst die moderne Welt gewesen, mit welcher ein Geist des Trübsinns in die christliche Welt eingedrungen ist. Vielmehr liegt der Ursprung der düstern Abyssus-Stimmungen in der Christenheit in dem Lande des Todten- und Gräber-Kultus, in Egypten. Man muß dann aber freilich für das ganze Mittelalter zwischen dem Mönchsrock, in welchen sich alle christlichen Vereine stecken, und dem spezifischen Mönchsgeist in seiner düstern Gestalt unterscheiden. Der letztere nimmt im Laufe der Zeit immer dunklere Formen an und berührt sich in der modernen Welt mit seinem anderen weltlichen Extrem. Der Substanz nach aber sind beide Extreme des Trübsinns ziemlich gleich; sie hängen zusammen in entschiedener Entfremdung vom Evangelium, von der Innerlichkeit, wie in fanatischem Rennen und Laufen und absoluter Phantasterei in religiösem und in irreligiösem Gewande. Die erste Folge des Aufschlusses ist der aufqualmende Rauch, Geistesverwirrung in düsterem Phantasiespiel, welche die Sonne der Wahrheit und des Bewußtseins, und die heitere Luft der Fernsicht und Hoffnung erst recht verfinstert. Dann aber brechen aus dem Rauche auch die Heuschrecken hervor, dämonische Spukgestalten, die nicht wie die Heuschrecken Gras fressen, sondern wie Skorpionen Menschen stechen. Sie haben keine Macht über die objektive Region des wahrhaft geistlichen Lebens, nicht über das Gras der Seelenweide, das Grünen neuen Lebens, die Gottesbäume an den Wasserbächen, wohl aber über die Menschen, die nicht das Siegel Gottes an ihren Stirnen haben. Es ist also klar, daß ihnen fromme Menschen, Erweckte und gutdenkende Menschen im allgemeineren Sinne auch ausgesetzt sein können. Auch die Menschen aber, die sie mit Erfolg angreifen, können sie nicht unmittelbar tödten; sie haben nur Macht über sie, sie zu quälen fünf Monate lang, d. h. sie der geistigen Freiheit, die mit der Zahl Fünf bezeichnet ist, in einer Folge von kleineren Zeitwechseln oder Mondwechseln zu berauben. Und in denselbigen Tagen, diesen trüben Tagen alter und besonders moderner Verzweiflung werden die Menschen den Tod suchen und ihn nicht finden, ja der Tod wird vor ihnen zu fliehen scheinen. Dies schließt einzelne Selbstmorde auf der Spitze dieser Selbstquälereien nicht aus; im allgemeinen aber stehen diese düsteren Seelenstimmungen selber unter dem Niveau des Lebensgefühls, der Lebenslust. Und welch einen Spuk mit Scheinbildern voll von Widersprüchen treiben diese Qualgeister des modernen Seelenleidens! Daß sie lauter phantastische Scheinbilder sind, sagt die Darstellung in sehr bedeutsamer Weise (s. S. 17). Die Phantasmagorie spiegelt starke, leidenschaftliche Stimmungen ab wie Kriegsrosse; sie verwandeln sich in Köpfe, die stolze Königskronen tragen in goldenem Glanz; dann machen sie ein menschlich humanes Gesicht, und nehmen sogar eine sentimental weiche Haltung an, welche durch Weiberhaare bezeichnet wird, während sie aber doch wieder beißen, als hätten sie Löwenzähne. Vor allen Dingen aber lieben sie sich in großartige Kriegsphantome zu verkleiden; sie treten auf in gepanzerten Kriegsschaaren, ihre Flügel rasseln wie Kriegswagen im Sturmlauf zum Kampf, und mit ihren Phantasieschrecken verwandeln sie die Welt der christlichen Bruderschaft immer mehr in einen großen Komplex von Kriegslagern. Der Giftstachel aber, mit dem diese Heuschrecken stechen, ist in ihren Schwänzen, welche gleich sind den Schwänzen der Skorpione, der Sinnbilder des bösen Geistes. So ist auch die noch schlimmere Macht der Ungeheuer der sechsten Posaune nicht nur in ihren Mäulern, sondern auch in ihren Schwänzen. Das soll doch wohl heißen, ihre Wirkungen steigern sich und spitzen sich zu gegen das Ende hin; sie machen sich besonders in den Wehen und Nachwehen der Parteischweise fühlbar. Doch ist ihre Macht bemessen, und noch einmal hebt der Seher ihren Termin hervor, fünf Monate lang. Diese Dämonen der Qual sind außerdem nicht vereinzelte Erscheinungen, sondern sie bilden einen mysteriösen Komplex, eine Einheit, worin einerseits ihre furchtbare Gewalt liegt, andererseits aber auch ihre Begrenzung. Gleich wie der Hades ein einheitliches Gebiet der Todten ausmacht, welches der personifizirte Tod beherrscht, und wie das Reich des Bösen als jenseitiges sich konzentrirt in dem Satan, dessen diesseitiges Erscheinungsorgan der Antichrist ist, so liegt in der Mitte zwischen dem Hades und dem Gebiete des Satans der Abyssus, ebenfalls beherrscht von einem Könige, der im Hebräischen Abaddon heißt, im Griechischen Apollyon, der Verderber, Verwüster. Dies ist dann der bestimmten ihm zugehörigen Region und Wirkung gemäß der Genius der Verzweiflung, welche man als die spezifische Heillosigkeit, das spezifische Verderben betrachten muß. Die beiden Namen sollen wohl auch sagen, daß die hebräische Form seiner Seelenverwüstung eine andere ist als die griechische, indem er dort gern in der Form dämonischer Besessenheit auftritt, hier in der Form melancholischer Raserei. Bei alledem ist dies ganze furchtbare Sphäre der psychischen Seelenqualen doch bestimmt zu unterscheiden von den ethisch-dämonischen Plagen, welche unter der sechsten Posaune auftreten.

Dieses eine Wehe geht vorüber, aber es ist der Vorbote von zwei anderen, die noch schlimmer sind.

Sechster Posaunenhall. Wegen der Wichtigkeit des Folgenden wird dieser Posaunenhall noch durch eine Stimme ergänzt. Sie geht hervor aus den Hörnern des goldenen Altars. Die Hörner sind die Symbole der Schutzmacht, die Hörner des Räucheraltars also die vollkommene Sicherheit des geistlichen Lebens, welche aus dem himmlisch vollendeten Gebetsleben hervorgeht. In diesem Sinne ruft die Stimme: Laß los! die Gemeinde ist gerüstet!

So sagt auch Christus: Es muß ja Aergerniß kommen, doch wehe (Matth. 18, 7; vergl. 1 Kor. 11, 19). Denn von den eigentlichsten Aergernissen, dem Unkraut (s. Matth. 13, 38. 39), ist im Folgenden ohne Zweifel die Rede. Löse auf die vier Engel an dem großen Strom Euphrates.

Mit großartiger Siegesgewißheit hält die Vision zwei Grundzüge im Verhängniß der religiös-ethischen Aergernisse über die Erde hervor. In ihrem Ausgangspunkte erscheinen sie als vier gebundene Engel. So entschieden sie als Aergernisse dem Reiche der Finsterniß angehören, und nach der Vierzahl den Geist der Welt repräsentiren (gleich den vier Thieren Daniel 7), so bestimmt ist es doch auch, daß sie durch Gottes Walten gebunden sind und nicht vorzeitig hervorbrechen können, seine Seelen zu verderben, und daß sie unter Engelmacht, unter der Macht der vier Engel, die sie gefesselt halten nach Kap. 7, als Gottes Schickungen selber wie Boten Gottes ausgehen müssen zum Gericht, wenn es an der Zeit ist. Nach ihrem eigensten Wesen mögen sie vier Grundformen des satanischen Wesens und der Weltsucht darstellen; es sind jedoch Grundformen, welche sich auch noch verkleidet haben in Engel des Lichts (2 Kor. 11, 14; 2 Thess. 2). So treten alle Häresien mit dem Anspruch auf, Wahrheiten in höherer Erkenntnißform zu sein, und sie wirken auch als kräftige Lügen durch die Beimischung von Elementen der Wahrheit. Schleiermacher hätte hier vielleicht seine vier Grundformen der Häresie symbolisirt finden können, wenn er den apokalyptischen Stil gewürdigt hätte. Wie sich aber auch diese Aergernisse hervorzudrängen suchen in stiller Bereitschaft, sie sind bedingt durch ihre von Gott verordnete Zeit nach Stunde, Tag und Monat und Jahr, nach den Stunden des Entscheidungskampfes, den Tagen ihres Scheinsieges, den Monden ihres periodischen Wechsels und den Jahren ihres gesammten Schaltens. Wie es aber ihre natürliche Tendenz ist, Menschen zu tödten (Joh. 8, 44), so ist es auch ihre Sendung, sofern sie Werkzeuge des Gerichtes sind. Ihre Morde aber sind Geistesmorde; sie bringen den dritten Theil der Menschen um ihr geistiges Leben und Heil. Nach der Zeichnung ihres eigentlichen Wesens verschwinden diese Grundformen nun sofort hinter dem unermeßlichen Zuge der Reiterschaaren, welche ihre konkrete Erscheinung bilden. Was die Dichtung von den Todten sagt, das gilt auch von den Irrgeistern: sie reiten, und reiten schnell. Man sollte denken, eine Myriade wäre genug gewesen, wie aber der Fluch den Fluch gebiert, so der Irrgeist den Irrgeist von Myriade zu Myriade, und daß die ungeheure Zahl zweimal gezählt wird, mag darauf beruhen, daß sich die Irrthümer in positive und negative Grundformen oder Extreme vertheilen.

Die konkrete Zahlenform des Sehers gewinnt also nicht dadurch, daß man sie in 200 Millionen auflöst. Der Seher hörte ihre Zahl, und sie ist ihm unvergeßlich geblieben in ihrer Wichtigkeit. Bei den Reiterbildern sind nun aber die Rosse die Hauptsache. Wie Kap. 6 die Rosse nur in symbolischen Farben die agirenden Reiter tragen, so scheinen hier nur die Rosse eigentlich wirksam zu sein; die Reiter wirken nur wie schwache Rosselenker und durch ihre symbolischen Panzer und Farben. Will der Seher etwa andeuten, daß diese Reiter, die Häretiker, vielfach nicht so schlimm sind wie ihre Rosse, die todhauchenden Häresien? Oder will er andeuten, daß in der Regel die Rosse mit ihnen durchgehen, daß sie gar bald die Macht über die Bewegungen, welche sie veranlaßten, verloren haben? Vielleicht beides. Jedenfalls sind sie durchgehends gegen die Pfeile der Wahrheit, der Lauterkeit und Nüchternheit des Geistes stark bepanzert, denn es ist von Haus aus ein eigenthümliches Holz, aus welchem die Schwärmer geformt werden, obwohl nicht prädestinatianisch zu bestimmen; viel Talent, Ehrgeiz, Feuer und Trieb des Selbstgefühls, wenig Geist, Gemüth, Pietät und Ehrfurcht. Die Farben ihrer Panzer entsprechen den verderblichen Wirkungen ihrer Rosse: Das Feuer des Fanatismus, welches sich so gern mit Blut vermengt, der Rauch düsterer und konfuser Geisteswirren, die sich schon in ausgebrannten Qualm aufgelöst haben, und der Schwefel eines noch unverarbeiteten umherfliegenden Brennstoffs — wie könnten die Grundformen der Irrlichterei treffender bezeichnet sein! Dazu haben die Rosse Köpfe wie Löwenköpfe; ihre Anmaßung, ihr aggressives Auftreten nimmt den Schein des wirklichen Löwenmuthes, der gediegenen Löwenkraft an. Es ist naturgemäß, daß ihre verderblichen Wirkungen aus ihrem Maul hervorgehen, wenn dieses auch figürlich vielfach durch die Feder wirksam ist. Zu der Macht in ihrem Maul kommt noch eine Macht in ihren Schwänzen hinzu. Diese Schwänze sind noch schlimmer wie bei den Heuschrecken der fünften Posaune; sie sind nicht gleich Skorpionen, sondern gleich Schlangen, die mit ihren Köpfen nach Schlangenart Unheil stiften. Es liegt wohl nicht zu fern, anzunehmen, daß der Seher mit den unmittelbaren dogmatischen Schädigungen auch die moralisch verderblichen Wirkungen der Aergernisse oder falschen Prinzipien hat hervorheben wollen, denn also wirken sie zwiefach tödtlich, mit Kopf und Schwanz. Daß aber mit den Geistesmorden auch unsäglich viel Blutvergießen im Gefolge ist, liegt in der Natur der Sache. Der Seher hebt zuletzt die traurige Thatsache hervor, womit dieses cyklische Weltbild schließt, aber wieder als charakteristisches Weltbild der letzten Zeit. Die übrigen Menschen, welche von diesen Plagen nicht getödtet worden, sind diejenigen, welche nicht durch den Hinfall an die Häresien alles geistliche Leben eingebüßt haben. Sie machen insofern einen Unterschied, doch haben auch sie sich nicht zur Buße erwecken lassen. Sie theilen sich in zwei Linien, vorwaltend religiös Verschuldete und vorwaltend moralisch Verschuldete, obschon beide Linien zusammenhangen. Die Hauptschuld der einen Seite ist, daß sie abhängig sind von den Werken ihrer Hände, d. h. durchaus veräußerlicht, in äußerliches Wesen versunken, wovon sie nicht

Buße thun. Anbetung der Dämonen, subtiler Teufelsdienst — lautet die furchtbare Ueberschrift, unter welcher dann ein prunkender Bilderdienst, Abgötterei mit goldenen, silbernen, ehernen, steinernen und hölzernen Figuren zum Vorschein kommt. Das absolut Irrationale hebt die Apokalypse noch einmal hervor, wie schon das Alte Testament. Diese Abgötter können weder sehen, noch hören, noch wandeln, weniger also als die Thiere. Auf der andern Seite lautet die Hauptüberschrift Morden, was mit dem Teufelsdienst wohl korrespondirt, und die Einzelformen Zauberei, Hurerei, Dieberei hangen jedenfalls mit dieser Grundform zusammen. Der Magismus nach seiner allgemeinsten Bedeutung ist die düsterste Seite der Unsittlichkeit; er hat ein weites Gebiet von bewußten Ruchlosigkeiten bis in kirchliche Mechanismen hinein. Die Hurerei ist eine Hauptsünde heidnischer Roheit unter der Hülle christlicher Bildung. Die Dieberei weiß sich in die subtilsten und versteckteften Formen des Schwindels und der Uebervortheilung zu sublimiren.

Im allgemeinen ist noch Folgendes zu bemerken: Wir haben gesehen, daß die siebenmal Sieben, welche die Grundlage des Buches bilden, in einer naturgemäßen Folge stehen. Das Gleiche wurde dann im einzelnen bemerkt von den sieben Gemeinden. Sehen wir nun auf die sieben Siegel, so ist ebenfalls die Naturgemäßheit der Folge nicht zu verkennen: Krieg, Theurung, allseitiger Tod, insbesondere Pest, Martyrertod, Erderschütterungen. Gleiches dürfte nun von den Posaunen gelten: 1) Fanatismus; 2) ein fanatisirtes Gemeinwesen; 3) negative Verbitterung; 4) Verdunkelung der Offenbarung und des Heilslebens; 5) büßerische dämonische Seelenleiden; 6) dämonische Geisteswirren, Häresien, den Abfall vorbereitend.

## Erläuterungen im Einzelnen.

Kap. 8, 1. **Eine halbe Stunde.** „Die bange Erwartung der Himmelsbewohner" (Düsterdieck). Klassisch, aber nicht biblisch: Stupor coelitum (Eichhorn. Aehnliche Erklärungen siehe Düsterdieck, S. 299). Vitringa: Der ganze Inhalt des 7. Siegels: ecclesia in pace! Aehnliche Erklärungen s. Düsterdieck, S. 301. Sehr wunderlich Hengstenberg: Das Verstummen der Feinde Christi (im Himmel!). Als verfehlt betrachten wir die Polemik Düsterdiecks gegen die Ansicht, daß auch hier eine Rekapitulation stattfinde; besonders auch die unbedingte Abweisung der Auslegung des Lyra, daß nur der Kampf der Kirche gegen die Ketzer geschildert werde, obschon diese Erklärung allerdings nur auf die 6. Posaune passen würde, wenn die Rede sein soll lediglich von eigentlichen Ketzereien. Daß zwischen einer angeblichen Bangigkeit im Himmel und einer leicht verständlichen Spannung des Geistes und Gebetsstimmung im Himmel zu unterscheiden ist, bedarf keiner weiteren Exposition. S. die Uebersicht.

V. 2. **Und ich sah.** Diese Anschauung, geschildert von V. 2—6, kann sich nur auf die Pause der σιγή beziehen. Der Himmel ist versenkt in Gebetsschweigen, er ist aber auch beschäftigt mit der Rüstung, den schlimmen Wirkungen der Ereignisse unter den 7 Posaunen zu begegnen. Nach Ebrard soll diese Vorbereitungsscene erst nach dem Schweigen eintreten; nach Düsterdieck soll das Schweigen mit V. 5 aufhören, da jetzt Donner und Stimmen erweckt werden. [Weiterhin aber läßt er auch die σιγή erst mit V. 6 zu Ende gehen.] Diese sind ja aber nur die allgemeine Folge des heiligen Feuers, das auf die Erde geworfen wird. — **Die sieben Engel.** Die vor Gott standen. Nicht, die da traten vor Gott (Luther). Aber auch nicht von sieben Engeln, die vorzugsweise permanent vor Gott stehen (Düsterdieck; Erzengel, de Wette; die 7 Geister, Ewald). Es sind allerdings die Engel der 7 Posaunen (Ebrard, Hengstenberg), und der Artikel: Die sieben Engel, bezieht sich auf die Voraussetzung, daß diese Sieben eben bereit stehen, ihrer Sendung von Gott harrend. Bei Hengstenberg schillert die Vorstellung von den 7 Erzengeln hinüber in die Vorstellung von Engeln, welche nach der Zahl der Posaunen bestimmt sind. — **Sieben Posaunen.** S. oben. Archäologisches über die Posaunen s. bei Hengstenberg, S. 432 ff.

V. 3—5. **Ein anderer Engel.** „Der andere Engel ist, ganz wie der Kap. 7, 2 genannte, für einen wirklichen Engel zu halten", sagt Düsterdieck. Das heißt: Die Apokalypse darf auch hier nicht als ein symbolisches Buch angesprochen werden. Auch Hengstenberg will zuerst finden, der hier geschilderte Engel habe einfach nur die Stellung eines Ueberbringers; obwohl er später sagt, er sei hier nur eine symbolische Figur. Offenbar ist das erstere gegen den Text. Dieser Engel verwaltet den Dienst am himmlischen Räucheraltar. Denn von diesem nur kann die Rede sein nach Grotius u. a., nicht von einem Brandopferaltar nach Hofmann und Ebrard. Es würde sich doch fragen, welche Vorstellung man mit einem himmlischen Brandopferaltar verbinden sollte. Mit dem Räucheraltar verhält es sich ganz anders. Vgl. Düsterdiecks Polemik gegen Hofmann und Ebrard, S. 305. Sein Attribut ist das goldene Räuchersaß, und durch sein himmlisches Räucherwerk werden erst die Gebete aller Heiligen auf Erden vollendet. Ja derselbe Engel kann auch das heilige Altarfeuer auf die Erde schütten, und hier Stimmen, Donnerschläge, Blitze und Erdbeben erwecken. Kann das alles ein Engel? Eine so forcirte Buchstäblichkeit sollte man doch nicht historische Auslegung nennen. Konsequent festgehalten müßte sie hier allerdings zu dem katholischen Begriff einer Engelmittlerschaft führen. Historisch ist die Nachfrage, wer denn sonst in der Schrift als der Vollender der irdischen Bitten durch die himmlische Fürbitte, oder durch die himmlische Vertretung des Gebets zu betrachten sei. Daher kann unter diesem Engel auch nur — mit Beda, Böhmer u. v. a. — Christus ver-

standen werden (1 Joh. 2, 1), oder der Heilige Geist (Röm. 8, 26). Man kann aber auch sagen, die himmlische Vollendung der menschlichen Gebete im allgemeinen werde durch eine symbolische Engelgestalt repräsentirt (Grotius: angelus precum ecclesiae). — **Ein goldenes Räucherfaß.** Zu λιβανωτός s. die Lexika. — **Es ward ihm viel Räucherwerk gegeben.** Viel Geist des Gebets himmlischer Entsagung und himmlischer Zuversicht. — **Daß er es gäbe zu den Gebeten.** Das ταῖς προσευχαῖς ist verschieden erklärt worden: als die Gebete; in den Gebeten, oder unter ihnen. Auch hat man durch Emendationen und Konstruktionen den einfachen Sinn verbessern wollen, daß dieses Rauchwerk bestimmt war für die Gebete der Heiligen, nämlich sie himmlisch zu ergänzen, zu vollenden (Vitringa, Calov u. a.). — **Auf den goldenen Altar.** Dies soll nach Ebrard der Räucheraltar sein, der Altar dagegen V. 3 und V. 5 ein Brandopferaltar. Der Brandopferaltar Kap. 6, 9 ist dafür nicht anzuführen, denn er befindet sich in symbolischem Sinne auf Erden. Wenn aber ein goldener Altar vor dem Thron auf die Vorstellung vom Tempel angewendet wird, dann ist der goldene Altar eben die Bundeslade, Kap. 11, 19. Die Bundeslade war wirklich ein Altar, und zwar der dritte und heiligste; die Bundeslade war auch golden. Nach 3 Mos. 16, 12 — eine Stelle, die Ebrard unrichtig deutet, S. 281. S. dagegen Düsterdieck, S. 305 — wurde am großen Versöhnungstage die Räucherung über der Bundeslade im Allerheiligsten vollzogen. — **Und es stieg empor der Rauch.** Ebrard: „Die Gebete der Heiligen waren schon lange aufgestiegen, aber bis dahin nicht erhört worden." In verschiedene Zeiten läßt sich aber unmöglich dieses Verhältniß zwischen irdischen Gebeten und himmlischen Fürbitten oder Vollendungen theilen. Die menschlichen Gebete sind sozusagen verschlungen von dem Rauche des himmlischen Rauchwerks, dessen attributive Bestimmung ist „zu den Gebeten der Heiligen" und in dieser Erscheinung steigt der Rauch vor Gott empor, was nach lokalen Bestimmungen nur heißen kann: über der Bundeslade. Damit ist die vollkommene Erhörbarkeit der Gebete ausgedrückt. Die Erhörung selbst aber wird auch symbolisch vollzogen. — **Nahm das Rauchfaß.** Er füllt es mit Feuer vom Räucheraltar und schüttet das Feuer auf die Erde. So erklärt richtig Düsterdieck. Ebrard dagegen ist der Meinung, er habe das Feuer regelmäßig vom Brandopferaltar nehmen, und nun das Rauchfaß auf dem Räucheraltar niedersetzen müssen. Daher soll auch das Feuer die Glut des Feuers bedeuten, in dem die Märtyrer verbrannt worden, und zwar als Feuer des Gerichts. Daß Hengstenberg auch hier einen innigen Zusammenhang findet zwischen dem Gebetsfeuer und dem Feuereifer, der die Widerwärtigen verzehren wird, ist nicht zu verwundern. Soll doch auch das Schweigen im Himmel selbst nur ein Schweigen der vernichteten Gottlosen auf Erden bedeuten (S. 424). Hier ist aber von dem himmlischen Feuer des göttlichen Waltens die Rede, welches die Gebete vollkommen gemacht hat, und daher ein Feuer der rettenden Gnade geworden ist. Dadurch, daß es auf die Erde geworfen wird, wird die Erde fähig, die nun folgenden Gerichte zu ertragen; keineswegs aber bedeuten diese Stimmen, Donner, Blitze und Erdbeben die Gerichte selbst. Man vergleiche nur die Stimmen Matth. 3, 17 und 17, 5; den Donner Joh. 12, 29; das Erdbeben Matth. 28, 2; Apostg. 4, 31; Kap. 16, 26. — Das Erdbeben betrachtet Hengstenberg als „das Vorzeichen großer bevorstehender Revolutionen". Es ist aber hier zu bemerken, daß dasselbe durch Feuer vom Himmel geweckt wird, was doch eigentlich hier nur von Reformationen zu sagen ist.

V. 6. 7. Erste Posaune. Allgemeine Bemerkungen über die vier ersten Posaunen s. bei Düsterdieck, S. 309. — **Hagel und Feuer,** gemischt mit Blut. Vgl. 2 Mos. 9, 24; Joel 3, 3. Düsterdieck: „Das hier von Johannes Geschaute irgendwie allegorisch zu erklären u. s. w.", das heißt anzunehmen, daß die Apokalypse ein symbolisch-allegorisches Buch sei. Mit den Buchstaben dagegen gewinnt man die Vorstellung, daß der dritte Theil der Erde (freilich nur der Oberfläche mit dem, was darauf ist) verbrennt, „aber außerdem noch der dritte Theil der Bäume, und dazu alles Gras auf der ganzen Erde". An der Festhaltung des allegorischen Sinnes können verunglückte Deutungen nicht irre machen. Düsterdieck führt an Beda: poena gehennae; Grotius: Judaeorum obduratio und iracundia sanguinaria (nicht übel!); Wetstein: arma civilia u. s. w., S. 310. Besser als viele andere deutet Sander das Bild von dem Feuer der falschen Andacht, mit Blutvergießen verbunden, weist demselben aber die bestimmte Periode der Zeit nach Konstantin an. Der Kreuzritter denkt an die Völkerwanderung; Paulus an eine große Theuerung und Hungersnoth (da das Verhängniß besonders über den Erdboden und die Vegetation kommt); Gärtner an den Arianismus.

V. 8. 9. Zweite Posaune. S. Jerem. 51, 25; 2 Mos. 7, 20. „Der Text, sagt Düsterdieck, enthält durchaus nichts Allegorisches". Obschon die buchstäbliche Fassung schlechterdings keine begründete Vorstellung zuläßt. Führt als Erläuterungen an, Beda: diabolus ect. in mare saeculi missus est; Grotius: Der Berg die arx Antonia in Jerusalem; Hengstenberg hat überhaupt die Ansicht, „daß in allen Posaunengesichten, außer dem letzten, dasselbe dargestellt sei, nämlich Krieg"; Ebrard: Die vulkanische, titanische Energie des Egoismus u. s. w. Auch soll der Berg nach Ebrard als ein Vulkan gedacht werden (wie früher ungefähr der Thron Gottes), der durch seine innere tobende Gewalt ins Meer stürzt (wogegen das ἐβλήθη). Düsterd. will durch das ὡς indizirt finden, es sei nur von einer einem großen Berge gleichenden Feuermasse die Rede. Da aber der Berg durchweg eine feste, stehende Ordnung der Dinge bedeutet, so sagt das ὡς nur aus, daß dem Scheinbilde des Berges die Wahrheit der geistigen Bergnatur fehle. Dies liegt auch in dem

Umstand, daß der Berg in Brand gerathen ist, und daher zur Gegenwirkung ins Meer geworfen wird. Die christliche Geschichte kennt viele solcher brennenden Berge, welche durch Fanatismus dem Gerichte verfallen sind von der Zerstörung Jerusalems an, dem Fall des Judenthums, dessen Verwerfung ins Völkermeer schon eine bedeutende Vergiftung des Völkerlebens zur Folge hatte. In ähnlicher Weise sind nicht nur später Staaten gefallen wie der oströmische, sondern auch eine Reihe von späteren Konglomerationen der todten Satzung, welche dem Fanatismus verfallen waren. Sander findet hier die arianischen Streitigkeiten geweißagt, der Kreuzritter die Meeresherrschaft des römischen Reichs, Gärtner die Irrlehrer im Morgenlande und den Islam u. s. w. Allerlei Willkür.

V. 10. 11. Die dritte Posaune. — **Vom Himmel ein großer Stern.** Aus der buchstäblichen Auffassung ergeben sich Erörterungen wie die, ob der Stern selber dem Verderben preisgegeben sei, oder das Verderben nur im Fallen des Sterns bestehe, wie der eine Stern auf so viele Ströme und Quellen habe fallen können, und wie es komme, daß der Wermuth, sonst kein tödtliches Gift, hier so bitter wirke. Düsterdieck bemerkt jedoch zu der letzteren Frage, daß es sich um natürlichen Wermuth nicht handle, polemisirt dann aber gleich wieder gegen die allegorisirenden Ausleger, d. h. die Ausleger von Allegorien. Hier begegnet uns denn freilich wieder das Hin- und Herrathen der Willkür: Pelagius, Arius (H. W. Rinck: Arius, auch Renan, Strauß, Schenkel und ihre Genossen u. s. w.), Romulus Augustulus, Gregor der Gr. ziehen vorüber nach älteren Vorstellungen, der jüdische Fanatiker Eleazar nach der zeitgeschichtlichen Erklärung (Düsterdieck, S. 313). Nach Ebrard ist der Stern „gleichsam der Naturgeist der Bitterkeit, die Potenz der Bitterkeit oder des Bitterwerdens, welche, gleichsam in sichtbarer Konzentration von Gott als Strafgericht auf die Erde herabgesandt wird." Sander deutet den Stern auf die falsche Asceſe, die Mönchsmoral, welche nach Konstantin sich immer mehr entwickelte. Nach Paulus ist der Abfall gemeint. Nach Gärtner „die Lehrfälschungen der römischen Bischöfe und Päpste" (so auch der Kreuzritter). Auch die Vorstellung des Sterns wird zum Ueberfluß verschieden bestimmt: eine große Sternschnuppe (Züllig, Ewald); ein Komet (Wetstein); ein wirklicher „großer Stern" (Düsterdieck). Zu der Bedeutung des Sterns s. Daniel 12, 3; Brief Judä 13. Zu den Quellen Sprüchw. 13, 14; 14, 27; 18, 4; 25, 26. Zu den Strömen 2 Kön. 5, 12; Jes. 8, 6; Hesek. 47, 1.

V. 12. Die vierte Posaune. — **Das dritte Theil der Sonne.** Hier ist es nun ganz besonders zu betonen, daß wir es unter den Posaunen mit geistigen Verhältnissen, nicht mit Naturphänomenen zu thun haben. Es ist also ziemlich überflüssig, zu fragen, ob eine natürliche percussio der Sonne nach den Rabbinen, oder eine übernatürliche nach Wolf gemeint sei; oder ob ein zeitliches Drittheil der Gestirne (nach Ebrard), oder ein räumliches (nach Düsterdieck) gemeint sei. Diese Vorstellungen sind nicht als symbolische zu vollziehen; wohl aber die Vorstellung, daß der dritte Theil der Heiligkeit der Gestirne geschlagen oder aufgehoben sei (nach Bengel, Böhmer u. a.). Und dies ist dann erstlich von der Wirkung der Gestirne zu verstehen, und auf ihre allgemeine Wirkung in der Zeit zu beschränken; nicht aber als Wirkung, wodurch jeder einzelne Christ beeinträchtigt werde. Wenn also der dritte Theile des Sonnenscheins gedämpft wird, so korrespondirt das mit dem dritten Theil der Sonnenhaftigkeit der menschlichen Geistesaugen. Es ist eine allgemeinere Verdunkelung des Lichtes der Offenbarung gemeint, und zwar eine durch menschliche Schuld bedingte, bestimmt durch ein Bruchtheil der Zahl des Geistes. Wie es aber unter dieser Verdunkelung solche gibt, für welche alle drei Drittheile geschlagen sind, Menschen, die in der finstern Nacht wandeln, so gibt es auch umgekehrt solche, welche das volle Licht des Firmaments haben. Der Tadel de Wettes und Düsterdiecks, der Seher habe hier die Gleichförmigkeit zwischen dem Drittheil der Gestirne und dem Drittheil der Tages- und Nachtzeit „bis zur Unnatur" durchgeführt, beruht nur auf der Befangenheit in die sinnliche Vorstellung der Sache, d. h. der Verkennung der Symbolik. Ebrard restringirt seine Erklärung vom temporalen Drittel mit der Bemerkung: „In der Vision ist dies denkbar, in der Wirklichkeit kaum. Auch hier wird also die Vision ein prophetisches Sinnbild enthalten." Er setzt hinzu: Hengstenberg ist wieder sogleich fertig mit seiner allegorischen Deutung auf bange und trübe Kriegszeiten; Vitringa verstand unter der Sonne den römischen Kaiser, unter dem Mond die Patriarchen, unter den Sternen die Bischöfe, unter dem ganzen Gesicht den Arianismus samt der Völkerwanderung u. s. w." Andere Deutungen s. verzeichnet bei Düsterdieck, S. 314: Störung der Kirche durch falsche Brüder, Ketzerei, Islam, politische Wirren, Gothen und Vandalen ꝛc. Sander bemerkt mit Recht „Es ist hier nicht von einer positiven Einwirkung feindlicher Kräfte und von so einer bestimmten einzelnen verkehrten Richtung die Rede — es ist etwas blos Negatives, was hier angedeutet wird, ein Verhalten des Lichts, ein Zurücktreten der Wahrheit, nachdem nämlich jene drei verkehrten Richtungen sich geltend gemacht hatten." Er deutet diesen Zustand von der Zeit des Mittelalters. Der Kreuzritter bezieht diese Posaune auf die Wirkungen des Muhamedanismus. Gärtner findet hier schon das Thier aus dem Abgrund, die Volksherrschaft, welche eine falsche Religion aufrichten werde. Gräber erklärt die Verdunkelung auf Stocken der Staatsmaschine, Trübung der obrigkeitlichen Verhältnisse. Das Gegenstück dieser unheimlichen Verdunkelung s. Jes. 30, 26. In entgegengesetzter Wendung derselbe Gedanke Jes. 24, 23. Aber die entgegengesetzte Anschauung Jes. 13, 10. Zur Symbolik der Sonne Maleachi 4, 2. Für das Bild des Mondes möchte die Stelle 1 Mos.

37, 9 nicht ohne Bedeutung sein. Weibliches Wesen, Naturleben, nächtliches Bewußtsein: verwandte Begriffe. Der Kreuzritter deutet die Verdunkelung des Mondes auf die Verdunkelung der Vernunftweisheit, der Wissenschaft, der Aufklärung, der Kultur durch den Muhamedanismus. Düsterdieck will die vier ersten Posaunen von kosmischen Vorzeichen des Weltendes verstehen nach Matth. 24, 29.

V. 13. **Einen Adler.** De Wette: „Engel in Gestalt eines Adlers". (So auch andere.) Es ist nicht nöthig, die symbolischen Engelgestalten willkürlich zu vermehren. Nach de Wette soll das μεσουρανήματι hier wie Kap. 14, 6 heißen **mitten durch den Himmel.** Allein dort haben wir es mit einer Himmelsscene zu thun, hier mit einer Erdscene. Düsterdieck berichtigt Ewald I, welcher meint, es sei die Mitte zwischen dem Himmelsgewölbe und der Erde gemeint, scheint aber anzunehmen, seine Erklärung, durch die Mittagshöhe des Himmels (natürlich kann diese doch nur approximativ verstanden sein, weil der Zenith nur ein Punkt ist, also kein Raum für den Adlerflug), sei mit der Erklärung von de Wette identisch. — **Die drei Wehe** beziehen sich auf die drei folgenden Posaunen, sind also ganz neue Größen des Unheils, die bisherigen überragend. Sie kommen als Heimsuchungen über das Menschengeschlecht, sind aber eigentliche Wehe, Verderben bringend nur für die irdisch gesinnten Bewohner der Erde. Deutungen: Ebrard: „Die Welt ist zum Aase geworden: der Adler des Gerichtes fleugt herbei und krächzt (?) sein dreimaliges οὐαί. Mit Beziehung auf Matth. 24, 28. (Aehnlich Herder, Böhmer, Volkmar.) Hengstenberg: Der Adler bildet hier einen Gegensatz gegen die Taube, Joh. 1, 32. „Ob das οὐαί Wehe an das Krächzen des Raben erinnern soll, wie Hofmann annimmt, lassen wir dahingestellt." „Nach Joachim ist der Adler Gregor der Gr." Also derselbe, welcher nach einem anderen der fallende Stern sein sollte. De Lyra hat den Adler auf Johannes gedeutet; allerdings ist er johanneisch als Symbol der apokalyptischen Weißagung. (Aehnlich der Kreuzritter, S. 430.)

Kap. 9, 1. Die fünfte Posaune oder das erste Wehe. — **Einen Stern.** Sein Fall ist vollendet, und zwar vom Himmel her zum Gericht, Luk. 10, 18; Jes. 14, 12. Ein Stern, also nicht ein Engel (Eichhorn), weder ein guter (Bengel), noch ein böser (Düsterdieck); jedenfalls nicht der Teufel (Beda, wogegen Kap. 12, 9). Nach Düsterdieck fließt die Vorstellung eines Sterns mit der eines Engels zusammen (Ps. 103, 21; Jerem. 33, 22). Hier aber, wo es sich um bestimmte Symbole oder auch Begriffe handelt, muß man doch beide Gestalten auseinanderhalten. Nehmen wir hier voraus, daß die Heuschrecken Phantasien des psychischen Trübsinns sind, so können wir annehmen, der vom Himmel gefallene Stern ist die Buße ohne Glauben, oder die Traurigkeit dieser Welt, die sogenannte Kains- oder Judasbuße, oder auch die Bußerbuße der religiösen Selbstquälerei, möge sie nun eine mehr alterthümliche und mittelalterliche, oder eine mehr moderne Form haben. Vergl. Joh. 13, 30; 1 Joh. 3, 21. — **Es ward ihm gegeben.** Es ist der Schlüssel zum Brunnen des Abgrundes, und er wird ihm erst nach seinem Fall gegeben. Die Reue war erst im Himmel, fiel aber durch den Mangel an Hingebung auf die Erde, ein gefallener Stern, und erhielt jetzt die traurige Fähigkeit, den Brunnen des Abyssus, des dämonischen Gebietes aller Larven des Trübsinns und der Verzweiflung aufzuschließen. Ueber den Abyssus vergl. die Lexika. Der Brunnen, φρέαρ bezeichnet die Mündung des Abgrundes, diese aber den nahen Zusammenhang und die leicht eröffnete Kommunikation zwischen dem menschlichen Seelenleben und dem dämonischen Gebiet. Verschiedene Deutungen des Sterns s. bei de Wette, S. 102; Lyra: Valens; Grotius: Eleasar; Herder: Menahem, Judas Sohn; der Abgrund: die Veste Masada; der Abaddon: Simon, Gorions Sohn. Seltsam Alkasar: Das mosaische Gesetz. — Nach Hengstenberg eine ideale Person, eine Reihe von Herrschern, in welcher die letzte großartigste Erscheinungsform Napoleon. Sander: Mohammed und sein Islam. Gärtner: Arius. Der Kreuzritter: Der Hierarch; der aufsteigende Rauch: Schwärmerei und Fanatismus.

V. 2—5. **Und er that den Brunnen des Abgrundes auf.** Der Rauch. Die Region des bösen Gewissens im Todtenreich ist eine Region der Selbstverbrennung, ähnlich der Gehenna, aus welcher der Rauch der Qual emporsteigt. Der Seher weiß von einer Rückwirkung der trüben Stimmungen dieser Region auf die Erde um so mehr, als diese Region auch in dem Hintergrunde eines unfreien diesseitigen menschlichen Seelenlebens vorhanden ist. Daher eine große Verfinsterung der Sonne und der Luft. — **Heuschrecken.** Alttestamentliche Typen, 2 Mos. 10, 12. 15; Joel 1 u. 2. Im Gegensatz aber gegen die physischen Heuschrecken, welche die grüne Vegetation verderben, lassen diese alles Grün unbeschädigt, und fallen lediglich die Menschen an, welche nicht haben das Siegel Gottes. — **Die Skorpionen der Erde.** (Der Erde, de Wette: im Gegensatz mit dem Abgrunde.) S. den Artikel Skorpion bei Winer, insbesondere die Unterscheidung zwischen dem orientalischen und dem italienischen. Deutung der Heuschrecken: Longobarden, Vandalen, Gothen, Perser, Muhamedaner, jüdische Zeloten. Beda u. a.: Das Wüthen der Ketzer. Der Papst und die Mönche, oder Luther und die Protestanten (eine altprotestantische Auslegung; gegenüber Bellarmin u. a.) u. s. w. Hengstenberg: Kriegsschaaren, s. Düsterdieck, S. 328. „Wer nun wie Hebert (Die zweite sichtbare Zukunft Christi, Erlangen 1850) die buchstäbliche Erfüllung aller dieser Gesichte, mithin z. B. die wirkliche Erscheinung der V. 1 ff. geschilderten Heuschrecken erwartet [1]), der läßt dem Text allerdings mehr Gerech-

[1]) »Daß solche Thiere bisher unbekannt waren, daraus folgt nicht, daß sie nicht noch kommen können und werden.

tigkeit widerfahren als jeder Allegorist; er verkennt aber wegen eines mechanischen Begriffs von Inspiration und Prophetie den Unterschied zwischen wirklichem Weißagungsgehalt und der poetischen Form" (Düsterdieck). Merkwürdige Worte, wenn man bedenkt, daß unter den Allegoristen diejenigen verstanden werden, welche die Apokalypse als ein Buch von allegorischen Bildformen ansprechen. — **Nicht tödten, sondern sie peinigen.** Dieser Zug ist charakteristisch; er geht durch V. 6 fort: Sie werden den Tod suchen und nicht finden. An und für sich ist diese Qual noch nicht der geistige Tod; sie ist aber so groß, daß sie vielfach Lebensüberdruß erzeugt. — **Fünf Monate lang.** Die Beziehung der 5 Monate auf die Volksvorstellung, daß die Heuschrecken während der 5 Monate vom Mai an zu erscheinen pflegen (Düsterd., S. 322), schließt die symbolische Bedeutsamkeit der Zahl nicht aus. Auch hier aber ward hin und her gerathen. Siehe de Wette, S. 102; Düsterdieck, S. 321; Ebrard, S. 294; Sander, S. 70. Vitringa meinte den Schlüssel in der Formel zu finden 1 Monatstag = 1 Jahr. Bengel bestimmte den Monat zu $15^{55}/_{68}$ Jahren. Hengstenberg fand in der Zahl 5 als der Zahl des Unvollendeten, die Signatur des Halben. Also: „Eine lange Zeit und doch noch nicht die längste."

V. 6. **Suchen den Tod.** „Ein schreckliches Gegenstück zu der aus der heiligsten Hoffnung stammenden ἐπιθυμία des Apostels" (Düsterd.).

V. 7—10. **Gleich Rossen.** Die Vergleichung der Heuschrecken mit Rossen s. auch bei Joel 1 und 2. — **Wie Kronen.** Ewald: Die Fühlhörner; Düsterdieck u. a.: Eine zackige Erhöhung in der Mitte des Brustschildes (?); Hengstenb.: Das souveräne Volk. Man darf nicht übersehen, daß die Figuren von der Idee aus modellirt sind, wie dies auch in den evangelischen Gleichnissen öfter der Fall ist. — **Ihre Angesichter wie Menschenangesichter.** Hengstenberg zerhaut den Knoten: „Der Sache nach waren es wirklich Menschenangesichter". Natürlich, wenn es Kavalleristen waren! — **Haare wie Weiberhaare.** Hengstenberg: Die Naturwüchsigen. Ebrard: „Sanfte, milde Frauenantlitze". Er versteht darunter nicht übel jene Weiber, deren sich nach der Geschichte die Geister des Abgrundes als mittelnder Werkzeuge bedienen, um viele Thoren zu locken. Doch redet der Text von Weiberantlitzen nicht. — **Wie Löwenzähne.** Doch zu schrecken, nicht zum Beißen, daher die Deutung von Calov u. a. falsch: Die Irrlehren und Lästerungen, mit welchen die Ketzer die rechtgläubige Kirche zerfleischt haben. Düsterdieck findet ihre verwüstende Gefräßigkeit veranschaulicht, die aber hier nicht geschildert werden soll. — **Wie eiserne Panzer.** Ihre Brustschilde. — **Das Getöse ihrer Flügel,** vergl. Joel 2, 5. — **Schwänze gleich den Skorpionen.** Soll es heißen: Ihre Schwänze sind selbst den Skorpionen gleich (Bengel u. a.), oder sie haben Schwänze gleich den Skorpionen (Düsterdieck). Die Analogie von V. 19 scheint allerdings für die erstere Annahme zu sprechen, da man aber die allgemeine Vorstellung der Heuschrecken festhalten muß, so liegt die letztere Fassung doch näher.

V. 11. **Ueber sich einen König.** Nach Hengstenberg ist er identisch mit dem gefallenen Stern. Eine große Verwandtschaft zwischen beiden läßt sich allerdings nicht verkennen. Betrachten wir aber den gefallenen Stern oder die glaubenslose Reue und büßerische Selbstquälerei als den Anfang der Heuschreckenplagen, so ist ihr König sicher als die Vollendung derselben zu betrachten, der Genius der absoluten Selbstquälerei. Ebenso ist dieser symbolische König vom Satan zu unterscheiden, wofür ihn Grotius u. a. halten. Mit der Erklärung: Ein Engel, welcher in besonderer Weise Vorsteher des Abgrundes (Bengel u. a.) — ist nichts gesagt. — **Abaddon.** S. die Lexika, den Artikel אֲבַדּוֹן. Er steht im Alten Testament in Beziehung zum Scheol wie bei den Rabbinen zur Hölle. — **Apollyon.** Mit Beziehung auf die ἀπώλεια. Den eigentlichsten Typus der ganzen Heuschreckenqual hat Johannes in der Entwickelung des Judas gesehen, und mit Beziehung auf ihn muß dann bemerkt werden: Auch der Selbstmord sogar ist ein Suchen des Todes, aber nicht finden.

V. 12. **Siehe es kommen.** Ueber den Singular ἔρχεται s. Düsterdieck. De Wette liest mit Cod B. u. a. ἔρχονται. Die zwei folgenden Wehe sind nach der Disposition des Sehers sowohl intensiv als extensiv größer. Die Klimax ist wohl intensiv bestimmt folgende: Die büßerische Selbstpeinigung der geistliche Tod der Ketzerei; der vollendete Abfall; extensiv bestimmt ein Verhängniß der Qual über die Menschen, die nicht das Siegel Gottes haben; ein Verhängniß des Todes über das dritte Theil der Menschen; zudem doppelte Schädlichkeit; ein scheinbar allgemeiner Hinfall ins Verderben durch die Annahme des Thierzeichens. S. Kap. 14, 9—11.

V. 13 ff. **Die sechste Posaune. Das zweite Wehe.** Infolge des Ausfalls der sieben Donner Kap. 10 ist die esoterische Skizze des betreffenden Cyklus in die sechste Posaune mit aufgenommen. Und insofern könnte die sechste Posaune als Doppelposaune betrachtet werden. Sie ist zur Hälfte die Posaune der Häresien; zur Hälfte die Posaune der sieben Donner, welche einen Gegensatz zu den vorangehenden verderblichen Rossen bilden, denen gegenüber der Abfall sich vollzieht, Kap. 11, 7—14, der Keim der ganzen zweiten Hälfte des Buchs. Daher setzt sich auch das zweite Wehe durch das 10. Kapitel fort bis auf Kap. 11, 14. Damit ergibt sich dann zugleich, daß das andere Wehe zwei Stadien hat. Am Ende des ersten thun die Menschen nicht Buße von den Werken ihrer

In der letzten Zeit wird gar viel Unerhörtes geschehen, gar viel noch nicht Gesehenes sich zeigen.« So der Verfasser. Diese Auffassung hat mit der Inspiration nichts zu thun, wie Düsterdieck meint, wohl aber mit der Buchstaben-Exegese.

Hände, Kap. 9, 20; am Ende des zweiten kommt es wenigstens zu einer Buße der Furcht, Kap. 11, 13. S. 2 Thess. 2, 7. 8.

**Eine Stimme von den vier Hörnern.** Nicht von Gott „hinter dem Altar". Die vier Hörner des Altars bezeichnen die ganze, allseitige Schutzmacht des Altars. Von demselben Altar, auf welchem das Gebet der Heiligen vollendet worden ist (Kap. 8, 3—5), geht nun auch das Signal der Erhörung aus. Die Erde ist jetzt in ihren Versiegelten durch Stimmen und Donner und Blitze und Erdbeben des Geisteslebens gerüstet, darum können die größten Versuchungen, von denen nun die Rede sein soll, jetzt losgelassen werden. Hiermit ist zugleich der Abstand zwischen diesen großen neuen Versuchungen und den vorhergehenden ausgesprochen. Was aber die Stimme aus den Hörnern des Altars sagt, ist selbstverständlich auf göttliche Entscheidung zurückzuführen. Die verfehlte Deutung der Hörner auf die vier Evangelien (Zeger u. a.) könnte nach Düsterdieck sogar die Lesart vier Hörner veranlaßt haben. Indessen ist die Vierzahl als Zahl der Vollständigkeit auch bei einer richtigen Fassung der Stelle nicht ohne Bedeutung. Andere Deutungen der vier Hörner s. bei Düsterdieck, S. 332. Wie wichtig es ist, daß die Versuchungen erst zur bestimmten Zeit hervorbrechen, ergibt sich daraus, daß der sechste Posaunenengel nur auf einen höheren Befehl die vier gebundenen Engel losmachen darf. Es ergibt sich sodann ebenso aus der Mitwirkung des Posaunenengels selbst. Es müssen ja Aergernisse kommen.

V. 14. **Mache los die vier Engel.** Da die Zahl Vier die Zahl der Welt ist, so repräsentiren die vier symbolischen Engel den gesammten Weltgeist, das gesammte Heidenthum, wie es das Christenthum infizirt und christliche Wahrheiten in kräftige Lügen verwandelt, 2 Thess. 2. Diese Engel sind also weder böse Engel (Beda, Düsterdieck u. a.), noch gute Engel (Bossuet), noch verderbliche (de Wette, Ebrard), insofern man unter den Engeln hier persönliche Wesen verstehen wollte. Als symbolische Gestalten sind sie allerdings böse Geister, aber in Engelgestalt, sozusagen in Engelgestalt der einen satanischen Larve des Lichtengels (2 Kor. 11, 14) in vier Weltformen. Verschiedene Deutungen der Vierzahl s. Düsterd., S. 333. — **An dem großen Strom.** Daß das diesseitige Ufer des großen Stromes Euphrat eine ähnliche Bedeutung hat wie Babel, und doch nicht mit Babel zusammenfällt, ist uns nicht zweifelhaft. Babel ist eine ganz besondere Konfiguration des geistigen Stromes Euphrat; dieser Strom die allgemeine Basis und Bedingung Babels; das geistige Babel als Sphäre des historischen Babel. Verschiedene Deutungen: Partherheere gegen die Römer; Römerheere gegen Jerusalem; Tartaren, Türken (die Engel ihre Feldherrn); der Euphrat, die Tiber, Babel, Rom (Wetstein). Der Euphrat die Grenze von Abrahams Land; oder vom römischen Reich. Nach Düsterdieck soll der Euphrat blos schematisch genannt sein, als die Gegend, von welcher im Alten Testament die Plagegeister gewöhnlich herkamen, z. B. die Assyrer. Also ziemlich bedeutungslos! Ebrard: „Die alten protestantischen Ausleger finden fast alle den Muhamedanismus hier geweißagt. Grotius, Wetstein, Herder, Eichhorn u. a. das Jerusalem zerstörende Heer des Titus; de Wette bleibt mit Züllig und Ewald auf dem Boden „der Phantasie" stehen." Mit Recht hat man gegen diese historischen Fassungen hingewiesen auf die übernatürliche Art der geschilderten Kriegsheere. Diese Uebernatürlichkeit will aber Düsterdieck nicht allegorisch gefaßt wissen, und so bleiben dann diese Heere noch unverständlicher wie die Heuschreckenheere. Nach Gärtner (S. 465) wären die 200 Millionen Rosse 200 Millionen Teufel, die Satansheere, aus welchen sich die Schwärmerei des Islam, den er durch den Euphrat symbolisirt findet, soll erklären lassen. Die Reiter sind die Menschen, welche von den Rossen dahingerissen werden.

V. 15. **Es wurden losgelassen.** Der Wiederhalt, welchen bisher die Macht der Wahrheit gebildet hat, tritt zurück. — **Auf die Stunde** u. s. w. Ein schöner Ausdruck der Gewißheit, daß diese Versuchungen wie alles Ungeziefer in der Welt nur ihre bestimmte Zeit haben, Luk. 22, 53. — **Daß sie tödten sollten.** Hier kann es sich nur von geistiger Tödtung handeln, was auch wieder durch den dritten Theil angedeutet ist, da Drei die Zahl des Geistes ist, s. Kap. 8, 7—12.

V. 16—19. **Und die Zahl.** 200 Millionen. Er hat die Kriegsschaaren nicht selbst gezählt, sondern die Zahl durch die Stimme der Weißagung gehört; damit wird sie aber erst recht bedeutsam. Da es unmöglich ist, ein Kriegsheer von dieser Größe anzunehmen, so hat Bengel alle Türkenheere von mehr als zwei Jahrhunderten zusammengethan, Hengstenberg eine allegorische Gesammtbezeichnung aller Kriegsheere in der Zahl gefunden, während nach Düsterdieck die Zahl schematisch sein soll, im Grunde wie das Heer nichts Bestimmtes bedeutend. Offenbar ist aber auch die Zahl allegorisch. Die Myriade bezeichnet eine Unzahl, die Formel Myriade mal Myriade die unendliche Produktivität der bezeichneten Figuren, und die Zweizahl endlich einen Gegensatz, entweder von positiven und negativen Aergernissen, oder von dogmatischen und ethischen Häresien. — **Und also sah ich die Rosse.** — **Im Gesicht** setzt er hinzu, und wohl deswegen, weil das Ungeheuerliche ihrer Erscheinung eine leise Erinnerung daran nöthig macht, daß wir es hier mit allegorischen Gestalten zu thun haben; eine Annahme, welche Düsterdieck nach seiner Scheu vor der Allegorie zu beseitigen sucht. — **Und die darauf saßen.** Die Rosse sind die Hauptsache (s. oben), von den Reitern aber soll zunächst die Rede sein. Hier haben die Reiter die Farbe der Rosse, wie Kap. 6 die Rosse die Farbe der Reiter. — **Sie hatten — Panzer.** Nach Bengel u. a. ist hier zunächst von den Reitern die Rede, nach Düsterdieck u. a. soll der Ausdruck: Sie hatten Panzer, auf Rosse und Rei-

ter zugleich bezogen werden. Dagegen spricht schon die Unvollziehbarkeit der Vorstellung; aber auch der Gegensatz zwischen den Farben der Panzer, und dem verderblichen Stoff, der aus den Mäulern der Rosse geht. Ueber die Farben der Panzer wurde Mancherlei aufgestellt, s. Düsterdieck, S. 337. Ueber ὑάκινθος s. Ebrard. Er vermuthet, diese Farbe sei schwarzbraun gewesen; es ist aber nicht zu übersehen, daß sie mit der Farbe des Rauchs übereinstimmen muß. Nach Düsterdieck müßte freilich „Schwarzroth" dem Rauch entsprechen. — **Köpfe der Löwen.** Nicht wirkliche Löwenköpfe. Ein grausames und erschreckliches Aussehen darf jedoch nach Düsterdieck nicht damit gemeint sein, weil das „freilich zu der allegorischen Auslegung besser passen" würde. — Auch **Feuer, Rauch und Schwefel** sollen nicht allegorisch gemeint sein. Allerdings findet sich das in den Vulkanen alles zusammen in natura. Die Bedeutsamkeit dieser Formen ergibt sich aber auch aus den Stellen Kap. 14, 10. 11; 19, 20; 21, 8. Die verschiedenen Deutungen sind bei Düsterdieck nachzusehen; besonders auffallend ist es, daß Calov die 3 Stoffe im Koran vereint findet. Zudem sind die Erklärungen von Grotius (Brandfackeln), Hengstenberg und Bengel (soldatischer Mordgeist und Zerstörungslust) auffällig. Beachtenswerth ist es, daß dieselben Stoffe, welche den Irrgeist diesseits machen, auch die jenseitige höllische Qual stiften: Feuer des Fanatismus, Selbstauflösung in Ehrgeiz und Selbstsucht, dämonische Irritabilität. — **Denn die Macht der Rosse.** Sie sind auf zwiefache Weise verderblich; mit ihren Mäulern und mit ihren schlangenartigen Schwänzen. Doch liegt ihre Hauptmacht in den Mäulern. Ueber eine haltlose Beziehung dieser Doppelfigur auf die Fabel von zweiköpfigen Schlangen oder Amphisbänen (Wetstein, Bengel, Herder) s. Düsterdieck. Andere Deutungen: Bengel: Von der Umkehr der türkischen Reiterschaaren, um plötzlich die Verfolgenden zu schädigen (von diesem Fliehen und Wiederkommen der Schwadronen hat man das bildlich verstandene Schwadroniren abgeleitet, und dies würde freilich zu der Methode der Irrgeister sehr wohl passen). Hengstenberg deutet die schädliche Macht in den Schwänzen von der heimtückischen Bosheit der Kriegsschaaren, denn Zornesfeuer, Kriegsschrecken und dergleichen gehen bei ihm namentlich durch die Vision der 5. und 6. Posaune hindurch. Grotius: Fußsoldaten; Sander: Sie schleppten die Lehre ihres falschen Propheten hinter sich her. Volkmar hat sogar das Hintenausschlagen der Pferde an dieser Stelle in die Apokalypse gebracht. Die Nachwirkungen aller Häresien bestehen darin, daß sie die Sitten vergiften, namentlich das christliche Gemeinschaftsleben zersetzen und in psychische und physische Uebel auslaufen.

V. 20. 21. **Und die übrigen Menschen.** Die nicht getödtet wurden durch diese Plagen. Der Seher unterscheidet zwischen dem spezifischen Verderben eines Drittheils der Menschen durch die verderblichen Rosse und dem allgemeinen verderbten Zustand. — **Thaten nicht Buße,** vergl. Kap. 16, 11. Ihre Bekehrung sollte sich in einer spezifischen Enthaltung von religiösen und moralischen Uebertretungen beweisen. Die Werke ihrer Hände bezeichnen also nicht direkt ihren gesammten Lebenswandel, sondern die charakteristischen Sünden, in denen sich allerdings ihr ganzer Lebenswandel spiegelte. Sollten damit die Götzen als ihre eignen Fabrikate bezeichnet werden (Hengstenberg, Düsterdieck), so stände doch das erste Objekt: τὰ δαιμόνια im Wege. Dies ist dem Seher sogar die Hauptsache: Subtiler Dämonendienst durch subtilen Götzendienst, mit Götzenbildern vom verschiedensten Stoff versinnbildlicht, s. 1 Kor. 10, 20. — **Welche weder sehen.** Zu vergleichen die analogen alttestamentlichen Stellen. — **Von ihren Zaubereien.** Die Giftmischerei, welche auch unter dem Wort verstanden werden könnte, ist bereits in dem vorangehenden **Morden** enthalten. Ebrard: Die Zauberei sei als verführende Bezauberung zu verstehen. Doch ist der Grund nicht erheblich, die eigentliche Zauberei sei eine Sünde gegen Gott, hier dagegen sei von der Beschädigung des Nächsten die Rede. Jede grobe (giftmischende) und feine Zauberei ist auch mit Beschädigung des Nächsten verbunden. Symbolisch sind allerdings die Ausdrücke durchweg, Gal. 5, 20. „Daß der Verfasser an Heiden denkt, ist klar", de Wette (ähnlich Düsterdieck). Ja freilich hält der Verfasser all die genannten Dinge auch nach ihrem subtilsten Begriff und Vorkommen in der Christenheit für heidnisch.

## Vierter Abschnitt.

## Die sieben Donner oder die sieben versiegelten Gottesstimmen, das Geheimniß der Geheimnisse als Vermittlung des Weltendes.

Kap. 10 und Kap. 11, 1—14.

(Uebergang zum zweiten Theil.)

### A. Das verschleierte Himmelsbild der sieben Donner.

Kap. 10, 1—11.

#### a. Der Engel der Endzeit.

Und ich sah einen anderen[1]) mächtigen Engel herabkommen aus dem Himmel; bekleidet 1
mit einer Wolke, und der[2]) Regenbogen über seinem Haupte, und sein Antlitz wie die Sonne,
und seine Füße wie Säulen von Feuer.

Und er hatte [ἔχων] in seiner Hand ein geöffnetes [aufgerolltes] Büchlein [eine Buchrolle]. 2
Und er setzte seinen rechten Fuß auf das Meer, den linken aber auf das Land.

Und er schrie mit gewaltiger Stimme, wie ein Löwe brüllet, und als er geschrien, redeten 3
die sieben Donner ihre Stimmen.

#### b. Die sieben Donner als mysteriöse Vermittelungen der Endzeit.

Und da[3]) die sieben Donner [ihre Stimmen[4]] geredet hatten, wollte ich sie schreiben. 4
Aber ich hörte eine Stimme vom Himmel sagen zu mir: Versiegle, was die sieben Donner
geredet haben, und dieselben sollst du nicht schreiben.

Und der Engel, den ich sah stehen auf dem Meer und auf der Erde, hob seine rechte[5]) 5
Hand zum Himmel empor.

Und schwur bei dem Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit, der geschaffen hat den Himmel 6
und was darinnen ist, und die Erde und was darauf ist, und das Meer und was darinnen[6])
ist, daß keine Zeitfrist mehr sein soll.

Sondern in den Tagen der Stimme des siebenten Engels, wenn der posaunen wird, 7
dann wird auch vollendet sein [hebraisirendes Futurum] das Geheimniß Gottes, wie er es ver-
kündigt hat seinen Knechten und Propheten.

#### c. Die neue, zweite Berufung des Sehers zur symbolischen Vorbereitung und symbolischen Verkündigung der Endzeit.

Und die Stimme, die ich vom Himmel her gehört, redete abermals mit mir und sagte[7]): 8
Gehe hin und nimm an das geöffnete Büchlein aus der Hand des Engels, der auf dem Meer
und auf dem Lande stehet.

Und ich ging hin zu dem Engel und sagte zu ihm: Gib mir das Büchlein. Und er sagte 9
zu mir: Nimm es, und iß es auf. Und es wird dich im Bauch grimmen, aber in deinem
Munde wird es süß sein wie Honig.

Und ich nahm das Büchlein aus der Hand des Engels, und aß es auf. Und es war in 10
meinem Munde süß wie Honig, aber als ich es gegessen hatte, grimmte es mich im Bauch.

Und er sagte[8]) zu mir: Du mußt abermals weißagen über viele Völker und Nationen 11
und Sprachen und Könige.

[1]) Das ἄλλον von einzelnen Minuskeln ausgelassen, ohne Grund.
[2]) Der Artikel fest.
[3]) Der Sinait. liest ὅσα; Interpretament.
[4]) Zusatz der Rec.
[5]) Auslassung der Rec.
[6]) Auslassung des Sinait. καὶ τ. θάλ.
[7]) Die meist beglaubigte Lesart καὶ λέγουσαν ꝛc. ist durch die Rec. verdeutlicht.
[8]) Die Lesart λέγουσιν, obwohl stark beglaubigt, dürfte doch aus der Rücksicht auf das Zusammenwirken der Stimme und des Engels entstanden sein.

### Exegetische Erläuterungen.

Uebersichtliche Betrachtung. Das Bild der herrschenden Unbußfertigkeit der meisten Menschen oder der herrschenden Welt im ganzen leitet (wie Matth. 24, 37) hinüber zu der Ankündigung des Weltendes selbst. Das Weltende wird aber nicht lediglich herbeigeführt durch die Entwickelung des menschlichen Verderbens zum Gericht, sondern vielmehr noch durch die Entwickelung des Reiches Gottes diesem gegenüber, und zumeist durch die Entwickelung des Kampfs zwischen beiden. Es war also nun in unserem Buch eine Offenbarung der Geschichte des Reiches Gottes, seiner Entwickelung, Fortschritte und Reformen zu erwarten. Und diese Offenbarung ist dem Seher auch gezeigt worden in den Stimmen der sieben Donner. Allein es ist dem Seher befohlen worden, diese Stimmen zu versiegeln; es ist ihm verboten worden, sie zu schreiben. Dieser Zug ist unverkennbar eine besondere Signatur der Göttlichkeit unseres Buchs; kein Nachahmer, kein apokryphischer Apokalyptiker hätte sich dieses heilige Schweigen einfallen lassen, und noch weniger sich zu diesem heiligen Schweigen verstanden. Daß die Donnerstimme eine neue Offenbarung bedeutet, also auch einen Fortschritt des Reiches Gottes und beziehungsweise eine Reform, das beweist der Donner auf Sinai; der Donner, welcher die Antwort Gottes an Hiob ankündigt (Kap. 37, 2); die Darstellung der Erlösung Israels unter Donner und Blitz bei Sacharja (Kap. 9, 14); die Donnerstimme über dem betenden Christus im Tempelraume (Joh. 12, 28), und deren Inhalt ist: Ich habe meinen Namen verkläret und werde ihn verklären. Hieher gehört auch die Hinweisung auf das Charismatische in dem Namen der Donnerssöhne. Weshalb ist nun die Entwickelung dieser Lichtseite des Reiches Gottes, die Folge von sieben heiligen Reformen nicht geschrieben worden? Eine Entwickelung dieser Art vermißt Schleiermacher. Der Geist der Offenbarung verstand das aber besser. Der Seher durfte die sieben Donner hören; wären sie geschrieben worden, so hätte das ein Präjudiz gegen die freie Entfaltung der neutestamentlichen Zeit bilden können. Die Erfahrung der großen Mißdeutungen der alttestamentlichen Prophetie lag vor. Auch handelte es sich hier nicht um Prophetien im allgemeineren Sinne, sondern um eine geschlossene Apokalypse. Doch hat der Seher ein paar Züge in exoterischer Gestalt, welche diesen Raum ausfüllen, mittheilen dürfen.

Das Himmelsbild dieser Welt- und Kirchengeschichte der sieben Donner wird eröffnet mit der Erscheinung eines mächtigen Engels, der vom Himmel herabkommt, bekleidet mit einer Wolke, der Regenbogen über seinem Haupte. Diese Attribute sind dem anderwärts geschilderten Bilde des Christus in seiner Zukunft sehr ähnlich (Kap. 1, 15; Dan. 10, 6), besonders aber erinnern die letzten Bestimmungen: Sein Antlitz wie die Sonne und seine Füße wie Säulen von Feuer — an die Christusgestalt im ersten Kapitel. Man dürfte also wohl sagen: Wie sich der Engel des Herrn im Alten Testament verhält zu der ersten Parusie Christi, so verhält sich dieser Engel zu seiner letzten Parusie. Es ist das Hervortreten des neutestamentlichen Christusbildes in den Vorzeichen seiner Macht. In seinem gewaltigen siegesgewissen Auftreten erinnert der Engel an den Erzengel Michael, als Urheber der sieben Donner oder der Reformation erinnert er an das Walten des Heiligen Geistes. Es besteht aber auch eine innige Beziehung zwischen den sieben Geistesformen des Heiligen Geistes (Jes. 11; Apok. 1) und den sieben Offenbarungsformen Christi in Erzengelgestalten (1 Thess. 4, 16). Die reformatorischen Durchbrüche Christi durch die alte Weltgestalt sind in ihren persönlichen Zügen Kämpfe und Siege des Erzengels Michael (Kap. 12, 7); nach ihren von Gott ausgehenden idealen Wirkungen, Pfingstzeiten der Ausbreitung des Heiligen Geistes. Wie aber dieser mächtige Engel sich auf das nahende Weltende bezieht, so auch das Büchlein in seiner Hand. Drei Bücher reihen sich in der Apokalypse aneinander. Das erste ist das Buch vom Weltlauf in seiner Beziehung auf das Weltende (Kap. 5, 1); das letzte ist das Buch des Lebens als das Buch der Gottesgemeinde, die am Weltende vollendet wird (Kap. 20, 15; 21, 27); zwischen inne liegt also das Buch vom Weltende, die Offenbarung der Vorgänge des nahenden Weltendes. Das erste Buch war mit sieben Siegeln verschlossen; dieses Buch dagegen — ein Büchlein, weil die letzten Dinge in der raschen Folge einer Katastrophe und Epoche kommen sollen — ist aufgerollt, geöffnet. Beziehungsweise reflektirt es sich wieder in dem ewigen Evangelium (Kap. 14, 6), dem Evangelium als froher Botschaft von der schließlichen σωτηρία, womit eine selige Ewigkeit beginnt im Unterschied von dem Evangelium des Heils in der Mitte der Zeit. Denn die Botschaft vom jüngsten Tage ist für die Gläubigen auch ein Evangelium; freilich nicht ein eigentlich anderes (ἕτερον Gal. 1, 6), sondern die schließliche Metamorphose und Verklärung oder Vergeistigung des ersten Evangeliums, Luk. 21, 28.

Der Engel setzt seinen rechten Fuß auf das Meer, den linken aber auf das Land. Auf das Meer den rechten, denn von dem Meere her, aus dem wogenden Volksleben, kommen die letzten, mächtigsten Entscheidungen, Kap. 13. Das Antichristenthum von der Erde her wird ein sekundäres sein. Wenn er aber seine Füße auf Meer und Land setzt, so bedeutet das nicht blos im allgemeinen seine Macht über die ganze Erde, sondern auch insbesondere seine Macht über die beiden entgegengesetzten Grundformen ihres geistigen Lebens, Erde und Meer, Theokratie und Welt. — Sein Ausruf ist ein gewaltiger, seine Stimme wie eines Löwen. Der Löwe bezeichnet von Anfang an die kriegerisch-siegerischen Epochen oder Durchbrüche des Reiches Gottes in der Weltgeschichte, 1 Mos. 49, 9. Wenn der Satan umhergeht wie ein brüllender Löwe, so

macht er nur die Stimme des wahren Löwen nach; es ist eine Lüge in seiner Macht und eine Lüge in seinem Muth. Die Löwenstimme des triumphirenden Christus scheint sich dann sogleich in die sieben Donner seiner reformatorischen Zeugen zu verzweigen. Daß dieselben im besondersten Maße die Endzeit vermitteln, ergibt sich aus dem Folgenden; weshalb ihre Stimmen, ihre idealen Offenbarungen nicht geschrieben werden durften, haben wir oben gesehen. Hier findet also eine ganz spezielle Versiegelung statt, denn die Reformatoren sollen im Glauben wandeln, nicht im Schauen. Das Resultat aber wird von dem Engel zusammengefaßt in seinem erhabenen Schwur vom bevorstehenden Weltende. Einen gewaltigeren Ausdruck der Gewißheit des göttlichen Geistes und des prophetischen Glaubens von dem herannahenden Weltende könnte man sich wohl kaum denken. Des Engels Rechte ist zum Himmel emporgehoben. Der Schwur ist ein Schwur bei dem, der lebendig ist von Ewigkeit zu Ewigkeit, und der als Schöpfer aller Dinge das Maß und Ziel aller kreatürlichen Lebensbewegungen zum Ende hin bestimmt, Mark. 13, 32. Es soll keine Zeitfrist (χρόνος) mehr sein; von dem Termin an, welchen der Engel bestimmt, d. h. von dem Eröffnen der siebenten Posaune an wird der καιρός, die Katastrophe des Weltendes beginnen. Es sind Tage, gezählte Tage, die Zeit der Stimme der siebenten Posaune. In diesen Tagen wird das Geheimniß Gottes, das spezifische Geheimniß des Vaters (Mark. 13) zur vollen Verwirklichung kommen. Daß die Zeit der sieben Donner den Uebergang bildet zu der letzten Weltzeit, d. h. auch zu der zweiten Abtheilung der Apokalypse, ergibt sich daraus, daß die Abtheilung der sieben Donner eingeschoben werden kann zwischen die sechste und siebente Posaune, während man nach einer vollständig entwickelten Aufnahme derselben ein Hervorgehen der antichristlichen Zeit aus dem siebenten Donner erwarten sollte. Ein Beweis, daß jetzt eine allgemeine Wendung eintritt, liegt auch darin, daß dieselbe Stimme vom Himmel, welche Vers 4, wie zu Anfang (Kap. 1) zu dem Seher geredet hat, ihm jetzt gebietet, das Büchlein aus der Hand des Engels anzunehmen. Der Engel gibt ihm das Büchlein mit der Weisung, er solle es essen (vgl. Hesek. 3, 2), und mit der Verkündigung, es werde ihn in seinem Bauche grimmen, aber in seinem Munde süß sein wie Honig. So erfährt es denn auch der Seher. Die apokalyptischen Dinge haben einen wunderbaren Reiz. Von der Honigsüße des Büchleins im Munde zeugt die unermeßliche Literatur, welche sich mit dem Essen desselben befaßt. Wer aber das Büchlein sich mit einigem Verständniß angeeignet hat, dem macht es große Schmerzen im Leibe mit seinen erschütternden Aussichten und Bildern. Mit den idyllischen Vorstellungen von der Zukunft und dem Weltende ist es aus. Aber der Genuß des Büchleins macht den Seher zum Propheten in zweiter Potenz. Wie er geweißagt hat von dem Weltlauf zum Weltende hin, so soll er nun weißagen vom Weltende selbst im Weltlauf nach den Worten: Du mußt abermals weißagen über viele Völker und Nationen und Sprachen und Könige. Das universelle Völkerleben soll jetzt den Vordergrund bilden. Vorläufig aber schließt sich ein Erdenbild an diesen Auftrag an, worin sich die allgemeine Wirkung der sieben Donner reflektirt. Das heißt, es macht in seinem Zusammenschluß mit den sieben Donnern den Uebergang von dem Weltlauf zum Weltende.

### Erläuterungen des Einzelnen.

V. 1. Hier beginnt ebensowenig „eine Zwischenscene" wie Kap. 7. Einzelne Kompositionswirren, aus diesem Mißverständniß hervorgehend, siehe bei Düsterdieck, S. 342. Ebenso seltsame Verhandlungen über den Standpunkt des Sehers. Wenn er Kap. 4, 1 in den Himmel versetzt wurde, wie konnte er den Engel herabsteigen sehen vom Himmel? Mit Recht hat de Wette jene bestimmtere Entrückung in den Himmel auf die Anschauung der himmlischen Thronscene beschränkt. Düsterdieck will mit Ewald „den himmlischen Standpunkt festhalten". So müßte denn auch Johannes zuletzt mit dem himmlischen Jerusalem auf die Erde herabfahren. Hengstenberg hat mit Grund bemerkt, daß es sich hier nicht um exklusive Oertlichkeiten handelt. — **Einen anderen mächtigen Engel.** Der andere als der mächtige wird unterschieden von den vorangehenden Posaunenengeln. Aus dem ἰσχυρόν folgt nicht, daß er von dem ἰσχυρός Kap. 5, 2 speziell unterschieden werden sollte (nach Bengel u. a.). Wir haben in diesem Engel das Engelbild Christi, welches seiner nahen Parusie vorangeht, angesprochen. Dies ist denn allerdings nicht im eigentlichsten Sinn Christus selbst nach der Auslegung von Beda und vielen anderen, ebensowenig aber haben wir es mit dem Begriff eines bloßen Engels (nach Düsterd. u. a.) zu thun. Düsterd.: „Auch die Art des Schwurs (V. 6) ziemt sich nicht für Christum." Dagegen heißt es nach Bengel: „Die Apokalypse unterscheidet durchweg zwischen dem Vater und Christo." — **Mit einer Wolke.** „Die Wolke charakterisirt den Engel als einen Boten des göttlichen Gerichts" (vgl. Kap. 1, 7; Hengstenb., Ebrard). Sie hat aber eine viel allgemeinere Bedeutung, wie dies die Wolke bei der Verklärung und bei der Himmelfahrt beweist; sie bezeichnet im allgemeinen die mysteriöse Verschleierung der göttlichen und jenseitigen Herrlichkeit für das Menschenauge auf Erden. — Auch die **Füße wie Feuersäulen** werden demnächst auf Gericht gedeutet wie Kap. 1, 15. Ein Gegensatz zu dem **Regenbogen** wird allerdings vorhanden sein. Doch ist derselbe nicht blos Zeichen der Bundesgnade im allgemeinen, sondern auch Zeichen oder Gewähr einer fortdauernden Existenz der Erde bis zum Weltende. Es ist also auch hier ein Zeichen dafür, daß das Weltende noch nicht da ist. Der Sonnenglanz des Antlitzes bedeutet aber beides, wie die Offenbarung Gottes selbst, Gnade und Gericht.

Düsterdieck bemerkt ganz richtig, daß das Weltende beides umfasse, Gericht und Erlösung. Aretius deutet die Wolke auf das Fleisch Christi.

V. 2. **In seiner Hand ein Büchlein.** Bengel: in seiner linken Hand, siehe Vers 5. Weshalb ein kleines Buch? S. oben. Drei verschiedene Auslegungen Düsterd., S. 346. — **Ein geöffnetes.** Es ist geöffnet als die entwickelte Schlußpartie des Buches, welches das Lamm geöffnet hat. — **Meer und Erde** bezeichnet weder blos die Kunde für die ganze Erde (de Wette), noch die Gewalt über die ganze Erde (Ewald), sondern auch das Umfassen des Gegensatzes Meer und Erde nach ihrer symbolischen Bedeutung. Das Christenthum erkennt die Wahrheit und die Lüge in beiden Seiten des Gegensatzes, der kirchlichen Autorität und dem politischen Volksleben, und waltet ohne Parteigeist über den Parteien. Deutungen des Gegensatzes: Bengel: Europa und Asien. Hengstenberg: das Völkermeer und die gebildete Welt u. s. w., was alles für Düsterdieck heißt: Allegorisiren.

V. 3. **Mit großer Stimme.** Nach Bengel soll der Inhalt der Stimme V. 6 angegeben sein, nach Düsterdieck soll er nicht bestimmt werden können. Wir sehen ihn als die einheitliche Quelle der sieben Donner an, daher ist er ebensowenig bestimmt angegeben, wie der Inhalt von diesen. „Der drohende Charakter" des Schreiens wird in die Darstellung hineingetragen. — **Die sieben Donner.** Der symbolische Begriff des Donners wird von dem Donnersohn vorausgesetzt; damit bestimmt sich denn auch die Siebenzahl, als die Zahl eines vollen Cyklus (den wir als den Cyklus der Reformationen bezeichnet haben), und mit der Voraussetzung dieser bestimmten Totalität auch der Artikel. Der alttestamentliche Typus der Erscheinung liegt am bestimmtesten in den sieben Donnern, Ps. 29. Verschiedene Deutungen der sieben Donner und ihres Inhalts: sieben erdröhnende Himmel; sieben Geister Gottes; gleich den sieben Posaunen; die Orakel der Propheten; das selige Geheimniß der neuen Welt (Hofmann); Flüche; die sieben Kreuzzüge; sieben zukünftige Thaten Gottes; schreckliche Gerichte über die Verfolger der Kirche.

V. 4. **Die sieben Donner geredet.** Sie haben also einen wörtlichen Inhalt als bestimmte verschiedene Offenbarungen. „Gemäß dem Befehl Kap. 1, 11 wollte Joh. niederschreiben, was die Donner geredet hatten." — **Wollte sie schreiben.** Ich war im Begriff. D. h. zunächst in der Vision einer Vorstellung, — **Stimme vom Himmel.** Daraus folgt wieder, daß der Seher sich nicht mehr in den Himmel gestellt denkt. War er ja doch nur momentan im Himmel vermöge einer speziellen höheren Geistesentrückung. Düsterdieck meint: er war noch im Himmel, aber die Stimme erschallte aus der Tiefe des Himmels. — **Versiegle.** Nach Hengstenberg sollte dies blos heißen: an dieser Stelle (im Buche!). Verschiedene, zum Theil wunderliche Erklärungen des Verbots, die Stimmen zu schreien, s. Düsterdieck, S. 350.

V. 5. 6. **Hob seine rechte Hand auf.** 1 Mos. 14, 22; Dan. 12, 7. Symbolik der heiligen, himmlischen Bewußtheit und Gewißheit des Schwurs, s. 5 Mos. 32, 40 u. a. Stellen. Bei dem Lebendigen: Gott der Vater hat vermöge seiner Oekonomie ursprünglich allein das Bewußtsein von Zeit und Stunde der Parusie (Matth. 24, 36); hier hat er dieses Bewußtsein dem neutestamentlichen „Engel des Herrn" mitgetheilt. — **Keine Zeitfrist.** Jeder χρόνος oder jede Periode schließt ab mit einem καιρός oder einer Epoche; besonders aber die Periode der Endzeit. Deutungen: Aufhören der Zeit schlechthin; Aufhören der Gnadenfrist; ein chiliastisches Zeitmaß, ein Nonchronus (!Bengel. Der Schluß des Nonchronus — zwischen 1000 und 1100 Jahren — das Jahr 1836); die meisten: das Eintreten der Erfüllung des Geheimnisses Gottes, siehe Düsterdieck, S. 351 ff. „Die Zeit der siebenten Posaune."

V. 7. **In den Tagen der Stimme.** Daß hier noch von Tagen die Rede ist, nachdem das Aufhören der Zeit ist verkündigt worden, ist durch den Unterschied von χρόνος und καιρός zu erklären, nicht aber mit de Wette durch die Bemerkung, daß der Standpunkt der Vision nicht rein bewahrt sei. — **Das Geheimniß Gottes.** Es ist das durch die Propheten verkündigte Geheimniß der letzten Dinge, im weiteren Sinne das eschatologische Geheimniß der Weltgeschichte. Nach Düsterdieck und manchen Aelteren wären nur alttestamentliche Propheten gemeint; es ist aber nicht einzusehen, weshalb die neutestamentlichen Propheten, selbst Christus sollten ausgeschlossen sein. Eine unendliche Verkümmerung der großen Erfüllung liegt in der Deutung derselben auf die Befreiung der Christen vom Druck der Juden (Grotius, Eichhorn).

V. 8. **Gehe hin.** Er soll zu dem Engel hintreten. Versteht sich, in der visionären Vorstellung. Er soll an die Eröffnung der furchtbaren neuen Offenbarung kühn herantreten. Da der Engel auf Erden steht, so gilt dies auch von dem Herantretenden. Nach Düsterdieck stünde der Seher nach der Vorstellung noch immer im Himmel.

V. 9. 10. **Und ich ging hin.** Nach Düsterd. soll das Verschlingen des Büchleins nicht allegorisch gemeint sein. Und doch allegorisch mit der Genehmigung der Erklärung Beza's: insere tuis visceribus et describe in latitudine cordis tui mit Beziehung auf Ezech. 2, 9 und Jerem. 15, 16. Der Engel sagt nun nach seinem Gesichtspunkt auf die Wirkung des Büchleins: **Es wird dich im Bauche grimmen, aber in deinem Munde wird es süß sein wie Honig.** Dagegen sagt der Seher von dem Standpunkt des Essenden: **Es war in meinem Munde süß wie Honig, aber als ich es gegessen hatte, grimmte es mich im Bauch.** Gelehrte Verhandlungen über diesen Gegensatz s. bei Düsterdieck, S. 355. Bengel hat sogar harmonistisch eine doppelte Süßigkeit herausgebracht, eine vor, eine nach dem Grimmen. Außer der verfehlten Deutung von Heinrich kommen die von Herder, Beda, Vi-

tringa und Hengstenb. in Betracht, welcher letzteren Erklärung auch Düsterdieck zustimmt. Es ist die Unterscheidung von dem ersten Empfangen und dem nachfolgenden Verdauen als Durchforschen. Düsterdieck weist dabei treffend auf die ähnliche Erfahrung Hesekiels hin (Kap. 3, 3; vergl. Kap. 2, 10), auch trifft die genannte Erklärung am nächsten zum Ziel.

V. 11. **Und er sagte zu mir.** Ueber den Plural s. die kritischen Noten. Die Stelle Kap. 12, 6 ist keine Parallele. — **Du mußt abermals.** Es ist eine falsche Antithese, wenn man das δεῖ entweder nur auf seine innere Verpflichtung durch das Essen des Büchleins, oder nur auf das objektive Gebot des Engels beziehen will, da beides genau zusammenhängt. — **Abermals weißagen.** Damit wird die Prophetie des Weltendes, welche jetzt folgt, von der bisherigen Prophetie des Weltlaufs unterschieden (Grotius, Hengstenberg, Düsterdieck, Ebrard). Verfehlte Deutungen: Gegensatz gegen die alten Propheten (Bengel); abermals, d. h. nach der Rückkehr aus dem Exil (Beda u. a.). Konstruktionsschwierigkeiten, wie sie aus der mangelnden Unterscheidung zwischen Himmelsbildern und Erdenbildern entstanden, s. angeführt bei Düsterd., S. 357. Ebenso eine Menge verfehlter Deutungen des Kapitels, deren Fehler aber nicht in „der allegorischen Erklärung" an sich liegt, d. h. in der richtigen Voraussetzung eines allegorischen Textes. Also, der starke Engel: der Kaiser Justin; Justinian; die evangelischen Prediger; der Papst. Das Büchlein: der Codex Justinianus, das Neue Testament. Ueber das Verhältniß der beiden Bücher (Kap. 5 u. hier) beziehen wir uns auf die Uebersicht. Divergirende Meinungen: a. identisch; b. durchaus verschieden; c. das zweite ein besonderer Theil des ersten Buches; d. eine Wiederholung desselben.

B. Andeutungen aus dem Erdenbilde der sieben Donner. Züge der vorbereitenden reformatorischen Erneuerung der Erde, oder von der Wirkung der sieben Donner, welche an sich selber versiegelt worden. — Am Schluß: Das Antichristenthum; oder das Thier aus dem Abyssus, dem dämonischen Schattenreich.

Kap. 11, 1—14.

### a. Die innere und äußere Kirche.

V. 1 u. 2.

Und es ward mir ein [Meß-] Rohr gegeben, gleich einem [Meß-] Stabe, indem es hieß[1]): 1
Mache dich auf und miß den Tempel Gottes und den Altar und die innerhalb anbeten.
Aber den Vorhof, der außerhalb des Heiligthums, wirf hinaus. Und nicht ihn sollst 2
du messen. Denn er ist gegeben den Nationen. Und die [das Pflaster der] heilige Stadt werden sie [mit ihren Schuhen] treten zweiundvierzig Monate.

### b. Die zwei Zeugen. Die ideale Kirche und der ideale Staat.

V. 3—12.

Und verleihen werde ich es den zwei Zeugen von mir: Und sie werden weißagen eintau- 3
send, zweihundert und sechsundsechzig Tage, gehüllt in Bußgewand [Säcke].
Diese sind die zwei Oelbäume und die zwei Leuchter, welche vor dem Herrn[2]) der Erde 4
dastehen[3]).
Und wenn jemand sie will[4]) verletzen [mißhandeln], so geht Feuer aus ihrem Munde 5
hervor und verzehrt ihre Feinde. Ja, und wenn jemand sie will verletzen, der muß also [auf diese Weise, nicht anders] getödtet werden.
Diese haben Macht, den Himmel zu verschließen, so daß kein Regen herabthaue für die 6
Tage ihrer Weißagung [ihrer weißagenden Bestimmung], und sie haben Macht über die Wasser, sie zu verwandeln in Blut, und zu schlagen die Erde mit allerlei Plage, so oft sie nur wollen.

### c. Das negative Antichristenthum und sein Ende.

Und wenn sie ihr Zeugniß vollendet haben, so wird das Thier, welches aufsteigt aus 7
dem Abgrund, mit ihnen Krieg führen und wird sie besiegen, und wird sie tödten.

[1]) Die Lesart der Rec.: Und der Engel stand und sagte, ohne hinlängliche Begründung.
[2]) *Κυρίου* nach A. B. C., nicht *Θεοῦ*.
[3]) Die Lesart *ἑστῶτες*, A. C., Sinait u. a.
[4]) Die Lesart *θέλει*.

8 Und ihre Leichname [liegen] auf der Straße der großen Stadt, welche geistlicherweise [bildlich] genannt wird Sodom und Egypten, allwo auch ihr[1]) Herr gekreuzigt wurde.
9 Und besichtigen werden ihre Leichname Leute aus den Völkern und Stämmen und Sprachen und Nationen drei Tage lang und einen halben; und sie geben[2]) ihre Leichname nicht ab, daß sie in Gräbern beigesetzt werden.
10 Und die auf Erden wohnen, freuen[3]) sich über ihnen und werden hochleben und sich einander Geschenke senden, weil diese beiden Propheten »quälten« [wie sie sagen] die Bewohner der Erde.
11 Und nach den drei Tagen und dem halben kam ein Lebensgeist von Gott aus in sie[4]), und sie traten auf ihre Füße, und eine große Furcht fiel auf die, welche sie sahen.
12 Und ich hörte[5]) eine gewaltige Stimme vom Himmel, welche zu ihnen sagte: Steiget auf hieher. Und sie stiegen auf zum Himmel in der Wolke. Und es schauten sie ihre Feinde.

### d. Das Gericht.

V. 13 u. 14.

13 Und in derselbigen Stunde entstand ein großes Erdbeben. Und der zehnte Theil der Stadt fiel hin, und es wurden getödtet in dem Erdbeben siebentausend Menschen von Namen, und die übrigen geriethen in Furcht und gaben die Ehre dem Gott des Himmels.

* * *

14 Das zweite Wehe ist vorüber, siehe, das dritte Wehe kommt schnell.

### Exegetische Erläuterungen.

Uebersichtliche Betrachtung. Das erste Bild könnte kaum deutlicher sein, und nur der Rückfall in den Mißverstand der buchstäblichen Auffassung hat aus dieser Stelle Kap. 11, 1—2 folgern können, der Tempel in Jerusalem habe zur Zeit dieser Gesichte noch bestanden. Der Tempel ist von Anfang an ein Bild der Erscheinungsform des Reiches Gottes, d. h. der Theokratie und mit ihr der Kirche gewesen, und schon der Tempel des Hesekiel läßt diese Vorbildlichkeit aufs bestimmteste hervortreten (namentlich mit dem mystischen Strom Kap. 47, 1 und der Stimme des Herrn Kap. 43, 7). Ueberhaupt scheint der mystische Tempel des Hesekiel eine Uebergangsform zu bilden für unseren Tempel, den symbolischen Verhältnissen gemäß. Das Allerheiligste ist mit dem Heiligthum eins geworden, weil die Zeit der Versöhnung da ist, dagegen hat sich der Vorhof in eine Menge von Vorhöfen ausgedehnt, weil er zum Raum werden mußte für alle Völker, vgl. Matth. 21, 13; Jes. 56 7. Diese Bedeutung und Größe des Vorhofs tritt nun in unserem Bilde besonders hervor. Ebenso wird sein Gegensatz zum Tempel selbst stark hervorgehoben. Den Tempel soll der Prophet messen, den Vorhof nicht. So wird auch der Tempel des Hesekiel gemessen, Kap. 40. Aber die Stadt Jerusalem selbst wird schon als ein unermeßliches Gebiet bezeichnet Sach. 2, 1 ff. So erweitert sich in unsrer Apokalypse weiterhin der gemessene Tempel zu der gemessenen Gottesstadt (Kap. 21, 15); der ungemessene oder unermeßliche Vorhof aber erweitert sich zu dem idealen Welt- und Völkergebiet, aus welchem alle Herrlichkeit in die heilige Stadt gebracht werden soll, Apok. 21, 24; 22, 2. Also der Tempel selber soll gemessen werden; dazu wird dem Propheten ein Rohrstab gegeben. Der Geist Gottes in der Kirche hat in sich selber und in dem Propheten ein Bewußtsein davon, daß die innere, wesentliche Kirche eine göttliche, von Gott erwählte und Gott bewußte Bestimmtheit ist, nicht aber eine verschwebende Wolke, ein verschwimmendes Objekt. Was hier das Maß aussagt, wird zweimal ausgesagt mit der Zahl 144,000, Kap. 7 und 14. Weiß doch sogar auch die nordische Mythologie von den Einherjarn des Odin, daß ihre Zahl gezählt ist. Merkwürdiger noch ist es, daß auch der Altar gemessen wird, der Räucheraltar, das ganze Gebiet des heiligen Gebetslebens. Es gehört ja auch, menschlich gesprochen, zu dem Bewußtesten in dem Bewußtsein Gottes, zu der innersten Erinnerung der Kirche. Endlich sollen sogar die Anbeter im Tempel gemessen werden. Denn die geistliche Natur und Entwicklung eines jeden einzelnen Gläubigen, sein Herrlichkeitsmaß und seine Herrlichkeitsart ist Gott bewußt, beruht auf seiner von Ewigkeit her bestimmten individuellen Anlage, unter vollem Vorbehalt seiner Freiheit (s. Matth. 6, 27). Im Gegensatz zu diesen göttlichen Bestimmtheiten des Tempels wird

[1]) Statt ἡμῶν zu lesen: αὐτῶν.
[2]) Ἀφίουσιν.
[3]) Εὐφραίνονται.
[4]) Ἐν αὐτοῖς. S. Düsterdieck.
[5]) Die Lesart ἤκουσαν wurde wahrscheinlich als die scheinbar näherliegende vorgezogen.

eine unermeßliche Unbestimmtheit reservirt für den Vorhof. Etwas Feindliches kann in der Verfügung nicht liegen: wirf ihn hinaus, sondern nur die Bestimmung, daß er nicht mit dem Heiligthum gemessen werden, daß das Bewußtsein seiner Aeußerlichkeit fixirt werden soll. Denn als Vorhof liegt er ja schon von vorn herein außerhalb des Tempels; auch wird die Bestimmung: wirf ihn hinaus (über die mildere oder allgemeinere Bedeutung des ἐκβάλλειν s. die Lexika), näher erklärt durch die Worte: miß ihn nicht. Und warum nicht? Denn er ist den Heiden gegeben. Das heißt nicht nur, weil die Schaar der Heiden, der nicht innerlichen, lebendigen Christen eine unermeßliche ist, sondern auch weil ihre Versammlung eine fluktuirende ist, weil der Vorhof die Vorhalle und Vorbereitung zum Eingang in das Heiligthum bedeutet. Allerdings so lange und insofern sie Heiden sind, zertreten sie den Vorhof, wie dies auch von den unbußfertigen Juden gesagt wird, Jes. 1. Sie sind also religiöse Pflastertreter einstweilen, deren Vorhof die ganze heilige Stadt ist, welche sie zertreten, d. h. die Kirche als äußere Kirche; solche, die nach einem anderen Bilde den ganzen Tag am Markte müßig stehen. In dem christlichen Gottesdienste machen sie die ab- und zuflutende Masse aus; sie können den wirklichen Andächtigen, wie ein frommer Mann sich paradox ausdrückte, im Wege sitzen. In der Theologie treiben sie die Erkenntniß halb in krasse Volksvorstellungen hinein, halb in spiritualistische Nebel. Im Bekenntniß schrauben sie das Wort aufwärts bis zur Buchstaben-Satzung, und abwärts bis nur eine ungewisse Ansicht übrig bleibt. In der praktischen Frömmigkeit legen sie sich aufs Rennen und Laufen, oder auf ein unstätes Umgehen; in allen Fällen ist bei ihnen das Treten des Vorhofes die Hauptsache. Was die Bedeutung der 42 Monden betrifft, so soll sie nach Düsterdieck u. a. sich anschließen an „den Typus der Dauer der durch Antiochus Epiphanes geschehenen Zertretung der heiligen Stadt". Indessen dauerte diese Geschichte nur drei Jahre (siehe 1 Makk. 4, 59; vgl. Kap. 1, 55). Auch sind die verschiedenen Bestimmungen der theokratischen Trübsalszeit (eine Zeit, zwei Zeiten und eine halbe Zeit, Dan. 7, 25; Kap. 12, 7) nach Zeiten oder Jahren, oder Monden oder Tagen wohl nicht indifferent gegeneinander (s. Einl. 12). Die 42 Monden sind die Zeiten der Wanderung der Christenheit durch die Welt unter dem Kreuz des Leidens der inneren Kirche durch die äußere Kirche; nach 42 kleinen Perioden des Zeitwechsels bestimmt.

Das zweite Bild bringt in der Geschichte der zwei Zeugen einen anderen Gegensatz zur Sprache, den Gegensatz der christlichen Kirche und des christlichen Staats. Denn so einfach die Stimme des Herrn im Text von seinen zwei Zeugen redet, dürfen wir gegenüber den vielen Wunderlichkeiten, welche man hier gefunden hat, reden von dem Gegensatz der christlichen Kirche und des christlichen Staats, und zwar nach der originalen Stelle bei Sacharja, auf welche sich unsere Stelle gründet. Der Leuchter Israels, das Licht und Recht der Theokratie, von welchem Sacharja Kap. 4, 2 redet, empfängt sein Oel von den beiden Oelbäumen oder Oelsöhnen, die ihm zur Rechten und zur Linken stehen (V. 3 und 4). Diese aber, wie sie stehen vor dem Herrscher der ganzen Erde, sind nach dem Zusammenhange (Kap. 3) Josua, der Hohepriester, der typische Repräsentant der künftigen Kirche, von dem ausdrücklich gesagt ist, daß er stehe vor dem Engel des Herrn, und Serubabel, der Statthalter, der typische Repräsentant des künftigen Staates, der mit ähnlichen Würden ausgezeichnet wird (Kap. 4, 6. 7). Für viele wird ohne Zweifel diese Auffassung zu naheliegend sein, nicht gesucht, nicht anekdotisch genug; doch bemerken wir noch, daß die Hinwegräumung des Widerhalts gegen das Antichristenthum durch den Menschen der Sünde, des κατέχον (2 Thess. 2, 6) oder des κατέχων (V 7) ganz mit der Hinwegräumung der beiden Oelsöhne durch das Thier aus dem Abgrunde zusammenfällt. Also die beiden Zeugen Gottes weißagen. Weißagen heißt dem Reiche Gottes in die Zukunft hinein Bahn machen helfen durch Angabe der Zukunftszeichen. Wahre Fortschritte, Entwickelungen und Reformen sind ein reales Weißagen. Alle gesunden Dogmen der Kirche, sowie alle gesunden Kulturgesetze des Staates sind Weißagungen. Beide Zeugen weißagen aber angethan mit Säcken, im Bußgewande der streitenden Kirche und des unaufhörlich mit dem ungöttlichen Weltgeist ringenden Staates. Und zwar geht hier die Bewegung durch eine ununterbrochene Kette von Tagewerken fort, durch tausend zweihundert und sechzig Tage. Es ist die gleiche Zeit wie die 42 Monate, aber unter einem durchaus anderen Gesichtspunkte, denn hier ist die Rede von der ganzen Kirche, dem ganzen Staat nach ihrem höheren Zuge. Da aber im Neuen Bunde Kirche und Staat unterschieden sind, so fließt ihr Oel nicht mehr in einem Leuchter zusammen; beide sind Oelbäume, beide auch Leuchter. Sie stehen aber vor dem Gott der Erde, d. h. sie repräsentiren vereint die feste, historische Ordnung, die Autorität, welche durch das Symbol der Erde bezeichnet wird. Sie haben aber beide etwas von dem alttestamentlichen Charakter, der Elias-Natur behalten; und offenbar sind sie nach dem Bilde des Elias gezeichnet. Wenn sie jemand beleidigen will, so geht Feuer aus ihrem Munde. Dies kann allerdings nur geistiges Feuer sein, wie das Schwert, welches aus dem Munde des Herrn geht, nur ein geistiges Schwert. Indeß ist es doch ein Feuer des Gerichts; es verzehrt die Feinde. Wenn sie aber über ihre Beleidiger den Tod verhängen, so kann dies nicht von dem geistlichen Sterben zum neuen Leben verstanden werden; mindestens ist der soziale Tod zu verstehen, die Ausschließung aus der Gemeinschaft, welche sich im Mittelalter zu den großen Formen von Acht und Bann verdüstert. Ihre Macht, den Himmel zu verschließen, daß es nicht regne, erinnert am meisten an Elias, sowie die Macht über die Wasser, sie zu wandeln in Blut, und zu schlagen

die Erde mit allerlei Plage, so oft sie wollen, an die Wunder des Moses in Egypten erinnert. Sie können den Himmel verschließen, das wird heißen: sie können die Segnungen des Geistes hemmen und aufhalten. Die Wasser in Blut verwandeln, heißt die Strömungen des Volkslebens durch Kriege und Blutvergießen verdunkeln. Die Erde aber schlagen mit allerlei Plagen, heißt den Segen der geschichtlichen Autorität oder Ordnung der Dinge selber auf allerlei Weise verkürzen und in Unsegen verwandeln. So oft sie wollen, setzt der Seher hinzu, und deutet damit hin auf eine große Entwickelung der Willkür und Selbstherrlichkeit in ihrer Macht. Kann man sich nur vorstellen, daß zwei Personen auftreten könnten als Propheten gegen das Ende der neutestamentlichen Oekonomie hin, welche Macht hätten, persönliche Beleidigungen zu erwidern mit verzehrendem Feuer? Oder Macht hätten, in persönlicher Willkür solche Gerichtswunder in der Natur hervorzubringen und über die Erde zu verhängen? Die Kirche und der Staat aber haben in symbolischem Sinne ganz so alttestamentlich geschaltet, wie es hier geschrieben steht, und zwar meist in einer solchen Vermischung ihrer Qualitäten, wie wenn sie alles in Gemeinschaft gethan hätten. Gleichwohl haben sie nach ihrer Grundrichtung, die hier hervorgehoben wird, geweißagt, d. h. der Entwickelung gedient, und sind Zeugen Gottes gewesen, Vertreter seines Lichts und Rechts. Allerdings aber dient wohl der vorwaltend alttestamentliche Charakter, in dem sie ihre Sendung vollzogen haben und vollziehen, mit dazu, die Zeit ihres Zeugnisses abzukürzen, und dem Thier aus dem Abgrund seinen Sieg über sie zu erleichtern. Ein zwiefacher Helotengroll, ein kirchlicher und politischer Helotengroll hat sich infolge ihres strengen, vielfach überstrengen Waltens, wie es namentlich in der Form des mittelalterlichen Bannes, Kriegs- und Gerichtswesen hervortrat, der Erinnerung des bewegten Völkerlebens wie unauslöschlich eingeprägt, und führt die verhängnißvolle Zeit herbei, in welcher das Thier des Antichristenthums aus dem Abgrunde emporsteigen kann. Man hat aber wohl zu beachten, daß das Antichristenthum sich erst weiterhin in drei Steigerungen vollendet: das Thier aus dem Abgrund — das Thier aus dem Meer — das Thier von der Erde. Das Thier aus dem Abgrund hat in dieser vorläufigen Skizze noch keine entschieden volksthümliche menschliche Scheingestalt, geschweige denn die vollendete scheinheilige Scheingestalt des Lammes als des Thiers von der Erde; es tritt zuerst antichristlich hervor als ein körperloser Geist aus dem Abgrund in der Macht eines überwiegend dämonischen Zeitgeistes oder Parteigeistes. Und wenn wir in den beiden Zeugen den innigen Verein zwischen Kirche und Staat nach ihrer Lichtseite erkannt haben, so folgt daraus, daß sie mit ihrem absoluten Zerfall auch das Geschäft der Selbstauflösung vollziehen müssen. Eine lange Zeit freilich kann der wahre Geist der Kirche den Uebermuth des Staates zügeln, der wahre Geist des Staates die echte Kirche gegen ein falsches Kirchenwesen schützen. Aber die Menschheit hat es schon erlebt, daß die falsche Kirchengestalt auch die gesunden Staatsprinzipien bekämpft hat, und umgekehrt. Zuletzt muß sie erleben, daß die Kirche die Kirche ruinirt, der Staat auch den Staat, weil an die Stelle der echten Prinzipien beider düstere Parteigeister getreten sind. Das Thier also wird einen Krieg mit den beiden Zeugen anfangen, nicht blos einen Wort- und Federkrieg, sondern auch den Krieg des sozialen Bruchs. Es wird sie in der öffentlichen Meinung, wie man es nennt, überwinden, und seinen Sieg vollenden, indem es beide tödtet. Getödtet aber sind sie, wenn sie in ihren eigentlichen Prinzipien vernichtet sind, wenn in der Kirche die Massen herrschen über den Glauben und den Kultus, im Staate über die Sitte und die Kultur, oder auch, wenn im Staate die letzte Spur der Verwandtschaft mit der Kirche durch prinzipiellen Atheismus vernichtet ist, in der Kirche die letzte Spur staatlicher oder sozialer Zucht und Pflicht. Damit sind sie getödtet, wenn auch ihre äußeren Formen noch wie Schattenbilder fortbestehen, wie z. B. die Formen der römischen Republik unter den ersten Kaisern. Höchst bedeutsam heißt es: ihre Leichname liegen auf der Straße der großen Stadt. Förmlich beseitigt und begraben werden also ihre todten Körper nicht; sie bleiben auf der öffentlichen Straße der großen Stadt, unter den Augen und dem Hin- und Herwogen einer im Grunde anarchischen Gesellschaft liegen. Die große Stadt selber aber heißt Sodoma und Egypten. Sodoma ist das Symbol der vollendeten Unnatur, Egypten das Symbol magischer Naturkunde und Naturvergötterung, beide Extreme in ihrem greuelhaften Verein die Janusköpfe einer nicht nur mit Gott, sondern auch mit dem Kern der Natur in ihrer Naturvergötterung gründlich zerfallenen Welt. Daselbst, setzt der Seher hinzu, ist auch ihr Herr gekreuzigt. Auch die Kreuzigung Christi selbst war die Folge einer Koalition der geistlichen Unnatur des selbstmörderisch seinen Messias tödtenden Judenthums und der in Magismus und geistigen Naturdienst verfallenen heidnischen Welt. So mag denn auch als Christusmörderin Jerusalem der Typus dieser großen Kollektiv-Stadt Sodoma-Egypten sein; daß das wirkliche Jerusalem selbst gemeint sei, kann nur die vollendete Verranntheit in eine antisymbolische, vermeintlich historische Behandlung des Buches annehmen. Wohl aber dürfte dem symbolischen Namen Jerusalem eine andere centrale Kollektivstadt Babel entsprechen. Einzelne von den Leuten, die als Bessergesinnte noch einen Rest von Einfluß haben, Leute aus den Völkern und Geschlechtern und Sprachen und Heiden, werden indeß ihre Leichname im Auge behalten drei Tage und einen halben hindurch, und nicht zugeben, daß sie in Gräber bestattet werden; wohl sicher in der Hoffnung ihres Auflebens. Aber die verheißungsreiche Zeit der Auferstehung, die drei Tage (Hos. 6, 2), gehen trostlos vorüber; die Leichname liegen da bis in die Verzweiflungsstunde,

welche mit $3^1/_2$ Tag bezeichnet ist. Und gerade diese Thatsache gereicht denen, die auf Erden leben oder an der irdisch gewordenen Erde haften, den irdisch Gesinnten zur Wonne; sie freuen sich über die scheinbare Vernichtung der beiden Zeugen; sie halten Festgelage, und stellen vielmehr noch solche in Aussicht; ebenso finden wechselseitige Begrüßungen mit Geschenken oder Huldigungen statt, die ohne Zweifel den großen Sprechern der öffentlichen Meinung besonders zu Theil werden. Der Grund aber ist dieser: Diese zwei Propheten quälten die Bewohner der Erde. Kirchliche Norm und bürgerliches Gesetz war den eigentlichen Diesseitsmenschen, die sich auf der Erde heimisch gemacht hatten, von Anfang an wie eine peinliche Schwärmerei, nur zur Zucht und Qual. Allein die Leute, welche ihre Leichen gehütet haben, sind nicht umsonst trostlos geworden. Zuletzt entwickelt sich aus dem Grauen des religiös-sittlich geängstigten Menschenherzens eine überirdische Gewalt. So ist es nicht ohne Vermittelung, daß in der trostlosesten Stunde die Flamme des kirchlichen und des staatlichen Geistes in vereintem Flammenschein und verklärter Schönheit wieder lichterloh und himmlisch aufblitzt, daß ein Geist des Lebens von Gott die Leichname durchdringt, so daß sie von neuem treten auf ihre Füße, kriegs- und siegesmuthig zum Trotz wider die ganze abtrünnige Welt, und einen großen Geisterschrecken verbreiten über alle, denen ihre Erscheinung entgegentritt. Allein es ist ihnen nicht aufgelegt, noch einmal den früheren Kampf durchzumachen; sie haben im Reich des Geistes durch ihre Niederlage überwunden, wie Christus ihr Herr. Darum hören sie oder hört der Seher auch eine große Stimme vom Himmel zu ihnen sagen: steiget herauf. Wie aber kann der christlichen Kirche, dem christlichen Staat eine Himmelfahrt beschieden werden, herrlicher als die des Elias, ähnlich der Himmelfahrt Christi selbst? Nitzsch sagt: Kirche und Staat werden in ihrer Vollendung aufgehen in die Einheit des Reiches Gottes. Dabei sind hier aber folgende Momente insbesondere zu bemerken: ihr Aufsteigen ist ihre Erhebung über die früheren geschichtlichen, zum Theil noch pädagogischen Formen in die ideale Form einer reinen Geistergemeinschaft. Sie steigen in den Himmel empor auch schon bei ihrem Dasein auf Erden, indem sie in das Reich des reinen Geistes, der vollendeten Gottesgemeinschaft entrückt werden. Wenn es aber heißt, eine Wolke hüllt sie ein, so findet jedenfalls eine Sammlung und Scheidung dieser vollendeten Gottesgemeinde, dieser Braut Christi von der ungläubigen Welt statt (Matth. 24, 31); nicht minder eine Veränderung ihres Zustandes der himmlischen Verklärung entgegen, welche als ein Entgegengehen der Auferstehung (Phil. 3, 11), als ein Verwandeltwerden (1 Kor. 15, 51), als ein Entrücktwerden in die Luft, dem Herrn entgegen (1 Thess. 4, 17) bezeichnet wird. So müssen ihre Feinde ihre beginnende Verherrlichung sehen. Die Stunde ihrer Verherrlichung aber wird eine Stunde des Gerichts für die Welt. Die Scheidung der Gottesgemeinde von der Welt hat ein großes Erdbeben zur Folge; alle Verhältnisse der alten Menschengesellschaft werden gerüttelt und durch einander geworfen durch die Ausscheidung des Salzes der Erde. So wird eine große Reaktion in den besseren Elementen der ungöttlichen Welt geweckt. Der zehnte Theil der gottlosen Stadt stürzt in dem Erdbeben zusammen. Zehn ist als die vollendete Entwickelung, die verwirklichte Freiheit, auch der vollendete Wille, die entschiedene Richtung. So wird also mit dem zehnten Theil der antichristlichen Welt die Spitze abgebrochen; fortan ist sie ein verworrener Haufe, welcher angstvoll des Endes harrt. Diese Veränderung aber ist besonders dadurch herbeigeführt, daß siebentausend Namen von Menschen, oder Menschen von Namen eben in ihren Namen durch das Erdbeben erschlagen worden sind. Ohne Zweifel hat die Reaktion der erschreckten Völker sich mit besonderem Zorn auf ihre Führer geworfen, welche zu Tausenden als Verführer, als Geister in der Siebenzahl (Matth. 12, 45) den Menschen den siebenten Tag, den Völker-Feiertag verheißen haben; vor allem werden ihre in trügerischem Glanze schimmernden Namen der Verachtung und Vernichtung preisgegeben.

Wenn wir auch nicht vergessen dürfen, daß wir es mit einem cyklischen Lebensbilde der ganzen neutestamentlichen Zeit zu thun haben, so ist doch nicht zu übersehen, daß der Schluß dieser Zeit als das andere Wehe bezeichnet ist, als das mittlere Wehe also, welches den Uebergang macht von dem ersten Wehe zum dritten, und danach muß man das eschatologische Moment dieses Abschnitts zu bestimmen suchen. Wir haben nun gesehen, daß das zweite Wehe aufgetreten ist in der großen Folge von Häresien (religiösen und ethischen), welche durch die christliche Zeitrechnung hindurchgehen; die Zeit desselben fällt also mit der Wirksamkeit der beiden Zeugen in eins zusammen; es bildet die Kehrseite des Waltens derselben (Matth. 24, 26) und vollendet sich in der Zeit des Abfalls Kap. 11. Ebenso ausgemacht ist es, daß das dritte Wehe mit der siebenten Posaune eröffnet wird als die Zeit des gereiften, historisch ausgeprägten Antichristenthums. Das zweite Wehe ist also eine eigenthümliche Zeitgestalt, welche mit der Niederlage der zwei Zeugen sich vollendet. Der Charakterzug derselben ist die mit dem Hervorbrechen des Antichristenthums eintretende ungeheure Schwankung der Verhältnisse. Zuletzt scheinen die Autoritäten und Hüter der Kirche und des Staats für immer vernichtet; die Bessergesinnten sind nur vereinzelte Leute aus aller Welt, welche gewissermaßen bei den Leichnamen der Erschlagenen Wache halten, während die herrschende Partei die aufgeregten Feste des durch und durch verweltlichten Parteigeistes feiert. Dann aber tritt durch die Scheidung und Sammlung der Gottesgemeinde noch einmal eine Reaktion ein; die Macht der gottlosen Stadt wird erschüttert durch

die herrliche vorläufige Erscheinung der Reichsgemeinde und durch die veränderte Stimmung vieler ihrer Bewohner, die aber nach ihrem vorwaltenden Charakter eine Buße der Furcht ist und daher auch der vollen Offenbarung des Antichristenthums in dem dritten Wehe Platz machen kann. Dieser Zeitraum des lediglich antichristlichen Zeitgeistes ohne schließliche Konsolidation ist in allgemeineren Schilderungen zusammengefaßt mit der schließlichen Offenbarung des Antichrist, z. B. 2 Thess. 2, 8. Das Offenbarwerden des Boshaften hat seine Stufen, wie schon oben angedeutet wurde. Bestimmter scheint diese Zeit charakterisirt zu werden durch das Thier, welches sich in den achten König transformirt (Kap. 17, 11) und den Uebergang bildet von den 7 Königen der alten Welt der Autorität zu den 10 Königen der absoluten Demokratie. Man darf übrigens nicht übersehen, daß auch das zweite Wehe bis an das Weltende rührt, und daß auch das dritte Wehe, die Offenbarung des Antichristenthums wieder bis in die alte Zeit zurückgreift. In dieser Beziehung muß nur wieder erinnert werden an das Gesetz der cyklischen Kreise, die immerdar totale Weltbilder umschreiben, aber immer weiter zum Weltende fortrücken, während sie allezeit eine andere Seite der Weltgestalt veranschaulichen. Beachtenswerth ist der Zug, daß das Thier dieses zweiten Wehes aus demselben Abyssus aufsteigt, aus welchem nach der fünften Posaune der Rauch mit dem Heuschreckenschwarm aufstieg; daß es aber andererseits dem dritten Wehe des vollendeten Antichristenthums ebenso vorangeht, wie das Gericht über Babel (Kap. 17 u. 18) vorangeht dem Gericht über das Thier (Kap. 19). So haben wir denn wohl im 11. Kapitel das Erdenbild der christlichen Erscheinungswelt nach ihrer allseitigen historischen Gestaltung im Guten und Bösen, vor allem nach dem immer stärker hervortretenden Kampfe zwischen kirchlichem und staatlichem Nomismus (im gutem Sinne) einerseits und dem Antinomismus oder doch Anomismus der falschen Freiheit oder des modernen Zeitgeistes andererseits, wie er zuletzt zum Theil bis zum gereiftesten Gegensatze zwischen dem Reiche Gottes und der Welt hinführt, in der Welt selbst aber mit den extremsten Schwankungen endigt.

### Bemerkungen über das Einzelne.

Auch Düsterdieck bemerkt, daß unser Abschnitt eigentlich mit dem 14. Verse schließt.

V. 1. **Und es ward mir ein Rohr.** Nach Analogie der alttestamentlichen prophetisch-symbolischen Handlungen; Jes. 8, 7 und vielen anderen Stellen, besonders bei Jeremias und Hesekiel. — **Gegeben.** Von wem? Die Unbestimmtheit sagt, daß in der Symbolik darauf hier nichts ankommt. Die buchstäbliche Auslegung möchte es durchaus bestimmen. Vor allem dient es dazu zwischen dem Heiligthum und dem Vorhof zu unterscheiden, die Bestimmtheit der inneren Kirche, die Unbestimmtheit der äußeren hervorzuheben. — **Ein Rohr.** Hes. 40, 3; Apok. 21, 15. — **Indem es hieß;** λέγων ungenaue Form. Bengel grammatisch, aber nicht symbolisch: der κάλαμος. — **Miß den Tempel.** Der Tempel in Jerusalem war längst gemessen, aber von diesem ist auch nicht die Rede. Freilich ist das Messen auch nicht eigentlich zu nehmen; auch die Anbetenden sollen gemessen, d. h. genau bestimmt werden. Hesek. 40, 3 ist auch von der Messung eines symbolischen Tempels die Rede, ebenso Apok. 21 von der Messung der symbolischen Gottesstadt. Nach Düsterdieck u. v. a. soll das Messen hier das Ausnehmen von der Zerstörung bezeichnen, indem er annimmt, das Zertreten des Vorhofs besage eine eigentliche Zerstörung. Indessen sind die Stellen, die er anführt Amos 7, 7; Hab. 4, 6 eben auf Zerstörung bezogen, und die Vorstellung, daß der Vorhof zerstört würde, Tempel und Kultus aber fortbeständen, ist ganz haltlos, sowie die vermeintlich historische Deutung auf den Tempel zu Jerusalem überhaupt. Die Deutung des Tempels auf die wahre Kirche Gottes soll allegorisch sein! Einseitig ist es freilich auch, das Messen des Tempels auf einen Neubau der Kirche zu deuten, oder den Gegensatz zwischen Tempel und Vorhof, worin eben das Gewicht des Gleichnisses liegt, zu deuten auf den Gegensatz zwischen evangelischer Kirche und katholischem Wesen, welcher Auffassung gegenüber katholische Ausleger zwischen guten Katholiken und Exkommunizirten unterscheiden. — **Den Altar.** Den Räucheraltar. Der Brandopferaltar stand im Vorhof. — **Innerhalb,** ἐν αὐτῷ. Man könnte dies insofern auf den Räucheraltar beziehen, als alle Gebete im symbolischen Sinne von dem Räucheraltar emporsteigen; die meisten beziehen es auf den Tempel. Die Hauptsache ist auch wohl hier der Gegensatz gegen die da draußen. Schon hier soll Johannes die bevorstehende Zerstörung Jerusalems im Auge haben, aber gegenüber den eschatologischen Weißagungen des Herrn eine Erhaltung des Tempels verkündigen, und die gläubigen Judenchristen in diesen Tempel versetzen! (vergl. auch de Wette, Lücke, S. 354).

V. 2. **Aber den Vorhof.** Ueber Mißverständnisse in Betreff des Vorhofs bei Luther, Vitringa, Ewald s. Düsterdieck. — **Wirf hinaus.** Eichhorn richtig: profanum declara. — **Den Heiden gegeben.** Düsterdieck: sie werden als Sieger darin hausen, den Vorhof treten und die ganze heilige Stadt. Bengel wenigstens besser: der Vorhof sei nicht gemessen, weil eine unerwartete Heidenschaar einst darin anbeten solle. Doch handelt es sich nicht von einem bloßen Dereinst. De Wette u. a.: der blutige Opferdienst auf dem Brandopferaltar werde aufhören.

V. 3. **Den zwei Zeugen.** Nach Düsterd. müßten dies persönliche Individuen sein. Nach ihm u. a. (S. 382) Moses und Elias; nach Stern u. a. Henoch und Elias; auch Luther und Melanchthon werden genannt; nach Ebrard sind sie Sinnbilder von Mächten, Kräften, die er aber treffend genug als Gesetz und Evangelium bestimmt. Weil die Zeugen nur Zeugen Christi sein können, so dient der betreffende Ausdruck auch zur Bestim-

mung des vorigen, namentlich des Engels. — **Ich werde verleihen.** Was er ihnen verleiht, sagt das Folgende, das δώσω also nicht durch Vermuthungen zu ergänzen. — **Die Säcke als Bußgewand,** Jerem. 4, 8; Jonas 3, 5; Matth. 11, 21.

V. 4. **Die zwei Oelbäume.** Der Seher hat also als vollendeter Symboliker in den Oelbäumen Sach. 4 ganz zuverlässige Typen neutestamentlicher Verhältnisse gesehen. Ueber αἱ — ἑστῶτες s. die Bemerkung bei Düsterdieck. — **Vor dem Herrn der Erde.** Der Herr ist die einheitliche Autorität der Erde, oder der theokratischen Ordnung, die sich einst in Josua und Serubabel verzweigte, jetzt in Staat und Kirche verzweigt. Ebrard deutet den alttestamentlichen Herrn der ganzen Erde auf den König von Persien, den neutestamentlichen auf die Herrscher dieser Welt.

V. 5. „Die einzelnen Züge der Schilderung, namentlich V. 6, sind aus der Geschichte des Elias und des Moses entlehnt. Schon diese, von allen Auslegern anerkannte Rücksicht auf die keineswegs allegorisch verstandenen Wunderthaten jener alten Propheten macht es von vornherein höchst unwahrscheinlich, daß die Schilderung an unserer Stelle allegorisch gemeint sei" (Düsterdieck). Eine ganz eigenthümliche Logik! Als ob nicht historische Thatsachen, und besonders solche, die von Haus aus eine symbolische Färbung angenommen, zu allegorischen Darstellungen verwendet werden könnten. Man hat sich desfalls im Neuen Testament nur ein wenig umzusehen. — **So geht Feuer.** Jerem. 5, 14. Die Erinnerung an 2 Kön. 1, 10 ist für Düsterdieck zweifelhaft, weil Elias das Feuer vom Himmel ruft. Auch diese Thatsache könnte doch in prophetischem Stil so umschrieben werden: es ging Feuer aus seinem Munde, Sirach 48, 1. Also aus dem Munde buchstäblich, und dann auch Feuer buchstäblich — allerdings „eine furchtbare Wirklichkeit" (Düsterdieck). Das nennt man historische Auslegung. Der Zuschauer zu einem solchen Feuerwerk würde wohl sagen: zweifelhafte Wirklichkeit, Magie, und würde sich nur mit der Rothe'schen Sentenz beruhigen können: „Gott kann zaubern."

V. 6. **Macht, den Himmel zu verschließen,** 1 Kön. 17, 1. — **Für die Tage.** Sollte die Bestimmung: für die Tage ihrer Weißagung, die Zeit ihrer ganzen Wirksamkeit bezeichnen, und zwar mit Beziehung auf die $3^1/_2$ Jahre der durch Elias geweißagten Dürre, so müßte auch die Zeit dieser ganzen Wirksamkeit auf gewöhnliche Jahre reduzirt werden, eine ebenfalls nicht vollziehbare Vorstellung. Wir verstehen also die Stelle so: für die Tage, die ihre Weißagung festsetzt. — **Ueber die Wasser,** 2 Mos. 7, 19. — **Mit allerlei Plage.** Beziehung auf die egyptischen Plagen überhaupt. Auch diese Züge dürfen nach Düsterdieck nicht allegorisch gedeutet, d. h. als allegorische gefaßt werden. Mag die Erklärung von Beda, die Macht, den Himmel zu verschließen, sei die potestas clavium, eine zu beschränkt kirchliche Fassung sein, so ist doch die allgemeinere Deutung der Stelle auf die Zurückhaltung des Regens oder des Segens des Evangeliums über die Einwendung hinaus, dann müsse man auch 1 Kön. 17; Jak. 5, 17; 2 Mos. 7 ff. bildlich fassen; abgesehen, daß auch diese Stellen nicht so nackt griechisch-historisch zu verstehen sind, wie manche wohl meinen.

V. 7. **Ihr Zeugniß vollendet.** Die vorläufige allgemeinere Symbolisirung des Antichristenthums. Dieses eine Thier verzweigt sich im 13. Kapitel in zwei Thiere.

V. 8—10. **Auf der Straße der großen Stadt.** Die buchstäbliche Auffassung bringt es mit sich, daß das Liegenbleiben der Leichname besonders gedeutet wird nach der antiken Vorstellung von der großen Impietät, die Leichen unbestattet zu lassen. Es fragt sich jedoch hier, ob die Leute (V. 9), die **etlichen aus allen Völkern,** identisch sein sollen mit den Leuten V. 10, die ganz allgemein als die Erdenbewohner bezeichnet werden, also Feinde der Zeugen sind. Die Darstellung unterscheidet beide Klassen bestimmt. Jedenfalls ist hier also ein zwiefaches Interesse gesetzt, die Leichname nicht zu bestatten; dem feindlichen gegenüber auch ein freundliches. V. 9 heißt es: βλέπουσιν ἐκ τῶν λαῶν u. s. w. „Daß die große Stadt identisch mit der heiligen Stadt, wo der ναὸς τοῦ θεοῦ steht (V. 1 ff.), also keine andere als Jerusalem sei, erhellt schon aus dem Zusammenhange" (Düsterdieck). Eine „geistliche Benennung" muß nun auch die buchstäbliche Auslegung wohl zugeben, wie sie auch der Text bestimmt hervorhebt: Sodom und Egypten (s. Jes. 1, 9; Ezech. 16, 48). Doch wird auch diese Benennung stark verwischt, wenn der Versuch, einen Unterschied anzugeben (z. B. bei Hengstenberg: Egypten ziele auf die religiöse Korruption, Sodom auf die schlechten Sitten), mit der Erklärung beseitigt wird, es komme nur an auf das, worin Sodom und Egypten wesentlich gleich seien, nämlich auf die völlige Feindschaft gegen den wahren Gott, seine Diener und sein Volk. — **Die große Stadt.** Da die vermeintlich historische Auffassung die Stelle durchaus von dem wirklichen Jerusalem verstehen will (Ewald, Bleek, de Wette, Düsterdieck u. a.), so entsteht die Frage: Warum heißt die Stadt die große und nicht die heilige? Verhandlungen über diese Frage gibt Düsterdieck, S. 370. Für eine richtigere, den symbolischen Gehalt der Stelle würdigende Exegese ist die Frage gar nicht vorhanden. Freilich ist es ein Sprung, wenn Calov hier in der Stadt Jerusalem schon Babel findet, in Babel schon Rom, in Rom schon das päpstliche Rom. Allerdings ist diese große Stadt Jerusalem im wesentlichen gleichbedeutend mit der großen Stadt Babylon (im allgemeineren Sinne, Kap. 16, 19); allein es ist im Zusammenhang begründet, weshalb sie hier indirekt Jerusalem heißt, als die Stadt, da der Herr gekreuzigt worden, dort Babel. Hier nämlich repräsentirt sie die symbolisch bestimmte Theokratie oder Gottesstiftung, welche Kirche und Staat umfaßt als scheinheilige gefallene Theokratie, dort repräsentirt

sie das Centrum des offenen antichristlichen Weltgeistes. Allgemeiner gefaßt wird die Bedeutung der großen Stadt von Ebrard, S. 342. Verschiedene Deutungen der $3^1/_2$ Tage s. Düsterdieck, S. 371. Eine kurze Zeit; die Zeit, da Christus im Grabe lag; die Zeit, welche über den Termin, da die Leichname über der Erde bleiben, hinausgeht; Analogie mit V. 2; chiliastische Berechnungen der Zahl.

V. 11. 12. **Und nach den drei — ein Lebensgeist.** Sachlich kann es nicht unrichtig sein, wenn Hengstenberg das πνεῦμα ζωῆς erklärt: der Geist des Lebens, da dieser Geist ausgeht von Gott. Eine eigenthümlich bedeutsame Form: εἰσῆλθεν ἐν αὐτοῖς. Ein Funke des Geistes war in ihnen geblieben. — **Eine große Furcht.** Die gewöhnliche Wirkung großer Gotteswunder, der Engelerscheinungen, der Geisterstimmungen, insbesondere des Auferstehungswunders. — **Und sie stiegen auf.** Erinnerung an die Auffahrt des Elias, noch mehr an die Himmelfahrt Christi.

V. 13. 14. **Und in derselbigen Stunde.** Nämlich gleichzeitig und zusammenwirkend mit der Auffahrt der zwei Zeugen. Auch dieses Erdbeben darf nach Düsterd. nicht mit Ebrard symbolisch verstanden werden von einem außerordentlichen Ereigniß. Hinsichtlich der Zahlen beziehen wir uns auf die Uebersicht. Ebrards Erklärung s. 347; vergl. Düsterdieck 374.

Trotz der unüberwindlichen Schwierigkeiten, welche in der buchstäblichen Auffassung liegen (der Vorhof wird zerstört, der Tempel dauert fort, selbst der Kultus; die beiden Zeugen speien Feuer; Christus hat die Zerstörung Jerusalems geweißagt, der Seher läßt sie durch ein Erdbeben heimgesucht werden u. s. w.), glaubt Düsterdieck, allerdings gestützt auf ansehnliche Vorgänger, diese Auffassung stehe durchaus fest gegenüber der symbolischen. Ein allegorischer Text aber hört darum nicht auf allegorisch zu sein, wenn sich auch eine Menge verfehlter Deutungen daran hängen. Die Willkür wird nicht dadurch überwunden, daß man den gordischen Knoten zerhaut, und in die Sinnlosigkeiten der buchstäblichen Deutung hineinfährt, sondern dadurch, daß man die alttestamentlichen symbolischen Ausdrücke und Begriffe genauer feststellt. Damit erledigt sich die Blumenlese von Willkürlichkeiten bei Düsterd., S. 375: V. 1 u. 2 nach Beda Weißagung auf die Einsetzung des Kirchweihfestes durch Papst Felix; nach Lyra die zwei Zeugen Papst Silverius und Patriarch Mennas; oder nach anderen die testes veritatis; oder die Waldenser; oder Huß und Hieronymus; oder Luther und Melanchthon. Das Thier aus dem Abgrund der kaiserliche Feldherr Belisar oder der Papst; der Tempel die wahre Kirche; der Vorhof die schlechten Christen u. s. w Aehnliche Zeitbestimmungen, s. die Note bei Düsterdieck, S. 376. Im Grunde stehen aber die meisten sogenannten Allegoristen mit den historischen Auslegern nach Lücke, Bleek, Düsterd. u. a. im wesentlichen auf demselben Standpunkte, indem sie buchstäblich bestimmte partikulare historische Fakta im Auge haben; nur sind nach den Allegoristen diese Partikularitäten wirkliche inspirirte Weißagungen und bildlich verschleiert. Einzelne Stücke des Schleiers können auch die modernen Historiker nicht entbehren; doch vertheilen sich die prophetischen Momente bei ihnen zwischen Wahrheiten und Irrthümer. Indessen will Düsterdieck die rationalistische Erklärung fern halten, S. 377 ff. Ebenso die weitere Verhandlung mit Hengstenberg über die allegorische Auslegung.

---

# Zweite Abtheilung der Apokalypse.

## Das Weltende.

### Fünfter Abschnitt.

### Das entwickelte Antichristenthum. Der siebenköpfige Drache und sein Erscheinungsbild: das siebenköpfige Thier.

Kap. 11, 15 — Kap. 13.

### A. Das Himmelsbild über dem Antichristenthum auf Erden, oder der vorläufige Triumph über den Drachen, und sein Sturz vom Himmel auf die Erde.

Kap. 11, 15—12, 12.

#### a. Die Vorfeier des Sieges.

Kap. 11, 15—19.

15 Und der siebente Engel posaunte. Und es wurden laut gewaltige Stimmen im Himmel, die sagten: zugefallen ist das Reich der Welt[1]) unserem Herrn und seinem Gesalbten, und er wird als König herrschen in die Aeonen der Aeonen.

[1]) Der Plural der Rec. beruht auf Mißverständniß der Stelle.

Und die vierundzwanzig Aeltesten, die vor Gott auf ihren Stühlen sitzen, fielen nieder 16
auf ihr Angesicht und beteten Gott an, und sagten:

Wir danken dir, Herr, du Gott der Allbeherrscher, der da ist und der da war [und der 17
da kommt[1]], daß du an dich gezogen hast deine große Macht, und hast als König gewaltet
[zu walten begonnen].

So sind die Heiden von Zorn erregt worden, und gekommen ist dein Zorn und die Zeit 18
der Todten, daß Gericht gehalten werde, zu geben den Lohn deinen Knechten, den Propheten
und den Heiligen[2]) und denen, die deinen Namen fürchten, den Kleinen und den Großen; als
auch zu verderben die Verderber der Erde.

Und aufgethan ward der Tempel Gottes[3]) im Himmel, und sichtbar ward die Lade 19
seines Bundes in seinem Tempel. Und es wurden Blitze und Stimmen und Donner und Erd-
beben und ein großes Hagelwetter.

Kap. 12, 1—12.

### b. Die Theokratie. Christus. Die Wüstenkirchen oder die Kreuzeskirche.

Und es erschien ein großes Zeichen im Himmel: ein Weib, bekleidet mit der Sonne, und 1
der Mond unter ihren Füßen, und auf ihrem Haupte eine Krone von zwölf Sternen.

Und als Schwangere schreit sie auf[4]), in Geburtswehen und in Schmerzensarbeit, um 2
zu gebären.

Und es erschien ein anderes Zeichen im Himmel, und siehe, ein großer feuerrother Drache, 3
der hatte sieben Köpfe und zehn Hörner, und auf seinen Köpfen sieben Diademe.

Und sein Schweif rafft den dritten Theil der Sterne fort, und er warf sie auf die Erde. 4
Und der Drache trat vor das Weib, welche im Begriff war zu gebären, damit er, wenn sie
geboren hätte, ihr Kind verschlänge.

Und sie gebar einen Sohn, einen Mannhaften[5]), welcher weiden soll alle die Nationen 5
mit eisernem Stabe. Und entrückt wurde ihr Kind zu Gott hinauf und zu seinem Throne.

Das Weib aber entfloh in die Wüste, woselbst [6]) sie einen von Gott bereiteten Ort hat, 6
daß man sie daselbst ernähren sollte eintausend, zweihundert und sechszig Tage.

### c. Die Gründung der triumphirenden Kirche im Himmel des innern Geisteslebens auf Erden. Die Freiheit der unsichtbaren Kirche.

Und es entstand ein Krieg im Himmel [im neutestamentlichen Geistes- und Geistergebiet]: 7
das war der Michael und seine Engel, bestimmt zu streiten wider den Drachen[7]). Und der
Drache stritt und seine Engel.

Und sie vermochten nicht zu siegen. Auch ward ihre Stätte nicht mehr gefunden im Himmel. 8

Und es ward hinausgeworfen der große Drache, die alte Schlange, welche genannt wird 9
der Teufel und der Satanas, der Verführer der ganzen Welt. Geworfen wurde er auf die
Erde, und seine Engel wurden mit ihm geworfen.

Und ich hörte eine große Stimme im Himmel, die sagte: Nun ist das Heil und die Macht 10
und das Königreich [allein] bei unserem Gott, und das Machtwalten bei unserem Christus.
Denn hinabgeworfen ist der Verkläger unserer Brüder, der sie[8]) vor unserem Gott verklagte
Tag und Nacht [die vollendeten Gewissen der unsichtbaren und der auch diesseits triumphirenden
Kirche].

Und sie haben ihn überwunden vermöge des Blutes des Lammes, und vermöge des 11
Wortes ihres Zeugnisses, und haben ihr Leben nicht lieb gehabt [gehalten] bis in den Tod.

Darum seid fröhlich ihr Himmel und die in ihnen wohnen.[9]) Wehe der Erde und dem 12

[1]) Das dritte Moment fällt hier nach den besten Codd. aus.
[2]) Ueber einen fehlerhaften Akkusativ in Cod. A. und theilweise in anderen s. Düsterdieck.
[3]) Die Lesart: ὁ ἐν τῷ οὐρ.
[4]) Die Lesart: καὶ ἔκραξεν wahrscheinlich Veränderung der ursprünglichen. So auch das Imperf. V. 4.
[5]) Der Lesart ἄρρενα zur Seite tritt ἄρσεν nach A. C.
[6]) Ὅπου ἔχει ἐκεῖ.
[7]) Wir folgen der am meisten beglaubigten, obwohl schwierigen und gewagten Lesart: τοῦ πολεμῆσαι.
[8]) Unerhebliche Differenz zwischen αὐτῶν und αὐτούς.
[9]) Die Lesart: τοῖς κατοικοῦσιν Glosse. Andere Varianten s. bei Tischendorf.

Meer. Denn der Teufel ist zu euch hinabgekommen und hat einen großen Zorn, da er weiß, daß er eine kleine gelegene Zeit [καιρόν] hat.

## Exegetische Erläuterungen.

Uebersichtliche Betrachtung. Hier beginnt offenbar der Anfang des Endes, also die zweite Abtheilung der Apokalypse. Sie beginnt aber mit der himmlischen Vorfeier des Sieges über den Drachen, den Satan und über seinen Vertreter auf Erden, das Thier, d. h. den Antichrist. Diese Vorfeier knüpft sich an den Hall der siebenten Posaune. Es ist eine treffende Wendung, daß der Geist der Weissagung hier nicht das siebenköpfige Thier unmittelbar mit der siebenten Posaune hervortreten läßt, wie er die sieben Posaunenengel hat aus dem siebenten Siegel hervorgehen lassen. So hat sich auch das Gesicht der sieben Siegel nicht an das Bild der siebenten Gemeinde anschließen können; wie ja auch weiterhin die sieben Zornesschalen sich nicht unmittelbar anschließen können an die sieben Köpfe des Antichrist, abgesehen davon, daß diese zunächst eine einheitliche Erscheinung bilden. Wären die sieben Donner zu schildern gewesen, so wären sie aus der siebenten Posaune hervorgegangen, und auf den siebenten Donner wäre dann die Ankündigung der antichristlichen Zeit erfolgt. Mit der Versiegelung der sieben Donner aber mußte die äußere Konsequenz in den Siebenzahlen modifizirt werden; auch konnten die neuen Gottesoffenbarungen nicht hervorgehen aus den vorangehenden bösen menschlichen Zuständen, sondern nur als Gerichte auf dieselben folgen.

Aus der siebenten Posaune gehen große oder gewaltige Stimmen hervor. Nicht eine Stimme, sondern ein Chor von Stimmen, und zwar von mächtigen Stimmen, verkündigt einstimmig den großen Sieg. Dies ist unverkennbar der Ausdruck der mächtigsten Siegesgewißheit, welche sich entfaltet gerade mit dem Blick auf das Hervortreten des Satans und seinen Antichrist. Diese Siegesgewißheit im Himmel ist aber auch Siegesgewißheit im Geistesgebiet des diesseitigen Reiches Gottes, in der unsichtbaren Kirche. Ja, das eben ist ein Grundzug des Reiches Gottes, daß diese Siegesgewißheit sich von dem Protevangelium aus bis zur Vollendung des Neuen Testamentes hin immer herrlicher entwickelt hat (1 Joh. 5, 4). Ist ja doch auch mit dem Tode und der Auferstehung Jesu der Sieg im Prinzip entschieden, so daß es sich nur noch um die volle Entfaltung des Prinzips zur Erscheinung handeln kann. Wie aber sprechen die Stimmen den Sieg aus? Es ist das Königreich der Welt unserem Herrn und seinem Christus zugefallen, und er wird als König herrschen in die Aeonen der Aeonen. Auch hier ist die Stellung Christi zu Gott dem Herrn ökonomisch bestimmt, weil es sich um das Reichsverhältniß handelt (s. 1 Kor. 15, 25 bis 27). Da wir unterscheiden müssen zwischen einem Reich der Macht, welches Gott hat von Anfang an, und einem Reiche der Herrschaft seines Geistes in den Geistern, das er gegründet hat durch seine Gnade in Christo, dem aber das Reich der Finsterniß gegenübersteht, eine Geisteranarchie unter der Lügenmacht des Satans, so kann hier nur von der im Prinzip schon verwirklichten Synthese des Reiches der Macht und der Gnade die Rede sein. Es ist ein Königreich Gottes über die Welt, welches zugleich ein Königreich über die Herzen ist, oder ein Königreich über die Herzen, welches von der unsichtbaren Kirche aus in dynamischer Wirkung durch alle Welt geht und endlos sich ausbreitet durch die Welten des Raumes, wie durch die Aeonen der Zeit. Mit der nahen Erscheinung dieses Reichs wird das Reich der Finsterniß aufgehoben. Schon mit der Verkündigung dieses absoluten Reichs ist die absolute Danksagung der frommen Menschheit am Weltabend verbunden, wie sie vertreten ist durch die 24 Aeltesten, das Presbyterium der Theokratie und das Presbyterium des neutestamentlichen Gottesreichs, wie sie beide von den Drangsalen seitens des Reiches der Finsterniß so Großes zu leiden hatten. Mit Recht danken sie auf ihrem Angesicht liegend, Gott als dem Allherrscher, der jetzt an sich genommen, d. h. vollständig wirksam gemacht hat, seine große Macht. In diesen Worten liegt ein großer theologischer Aufschluß. Gott hat von Anfang der Weltgeschichte an, vor allem aber in der Erniedrigung Christi, im Kreuze Christi und in der Kreuzeskirche Christi unter der Wahrhaltung der gegenüberstehenden Freiheit und im Dienste der Liebe so sehr an sich gehalten mit seiner Kraft, wie wenn er sie beiseite gesetzt hätte. Da aber jetzt die Saat der Freiheit allmählich gereift ist, theils nach rechts, theils nach links, so kann er nun seine volle majestätische Kraft entfesseln, und so hat er sein absolutes Königswalten begonnen. Das erste Merkmal dieser Wendung aber ist seltsam; es scheint sich fast wie ein Widerspruch auszunehmen. Die Heiden sind zornig geworden, heißt es; so scheint also gerade die Macht der Finsterniß mehr als jemals entfesselt zu sein. Wie aber im zweiten Psalm das stark betonte Heute gerade das Datum des allgemeinen Aufruhrs gegen Jehova und seinen Gesalbten als das Datum der Salbung und Einsetzung seines Sohnes bezeichnet, wie das Datum der Kreuzigung Christi auch das Datum seiner Erhöhung geworden ist, so wird es auch sein mit der Zeit des letzten großen Abfalls; eben über dem Zorne der Heiden und mit demselben tritt die Offenbarung des Zornes Gottes hervor. Der Zorn Gottes ist Todesverhängniß (2 Mos. 4, 14; vergl. V. 24; Ps. 90). Die selbstmörderische Todeswahl der alten Welt in ihrem Abfall von dem lebendigen Gott führt unmittelbar das Gericht des göttlichen Todesverhängnisses über diese alte Welt herbei. Die Lebenden sind dem Tode verfallen, die Todten dage-

gen leben auf. Die Zeit der Todten, worin sie an der Reihe sind mit ihrem Recht, ist gekommen; das Vergeltungsgericht muß gehalten werden, worin Gott seinen Knechten ihren Lohn gibt, d. h. die schließlich vollendete und feierliche Wiederherstellung, welche den Gegensatz zu der ganzen Schmach und Tiefe ihres historischen Leidens bildet. Und hier sind die alttestamentlichen Propheten und die neutestamentlichen Heiligen schön verbunden; mit ihnen aber auch alle Gottesfürchtigen, welche den Namen Gottes, ihre Gotteserkenntniß heilig gehalten haben, Kleine und Große in der ganzen Sphäre des Reiches Gottes. Denn sie alle hatten zu leiden von den Verderbern der Erde, der göttlichen Ordnung auf Erden, sowie der Natur und Erde im eigentlichen Sinne selbst. Die Zeit der lohnenden Vergeltung ist aber auch die Zeit der strafenden: Die Verderber der Erde müssen dem Verderben verfallen. Das Gericht wird jedoch vollzogen unter der vollen Offenbarung der Rechtsidee, welche es vollzieht. Darum wird der Tempel Gottes im Himmel aufgethan, d. h. das leuchtende Urbild des Reiches Gottes auf Erden wird enthüllt in seiner ideellen und dynamischen Autorität für die Menschheit. Die Bundeslade in diesem Tempel wird sichtbar, die himmlische Norm des verdammenden Gesetzes sowie der realen Versöhnung wird weltkundig. Indessen bleibt es nicht bei der hellen Erscheinung; sie wirkt als Lebenserscheinung in den reichsten Manifestationen ihrer Kräfte: Blitze oder Geistesoffenbarungen, Stimmen oder Gottesworte und Gottesgedanken, Donner oder lebendige Gemüthsbewegungen, Erdbeben oder Erschütterungen der alten Welt und ein großes Hagelwetter als Symbol des Kampfes zwischen Himmel und Erde, Feuer und Kälte gehen von dem Aufschluß der himmlischen Geisteswelt am Weltende aus.

Nun aber wird die Geschichte des Antichristenthums auf Erden durch die Geschichte des Antichristenthums im Himmel präfigurirt. Hier nun ist der Himmel offenbar die pure himmlische Geistes- und Geistersphäre, der Hintergrund aller Ereignisse in der allgemeinen, allen sichtbaren Weltgeschichte. Es erscheint ein großes Zeichen in diesem Himmel. Ein Weib, das Reich Gottes, bestimmt durch die weibliche Empfänglichkeit der Gemüther, erscheint, und zwar in der Einheit der alttestamentlichen Theokratie und des neutestamentlichen Himmelreichs, geschmückt mit der Sonne der Offenbarung, dem Mond des Naturlebens, wie es dem Reiche Gottes dienstbar gemacht ist (und so auch der Wechsel der Zeiten), unter ihren Füßen, und auf ihrem Haupte eine Krone von zwölf Sternen; der Schmuck einer Vollzahl von zugehörigen auserwählten Geistern. Der Seher hat den Kampf des Uebergangs vom Alten Bunde zu dem Neuen tief empfunden, das beweisen die Worte: und als Schwangere schreit sie auf, und wie es weiter heißt, und diese Wehen des Messias haben neben dem Herrn auch die Seinen mit durchgemacht (s. Joh. 16, 21). Diesem Zeichen tritt ein anderes Zeichen gegenüber, siehe, ein großer feuerrother Drache. Im Himmel, wie ist das möglich? Es ist das Geistes- und Geistergebiet, worin Christus den Judas überwunden hat (s. m. Leben Jesu, II. Buch, 3. Thl., 1328), ohne daß die blos geschichtlichen Menschen in ihrer Außenwelt es merkten; also der geistige Hintergrund der Weltgeschichte. In diesem Himmel tritt der große feuerrothe Drache auf; die geflügelte Urschlange, Schlange und Schwein zugleich, als Monstrum nicht nur durch die feuerrothe Farbe des Menschenmörders gezeichnet, sondern auch durch die sieben Köpfe, und besonders durch das Mißverhältniß zwischen den sieben Köpfen, oder dem Karrikatur-Symbol heiliger Intelligenz — um nicht zu sagen eines Heiligen Geistes — und den zehn Hörnern oder den Symbolen der Weltmacht; wobei nur die Köpfe mit Diademen geschmückt sind, die Weltmacht also als unberechtigte, erlistete Gewalt erscheint. Weiterhin wird der Drache, die alte Schlange (1 Mos. 3), ausdrücklich der Teufel und der Satan genannt (V. 9; Kap. 20, 2). Uebrigens sind diese sieben Köpfe des Drachen gar nicht mit den sieben Köpfen des Thiers zu identifiziren, oder schon auf historische Gestalten zu beziehen; sie sind 7 geistige Unformen, welche die 7 Geister oder Grundformen des Geistes nachäffen. Wenn es nun aber von seiner ersten Kraftäußerung heißt: sein Schweif raffte den dritten Theil der Sterne des Himmels fort und warf sie auf die Erde, so kann dies vom Abfall eines Theils der Engel nicht verstanden werden, da weiterhin die Engel des Drachen noch im Himmel befindlich sind. Vielmehr ist die Stelle nach Kap. 8, besonders V. 10 zu erklären. Der dritte Theil der Geister, welche für den menschlichen Himmel zu Lichtträgern bestimmt waren, wird durch die gewaltigen Schwingungen des dämonischen Schweifs, also überwältigt von den Eindrücken scheinbar unwiderstehlicher Lebensbewegung und Macht, aus dem Himmel der geistigen Lauterkeit auf die Erde geworfen, dem Weltsinn dienstbar gemacht, um die Erde Gottes (Ps. 93) erst recht in eine gottentfremdete Erde zu verwandeln. Dies sind insbesondere die Vorspiele der Kreuzigung Christi; gefallene Sterne bilden das Regiment in Palästina, die Mehrheit des Synedriums, und selbst die Messiashoffnungen der Juden sind satanisch vergiftet. Der Erscheinung Christi gegenüber aber konzentriren sich die Anschläge des Drachen, denn Christus heißt: Verherrlichung des persönlichen Gottes, der Liebe in dem Liebesreich des persönlichen Lebens durch absolut würdiges persönliches Verhalten, der Satan dagegen: Menschenverführer und Menschenverkläger in der Tendenz, die ganze Welt in Weltlichkeit, das persönliche Reich in den Dienst der unpersönlichen Dinge vermittelst der lügenhaften Verkehrung des eigenen wahren Kreaturwesens in den Schein einer falschen Gottheit zu versenken. Schamlos also tritt der Drache vor das Weib, welche im Begriff ist zu gebären, um ihr Kind zu verschlingen. So hat sich die Macht des Bösen konzentrirt in Israel gerade in dem Moment, da Chri-

stus nach seiner historischen Herkunft von der durch Theokratie und Kirche hindurchgehenden ewigen Gottesgemeinde sollte geboren werden. Aber der Neugeborene ist ein Männlein, und der Mann schlechthin (Jes. 9), in alttestamentlichem Ausdruck (Ps. 2) bestimmt, die Nationen zu weiden mit eisernem Stabe, bestimmt zum Weltregiment in rettender und richtender Gerechtigkeit, darum auch in seinem Wesen unerreichbar für den Satan (Joh. 14, 30). Er selber nennt sich den Menschensohn im höchsten Sinne, Pilatus nennt ihn den Menschen, die Vision nennt ihn den Mann im höchsten Sinne. Und hier ist nach der geistigen, äonischen Seite der Geschichte speziell von dem Leiden Christi nicht die Rede; der Tod Christi selbst gehört mit zu seiner Erhebung über jeden Angriff des Satans, darum heißt es: ihr Kind ward entrückt zu Gott und seinem Thron. Diese Erhöhung (Phil. 2, 6 ff.) ist zugleich die Grundlegung der triumphirenden Gemeinde im Himmel und auf Erden. Von dem Weibe aber heißt es: sie entfloh in die Wüste. Es ist dieselbe, die den Christus geboren hat, also die alttestamentliche und die neutestamentliche Gemeinde in ungetheilter Einheit. Die Wüste, welche ihr von Gott zum Bergungsort bereitet ist[1]), bietet eine ähnliche Wendung dar, wie das Kreuz. Wie das Kreuz aus dem Holze des Fluchs ein Symbol des Heils geworden ist, so diese Wüste aus dem Aufenthalt der Dämonen (3 Mos. 16, 22; Matth. 4; 12, 43) das Asyl der Flucht vor dem Erzdämon. Dies ist die vollendete neutestamentliche Weltentsagung, welche die Gemeinde auf Erden nach ihrem unsichtbaren Kern der Gemeinde im Himmel gleich macht, deren Eingang die Taufe in den Tod Christi ist (Röm. 6), deren äußere Form die Asceſe, deren Sicherstellung der Kreuzesmuth, deren grünende Oasen die Triumphe der Martyrer. Die Zeit dieses Aufenthalts ist daher auch wieder bestimmt nach dem Maß der neutestamentlichen Prüfungszeit, und zwar nicht in der Form des Zeitenwechsels (Kap. 11, 2), sondern in der Form der unausgesetzten Tagewerke 1260 Tage (Kap. 11, 3). Für sie selber ist die Zeitbestimmung dunkler, unbestimmter und trüber: Eine Zeit, zwei Zeiten, eine halbe Zeit (Kap. 12; Dan. 12, 7), so zu sagen in scheinbar endloser Hülflosigkeit auslaufend (Luk. 18, 1). Höchst wundersam ist dann die folgende Scene. Schon der Streit im Himmel an und für sich, dessen Schauplatz wohl von der Geisterwelt und Geisteswelt der unsichtbaren Kirche verstanden werden kann, nicht aber von dem Himmel der Herrlichkeit Christi. Ebenso merkwürdig ist die Natur dieses Streites: Michael und seine Engel streiten mit dem Drachen (als die Angreifenden), aber auch der Drache streitet und seine Engel (als Widerstreitende). Daß der Erzengel Michael ein Offenbarungsbild des siegreich streitenden Christus ist, haben wir anderwärts gezeigt. Christus ist Erzengel als der richtende Christus, und richtend tritt er nicht nur auf am Weltende, sondern auch in der reinen Vollziehung der Reinhaltung seiner Gemeinde (Apostg. 5, 1 ff.; 1 Kor. 5, 1 ff.). Daß Christus auch seine Engel hat nicht nur am Weltabend, sondern von Anfang an, die mit ihm streiten, sagt uns auch Johannes als Evangelist schon (K. 1, 51); es sind die Prinzipien und Geister, welche durchaus mit ihm sind. Und so hat auch der Drache seine Engel, seine Gehülfen. Seit der Gründung der Kirche Christi aber streiten christliche und antichristliche Prinzipien miteinander, zuvörderst in geisterhaften, intellektuellen und ethischen Formen (Joh. 14). Diese Kämpfe sind nun auch nicht lediglich centrale Gesammtschlachten, sondern eine Summe von großen Einzelkonflikten: Michael kämpft, die Engel kämpfen; der Drache kämpft und seine Engel. Doch mit ihnen ist auch er geschlagen. Weshalb aber heißt es in so knappem Ausdruck: er siegte nicht? Zunächst ist wohl zu bedenken, daß der prinzipielle Sieg Christi schon vorangegangen ist, und daß der finale historische Sieg noch nicht gemeint sein kann. Aber insofern ist der Satan ganz geschlagen, als der neutestamentliche Himmel in seinem centralen Wesen von ihm und seinen Engeln ganz gereinigt ist; im Himmel wird ihre Stätte nicht mehr gefunden. Das heißt: wie die triumphirende Kirche jetzt gegründet ist im Himmel, so hat mit ihr korrespondirend auch die Kirche auf Erden einen von allem satanischen Wesen gereinigten Ort, die Sphäre des lauteren christlichen Geisteslebens, die Gemeinschaft der Heiligen. Also aus diesem Himmel hinausgeworfen wird der große Drache, die alte Schlange (der dämonische Verführer Adams), der Teufel und Satan als Verleumder und Feind der Menschheit (Hiob 2), der den Begriff: der Mensch ist sündig und böse, von jeher verwandelt hat in das Verleumdungsurtheil: er ist grundschlecht, weil es ihm freilich gelingt, sich „als Verführer der ganzen Welt" zu erweisen. Wenn es aber heißt, der ganze satanische Haufe sei mit ihm auf die Erde geworfen worden, so kann das nicht astronomisch oder lokal zu verstehen sein. Aus der inneren Kirche hinausgeworfen, richtet nun der Satan seinen ganzen Angriff auf die äußere Kirche. Der Weizen des Ackers Christi bleibt rein, aber der Acker als solcher wird unrein: der Feind säet sein Unkraut unter den Weizen. Allein die Gründung der heiligen Gemeinde, der Gemeinschaft der Heiligen, ist eine unendlich herrliche Errungenschaft. Eine große Stimme spricht den Siegeshymnus; es ist ein einiges, gemeinsames triumphirendes Bewußtsein aller Himmlischen: nun ist mit Christo und durch ihn für immer ein reiner Himmel gegründet, der vom Himmel auf die Erde geht. Und mit der reinen Kirche ist das neutestamentliche Himmelreich gegründet, worin Gott mit drei Attributen regiert: er hat das Heil, die vollkommene, auch finale Erlösung von allem Uebel an sich ge-

[1]) V. 14 scheint sich der Seher zu wiederholen, da hier die Flucht in die Wüste noch einmal geschildert wird. Aber darin eben kommt wieder die Architektonik des Buches zum Vorschein. Hier, V. 9, ist das Himmelsbild gezeichnet, V. 14 das Erdenbild.

nommen, sodann die Macht über die erlösten Seelen und den zur Erlösung mitwirkenden Weltlauf (Röm. 8), mithin endlich auch das eigentliche Königreich seines Geistes als Herrschaft über alle guten Geister. Das Attribut Christi aber ist fortan die Herrschermacht (ἐξουσία), das ausübende Machtwalten. So gestaltet sich die Reichsordnung des Reichs (Kap. 11, 15). Wie das aber geworden ist, sagen die folgenden Worte. Die negative Bestimmung lautet: hinabgeworfen ist der Verkläger unserer Brüder, der sie vor unserem Gott verklagte Tag und Nacht. Die satanischen Anfechtungen zur Verzweiflung der Gewissen, welche der Satan auf seine Verführungen folgen ließ, sind im ganzen Glaubensgebiet vernichtet durch den vollen und gewissen Frieden der Versöhnung (vgl. 1 Joh. 3, 20; Hebr. 2, 15). Und sie haben ihn überwunden vermöge des Blutes des Lammes, heißt es zur Begründung, denn auf den Sieg Christi gründen sich die Siege der Christen. Ihre Herzenssiege sind aber auch Geistessiege geworden durch das Wort ihres Zeugnisses, und Siege ihres ganzen Lebens, weil sie ihr Leben nicht lieb gehalten haben bis in den Tod, wo es das Martyrium für die Wahrheit galt (Matth. 16, 24. 25). Darum seid fröhlich ihr Himmel und die in ihnen wohnen (sich niederlassen), so lautet der festliche Schluß. Der Himmel breitet sich zu einer Fülle von Himmeln aus (Joh. 14, 2), und diese Himmel bevölkern sich mit seligen Ueberwindern. Einen furchtbaren Kontrast aber sprechen die letzten Worte aus: Wehe denen, welche die Erde bewohnen und das Meer. Die Gefahr ist gesteigert für die Weltkirche der äußeren Ordnung und Autorität wie für das wogende Volksleben und die Fluktuationen der Gesellschaft. Denn der Teufel hat sich jetzt als Vergifter der eigentlich geschichtlichen Potenzen ihr gemeinsames Verderben zum Ziel gesetzt. Er hat einen großen Zorn, das Prinzip des dämonischen Weltsinns ist aufgeregt, und zwar umsomehr, da es ein finaler Paroxismus ist, oder, da er weiß, daß er wenig Zeit hat. Daß das Himmelsbild bis zu dieser Stelle fortgeht, beweist auch der Schlußhymnus (V. 10—12).

### Erläuterungen des Einzelnen.

V. 15. **Gewaltige Stimmen.** Stimmen schlechthin sind Prophetien. Beim Hinblick auf die rasche Bewegung des Reiches der Finsterniß zur Offenbarung des Antichristenthums hin wird der Himmel erfüllt von dem triumphirenden und weißagenden Vorgefühl, daß nun das Gericht über das finstere Reich, mithin die Erscheinung des Königreichs Christi nahe sei. „Wem diese Stimmen gehörten, ist weder zu fragen noch zu antworten" (Düsterd.). Verschiedene Annahmen darüber ohne Bedeutung s. bei demselben verzeichnet. Mit Recht werden von demselben auch die Beschränkungen des Umfangs der 7. Posaune (Hengstenb. von V. 15—19, Ebrard von V. 15—18) verworfen, und wird die proleptische Bedeutung der Stimmen mit andern behauptet. Dagegen beruht die Deutung des Zusatzes: **im Himmel**, Johannes befinde sich eben noch im Himmel, auf einem umfassenden Mißverständniß über die Struktur des Buches. — **Das Reich der Welt.** Mit dem satanischen und antichristlichen Aufruhr entscheidet sich das bevorstehende Hervortreten des Königreichs Christi (Matth. 26, 64; vergl. Ps. 2), wie es aber zuerst mit dynamischen Wirkungen beginnt, die sich immer mehr entfalten, und erst am Schluß mit der Parusie vollkommen in die Erscheinung treten. — **Unserem Herrn.** Hochgefühl des christlichen Bewußtseins gegenüber der Scheinherrschaft des Thiers, welche im Begriff ist, hervorzutreten. — **Wird als König herrschen**, s. Dan. 7, 14. — **Unserem Herrn und seinem Gesalbten.** Abermals sorgsame Wahrnehmung des ökonomischen Verhältnisses.

V. 16. 17. 18. **Die vierundzwanzig Aeltesten.** Diese also werden von den Stimmen noch unterschieden; aber wohl so, daß sie den konzentrirten Höhepunkt derselben ausmachen. Auch nimmt das Weißagen von dem Königreich Gottes hier noch einen stärkeren Ausdruck an. Erstlich damit, daß sie auf ihr Angesicht fallen (s. Kap. 4, 10; 5, 8. 14; 7, 11; 19, 4). Die Anschauung des Erhabenen durchschauert uns mit dem Gefühl der Kleinheit und Nichtigkeit; die anbetende Bewunderung des erhabenen triumphirenden göttlichen Waltens in seinen großen Momenten wirft Engel und Menschen auf die Knie; in den 24 Aeltesten aber die auserwähltesten Repräsentanten der Menschheit. Dazu kommt zweitens die Form ihrer Anbetung: sie danken, sie sehen also das, was kommen soll, in höchster Geisteszuversicht schon als entschieden an. — **„Sie danken**, nicht weil sie selbst sich als Theilnehmer der großen Macht und des Regimentes Gottes betrachten (Hengstenberg), was hier ebenso fern liegt, wie V. 15" (Düsterd.). Ebenso fern im Sinne hierarchischer Superiorität, und ebenso nahe im Sinne demüthiger Miterben Christi. So tritt denn auch das Gefühl, daß Gott Allbeherrscher ist, immer stärker hervor, und die Zukunft seiner vollendeten Herrschaft ist zur Gegenwart geworden, weshalb ὁ ἐρχόμενος ausfällt. — **Daß du an dich gezogen.** Denn so war's: in der Oekonomie der Gnade hatte er die Geister walten lassen in ihrer Freiheit, indem er seiner Macht sich gleichsam entäußert bis zum Scheine der Ohnmacht (Christus am Kreuz), um im Elemente der Freiheit nun die Seelen zu erobern und sie zum Heil zu erziehen, jetzt aber ist diese Heilsökonomie beschlossen, daher läßt er nun sein ganzes Machtwalten hervortreten. Drittens ist dann besonders großartig das Erkennungszeichen, woran die Aeltesten den Wendepunkt der Zeiten erkennen. — **Es besteht darin, daß die Heiden sind vom Zorn erregt worden.** Gerade in dem Zorne des Aufruhrs, des Abfalls der Heiden, auch der Christenvölker, die damit wieder zu Heiden geworden sind, erkennt der Seher, wie annäherungsweise schon der Sänger des 2. Psalms (besonders in dem von den Exegeten mißverstandenen Heute), daß

der Zorn Gottes im Begriff ist, sein Gericht zu vollziehen. Er hat sich nicht nur „wider den Zorn seiner Feinde" erhoben, sondern schon **in dem Zorn** seiner Feinde wird das Gericht seines Zornes offenbar. Allerdings tritt der Zorn Gottes in voller Offenbarung erst in den Zornesschalen hervor, welche auf den Zorn der Heiden, unter dem Walten der antichristlichen Thiere folgen. — **Die Zeit der Todten.** Wir verstehen dies nicht vom Gericht über die auferweckten Todten Kap. 20, 11 mit Düsterdieck, sondern von der Satisfaktion, welche den todten Frommen durch das Gericht über die lebenden Gottlosen zu Theil wird (s. Kap. 6, 11. 12). Dieses Gericht hat zwei Seiten: erstlich gibt es ihren Lohn allen Knechten Gottes, und zwar in allen Gradverhältnissen: den Propheten, den Heiligen, selbst auch den einfach Gottesfürchtigen und nicht nur den Großen, sondern auch den Kleinen. Diese Belohnung braucht aber ja nicht erst mit himmlischer Herrlichkeit anzufangen; der rührendste Lohn ist die Satisfaktion, die Ehrenrettung, die Rechtfertigung. Daher auch die zweite Seite des Gerichts, der Gegensatz: **zu verderben die Verderber der Erde.** Der letztere Ausdruck kehrt auch Kap. 19, 2 wieder. Er ist in jeder Beziehung höchst bedeutsam, mag man nun unter Erde die theokratische Gottesstiftung verstehen, oder die Basis derselben, den Kosmos, der nach allen Momenten seiner idealen Bestimmungen von den Feinden des Herrn verwüstet wird, selbst in der Richtung einer ungöttlichen Kultur. Düsterdieck will τοῖς δούλοις blos auf die Propheten beziehen; die letzte Bezeichnung dagegen: τοῖς φοβουμένοις summarisch auf die gesammte Masse der Frommen. Dem neutestamentlichen Sprachgebrauch ist es doch entsprechender, mit Hengstenberg nach Bengel zu unterscheiden; nämlich die Knechte Gottes und die Gottesfürchtigen, unter den Knechten aber auch die Heiligen mit den Propheten zu verstehen. Auch ist der Gegensatz, die Kleinen und die Großen nicht mit demselben Gegensatz Kap. 13, 16 und Kap. 19, 18 zu vermengen, weil hier von inneren Verhältnissen die Rede ist.

V. 19. **Und aufgethan ward der Tempel Gottes.** Damit beginnt die himmlische Erfüllung der vorangegangenen festlichen Weißagungen. — **Der himmlische Tempel** ist das Urbild des irdischen Tempels (s. 2 Mos. 25, 9 und 40), also das ideale Reich Gottes. Also die unsichtbare Kirche fängt an sichtbar zu werden, selbst die Lade des Bundes im Allerheiligsten wird sichtbar; das heißt wohl: die ideelle Bedeutung der Heiligkeit des Gesetzes und der Wahrheit der Versöhnung wird zu einer weltkundigen christlichen Erkenntniß. Daher gehen auch von dieser großen idealen Erscheinung Blitze und Stimmen und Donner und Erdbeben und ein großes Hagelwetter aus, erweckende und belebende Erschütterungen der geistigen Welt von aller Art. Sie beginnen mit Blitzen, mit großen Ausstrahlungen neuer Erleuchtung, schließen aber mit einem großen Hagelwetter, in welchem sich der große Widerstreit der feindlichen Winde gegen den himmlischen Frühlingswind in den geistigen Lüften darzustellen scheint. Was nun die Idee des himmlischen Tempels, der himmlischen Bundeslade u. s. w. anlangt, so liegt der von Düsterd. angeführte jüdische Satz: quodcunque in terra est, id etiam in coelo est, nicht auf einer Linie mit der jüdischen Sage, daß die verloren gegangene Bundeslade in den Himmel gebracht sei. Ueber die Konstruktionswirren, welche sich an V. 18 und 19 gebildet haben, s. Düsterdieck, S. 388.

Die verschiedenen Auslegungen des vorliegenden Abschnittes folgen dem Zuge der Gesammtvorstellung. Da ist nach der kirchengeschichtlichen Ansicht die Rede von der Besiegung der Gothen und anderer Arianer durch Narses (Lyra); nach der zeitgeschichtlichen von der Wahrheit, daß durch Christum der Zugang zum himmlischen Heiligthum allen offen stehe (Herder), oder von der Zerstörung Jerusalems (Eichhorn), oder von Barcochba (Grotius). Nach Hofmann ist dem Gesetz jetzt durchs Gericht sein Recht geschehen; daher kann die Bundeslade, die das Gesetz enthält, jetzt zur Erscheinung kommen. Nach Hengstenberg erscheint die Bundeslade, weil jetzt der Bund seine augenscheinliche Verwirklichung erhält. Aehnlich Düsterdieck. Besser erklärt wohl Sander: „Es wird das Testament, das der Herr mit seiner Kirche gemacht, und insbesondere mit Israel, in seiner ganzen Herrlichkeit offenbar; vielen werden tiefe Blicke in die Bundesgeheimnisse gegeben u. s. w."

Kap. 12 V. 1. „Wenn anders jenes Gericht, zu welchem der Herr kommt, in richtiger Vollständigkeit und Begründung dargestellt werden soll, so muß zuvor nicht allein der tiefste satanische Grund des gesammten, dem Gerichte verfallenden Antichristenthums aufgedeckt, sondern es müssen auch die wesentlichsten Gestalten, in welchen dies von Grund aus satanische Antichristenthum in der Welt auftritt, dargestellt werden" (Düsterd.). — **Ein großes Zeichen im Himmel.** Nach Ebrard heißt dies einfach ein Sinnbild; ebenso nach Hengstenberg. Dieser erinnert zum Ueberfluß, daß Johannes überall nur Zeichen sehe. Zuvörderst ist zu erinnern, daß er hier von einem großen Zeichen redet, dann aber auch, daß nicht das Weib an und für sich gemeint sein kann als Sinnbild der Kirche oder der Theokratie, sondern auch ihr Zustand. Das große Zeichen im Himmel stellt in einem höchst frappanten Bilde, welches nicht blos Sinnbild ist, sondern geschichtliches Lebensbild oder parabolische Erscheinung (eine ganze Komposition von Einzelsymbolen), den ganzen geisterhaften Kampf zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche des Satans dar, wie er aber zugleich ein Vorzeichen ist für das bevorstehende Hervortreten des Antichristenthums zum Kampf wider das Christenthum in der diesseitigen Welt. — **Ein Weib.** Eigentlich waren hier nur drei Erklärungen möglich: 1) Das Weib (als die Braut des Herrn nach einer stehenden biblischen Anschauung, welche auf tiefen geistigen Wesensverhältnissen beruht, dem Gegensatz geist-

licher Rezeptivität und geistlicher Schöpfermacht) ist die christliche Kirche (Beda u. a. bis auf Bengel u. a.), oder insbesondere die christliche Kirche der letzten Zeit (a Lapide, Stern, Christiani). Man hat diesen Widerspruch, daß die christliche Kirche Christum gebären sollte, freilich damit zu lösen gesucht, daß man sagte, unter der Geburt des Messias sei die Geburt Christi in den Gläubigen zu verstehen; oder gar, die Geburt Christi sei die Wiederkunft Christi zum Gericht (Kliefoth). 2) Das Weib kann nur die alttestamentliche Gottesgemeinde, das wahre Israel sein (Herder u. a. bis auf Düsterdieck. Ebrard will sogar *das leibliche Volk Israel qua Inhaber der Verheißungen* darunter verstehen). 3) Das Weib ist die alt- und neutestamentliche Gottesgemeinde in ungetheilter Einheit (Victorin bis auf de Wette, Hengstenberg, Auberlen). Daß das Weib nicht auf die neutestamentliche Kirche allein bezogen werden kann, ergibt sich klar aus V. 5; nicht die christliche Kirche hat Christum geboren. Halten wir aber die Identität der Gestalt fest, so kann das Weib ebenfalls nicht die alttestamentliche Gemeinde für sich bedeuten, da eben dasselbe Weib durch die neutestamentliche Kreuzeszeit hindurch in der Wüste fortlebt. Die Einheit der alttestamentlichen und neutestamentlichen Gottesgemeinde lag auch wohl der Anschauung des Johannes viel näher als der Anschauung einer Exegese, welche vielfach zu sehr nur die äußeren Verhältnisse im Auge hat. Wenn auch Johannes die Maria selber unmöglich unter dem Weibe verstehen konnte, so lag ihm doch die Thatsache am nächsten, daß diese Maria, die den Christus leiblich geboren hatte, die letzte Konzentration der alttestamentlichen Theokratie war, der Theokratie also, welche nach ihrem inneren Wesen den Messias geistlich gebar, und welche eben auch nach diesem inneren Wesen als Reich Gottes fortdauerte in neuer und neutestamentlicher Gestalt. **Bekleidet mit der Sonne.** Daß die Sonne Symbol der göttlichen Heilsoffenbarung ist, liegt sehr nahe; man vgl. Mal 4, 2; ebenso Ps. 19, wo die Sonne mit dem Gesetz, d. h. der Offenbarung in Verbindung gesetzt wird. Die bestimmte Beziehung der Sonne auf den historischen Christus, welche viele aufgestellt haben (Beda u. s. w.), paßt hier nicht, weil Christus der Sohn des Weibes ist. Nach Hengstenberg ist die Sonne die Herrlichkeit des Herrn, aber mit der Herrlichkeit des Herrn ist der Herr selber bekleidet (Ps. 104, 1. 2). Was den Mond betrifft, so war die Diana der Epheser dem Apostel als Symbol der Natur sehr wohl bekannt, und es hatte für kleinasiatische Leser etwas besonders Frappantes, daß der Seher den Mond unter den Füßen des Sonnenweibes erscheinen ließ. Auch das Symbol der Isis bezeichnet die Natur. So sah Konstantin das Kreuz über der Sonne, weil diese zu seiner Zeit von dem sublimirten Heidenthum besonders auch in seiner Familie war als Symbol der Naturgottheit verehrt worden. Das Bild des Mondes ist ebenfalls verschieden gedeutet worden: Der weltliche Glanz (Beda); das Licht des Alten Testaments (Grotius); das Licht der Kirchenlehrer, insofern es geborgt ist von Christus (Calov); das Licht des türkischen Halbmondes (Bengel, wobei aber die Hälfte des Mondes fehlen würde; die Sonne das christliche Kaiserthum!); das erschaffene Licht (Hengstenberg: die Sonne soll das unerschaffene bedeuten); die blasse Nacht mit ihrem halben (?) Mondlichte (Ebrard). Poetische Schilderung (Düsterdieck). — **Eine Krone von zwölf Sternen.** Zwölf ist die Vollzahl, die Krone als Kranz ist ein errungener Schmuck, die Sterne sind die auserwählten Geister des Reiches Gottes (Dan. 12, 3). Man hat die Zwölfzahl buchstäblich genommen, und je nach der Gesammtauslegung entweder auf die 12 Apostel bezogen (Vitringa u. a.), oder auf die 12 Stämme Israels (de Wette u. a.).

V. 2. **Und als Schwangere schreit sie auf.** Mehrere großartige Kontraste treten hier nacheinander hervor: Zuerst das Weib in seinem himmlischen Lichtschmuck, sodann dieselbe aufschreiend in den Wehen einer schweren Geburt und von dem höllischen Drachen bedroht. Ferner das Weib in seinem einfach schönen und erhabenen Lichtschmuck, gegenüber der Drache in den grellen Formen und Farben dämonisch-bestialischer Unnatur. Weiterhin der dritte Theil der Sterne des Himmels, fortgerissen und hinabgeworfen von dem Schweif des Drachen. Hierauf der Sohn zum Throne Gottes erhoben, die Mutter in der Verborgenheit der Wüste geborgen. Die schreiende Gebärerin repräsentirt die Leiden des wahren Israel zur Zeit der Kreuzigung Christi, von denen Johannes die tiefste Erfahrung hatte.

V. 3. **Ein anderes Zeichen.** Das Zeichen ist nicht nur die symbolische Gestalt des Teufels als des Fürsten der Finsterniß, des Widersachers des Reiches Gottes, des Menschenmörders und Todfeindes Christi, sondern auch ein Vorzeichen von dem bevorstehenden Hervorbrechen der antichristlichen Macht. Das allegorische Bild der Schlange, welches ursprünglich den Satan bezeichnet, hat sich schon auf israelitischem Grunde mit dem Bilde des Krokodils oder des Leviathan verschmolzen, in der jüdischen Tradition aber hat es zugleich mit den Zügen des Drachen der Sage auch den Namen mit überkommen, namentlich durch Vermittelung der Septuag. (δράκων = תנין und לויתן). Ist der Drache im engeren Sinne nach Psalmstellen besonders als König des Meeres und der Meerthiere (wie die Midgardschlange in der skandinavischen Mythologie) dargestellt worden, so ist er doch auch eine feindliche Herrschermacht für die Erde, und symbolisch bedeutet nun das fertige Bild in der Apokalypse, was im Evang. des Joh. der Fürst dieser Welt bedeutet (Kap. 12, 31; 14, 30; 16, 11). Die griechische Mythologie hat den Drachen, nachdem ihn Herkules getödtet, zum Sternbilde gemacht, das in der Nähe des Polarsterns mehrere Sterne umschlingt. Die jüdische Tradition aber hat das ursprüngliche Schlangenbild zu einem Drachen mit sieben Köpfen ausgeprägt (s. de Wette, S. 127).

— Auch in der christlichen Sage hat der Drachentödter unter verschiedenen Namen (Michael, St. Georg) eine große Bedeutung. — **Ein großer, feuerrother.** Die Bezeichnung der Farbe mit πυρρός, wird von vielen nach Kap. 6, 4 als Blutfarbe betrachtet, und auf den Menschenmörder von Anfang (Joh. 8, 44), welcher auch den Sohn des Weibes insbesondere zu tödten sucht, bezogen. Ebrard bestreitet diese Deutung, blutroth und feuerroth sei ja zweierlei, das Feuer sei Sinnbild des Zerstörens und Verderbens. Die Feuerfarbe geht durch verschiedene Nüancirungen hindurch. Kap. 6, 4 ist die Blutfarbe nicht zu verkennen. Johannes hat freilich auch in der neronischen Verfolgung schon das Vorspiel der Scheiterhaufen kennen gelernt, über denen sich späterhin die Blutfarbe und Feuerfarbe so oft gemischt haben. — **Sieben Köpfe und zehn Hörner.** „Die Anschauung ist nicht (mit de Wette) so geschmacklos zu denken, daß auf vieren von den Häuptern je ein Horn, auf dreien je zwei Hörner waren, sondern so (mit Bengel u. a.), daß eines der Häupter 10 Hörner hatte." Dies soll sich aus Kap. 17, 5. 9 und 12 ergeben; allein die Hörner des Satans sind nicht mit den Hörnern des Thiers zu identifiziren. Auch sieht man nicht ein, wie ein Kopf mit 10 Hörnern noch eine Krone sollte tragen können. Die rechte Würdigung der Symbolik wird aber die Vertheilung der 10 Hörner auf die 7 Köpfe dem exegetischen Streit überlassen. Monströs aber soll die Erscheinung sein. Vielfach wird nun hier ein falscher Sprung gemacht von dem Bilde der Köpfe und Hörner des Drachen auf die Köpfe und Hörner des Thiers (siehe Düsterdieck, S. 395; Ebrard, S. 355; Hengstenberg, S. 603), obschon der Seher selber hinlänglich für die Unterscheidung gesorgt hat. Die 7 Köpfe des Satans an sich sind nicht in historische Phasen zu vertheilen, ebensowenig wie die 7 Erzengelgestalten, oder auch die 7 Geister, welche vom Throne Gottes ausgehen in alle Lande. Die Siebenzahl hat bei den 7 Köpfen die Bedeutung der ganzen Satanswoche, so zu sagen, wie sie als eine Vollzahl von Lügenwerken von dem Anfange der Satansarbeit im Paradiese fortgeht, und mit dämonischen Tagewerken ein neues Paradies verheißt, einen absoluten Hexensabbath, welcher dann aber im Feuerpfuhl gefeiert wird. Die gleiche Betonung des Symbolischen ist auf die 10 Hörner anzuwenden, d. h. auch diese sind nicht mit den 10 Königen zu identifiziren, welche zunächst erscheinen als 10 Hörner des Thiers. Zehn ist der volle Weltlauf, zehn Hörner sind die volle Weltmacht, freilich hier als Lüge erscheinend. Dieser Umstand erscheint auch hier schon darin, daß der Satan drei Hörner mehr hat als Kronen. In der älteren Zeit hat Vitringa wenigstens auf den Unterschied der Ausstattung zwischen dem Drachen und dem Thier hingewiesen; in der neueren de Wette. Auch haben ältere Exegeten schon den Unterschied vorausgesetzt, indem sie die 7 Köpfe des Drachen deuteten auf sieben böse Geister, oder auf die Gesammtheit der bösen Geister, auf sieben Hauptlaster oder die sieben Todsünden, oder unter den 10 Hörnern die zehn Sünden gegen die zehn Gebote verstanden, oder die weltliche Macht, oder die Menge und Macht der Dämonen. Nach Hofmann sollen die 7 Häupter das Sinnbild der nicht einheitlichen Macht des Satans bedeuten, nach de Wette die Klugheit. Das will wohl sagen die vollendete Schlauheit. In der indischen Mythologie werden die Glieder der Göttergestalten gehäuft, um die übermenschliche Größe der bezeichneten Eigenschaften abzubilden. Verfehlte historische Deutungen s. m. verzeichnet bei Düsterd. (Diokletian, das eine Haupt mit 10 Hörnern. Düsterdieck selbst: Das römische Imperium u. s. w. de Wette, S. 127). — Der Himmel, in welchem der Drache auftritt, kann weder der vorweltliche Himmel der Engelwelt sein, da die abgefallenen Engel nicht sofort auf die Erde gefallen sind, noch der Himmel, in welchem der verherrlichte Christus thront. Es ist also der Himmel, den Christus auf Erden gestiftet hat, die unsichtbare Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen gemeint, in welche der Satan als Drache Eingang gefunden hat, wie einst ins Paradies.

V. 4 **Und sein Schweif.** De Wette: „Im Schweife haben die Drachen ihre Stärke, Solin. Kap. 30 bei Wetstein." Drei ist die Zahl des Geistes. Ein Drittel ist ein Bruchtheil in Bezug auf geistige Verhältnisse. Schon Kap. 8 wurde die Bedeutung des Drittheils hervorgehoben. Aus dem einen Stern der Verbitterung, des erst noch keimenden Abfalls, ist aber hier ein Abfall des dritten Theils der Sterne, d. h. des geistigen Kirchenhimmels geworden. Sie werden durch die Schwingungen des satanischen Schweifs, durch die Magie einer scheinbar ungeheuren Lebensmacht vom Himmel auf die Erde geworfen; d. h. aus Sternen der unsichtbaren Kirche werden sie dämonische Organe der äußeren Kirche und christlich staatlichen Ordnung. Die Deutung der Sterne auf Engel (Vitringa u. a., Ebrard) ist am meisten verfehlt; weiterhin befindet sich ja der Drache selber mit seinen Engeln noch im Himmel. Nach Ewald soll das Gebahren des Drachenschweifs nur einen poetischen Zug der Kampfbegierde ausmachen. Auch Düsterdieck reduzirt die Darstellung im wesentlichen auf ein poetisches Gemälde. Andere Deutungen s. bei demselben S. 398. — **Der Drache trat.** Nach Plin. VIII, 3 sollen die Drachen sich aufrecht fortbewegen, vgl. Wetstein, de Wette."

V. 5. **Einen Sohn, einen Mannhaften.** Jerem. 20, 15. Der starke Ausdruck seiner Mannhaftigkeit durch das Neutrum ἄρσεν soll doch nicht blos die hinzugefügte Bestimmung desselben erläutern, daß er nach Ps. 2, 9 die Völker weiden (nach der Septuag.) werde mit eiserner Ruthe (Düsterd.), sondern er deutet auch leise an, daß Christus den Versuch des Satans, ihn zu verschlingen, durch seine Auferstehung vereitelt habe. De Wette leugnet die Emphase in der Apposition gänzlich, Düsterdieck will ohne Noth das Weiden der antichristlichen Hei-

den im Gerichte angekündigt finden. Offenbar aber ist der Messias im eigentlichen Sinne gemeint, nicht derselbe in irgend einem metaphorischen Sinne, obwohl man den Typus nicht fallen lassen kann, daß ebenso die Seinen, in denen er geboren wird auf Erden, wie er vor den Anschlägen des Satans, sie zu vertilgen, selbst durch Noth und Tod in den Himmel entrückt werden. Mehrfache Deutungen des Wortes auf den Christus, der von der Kirche geboren wird, von Beda an s. bei Düsterd., S. 400, de Wette, S. 128 (die Christen; Konstantin d. Gr., das nicänische Bekenntniß, die römische Gemeinde, das Christenthum u. s. w.). — **Und entrückt ward ihr Kind.** Sub specie aeterni ist das Leiden Christi bis zum Kreuzestod, wie es vom Satan angestiftet worden, ein vereitelter Anschlag, welcher die entgegengesetzte Wirkung seiner Erhöhung zum Throne Gottes hatte. De Wette citirt treffend die Worte Jesu Joh. 14, 30: Der Fürst dieser Welt hat mir nichts an. Zu bemerken ist auch bei ihm die „ungereimte Deutung" von Grotius über die Entrückung Christi unter der Voraussetzung, daß die römische Gemeinde gemeint sei. Unter der gleichen Annahme einer mystischen Christusgeburt sprach de Lyra von der Befreiung der Kirche, Eichhorn vom Wachsthum der Kirche. Daß die wirkliche Geschichte der Erniedrigung und Erhöhung Jesu der apokalyptischen Darstellung zu Grunde liege (also auch die Thatsache der Himmelfahrt), stellt Düsterd. vergebens in Abrede, und gibt er dann selbst gewissermaßen wieder zu, indem er sagt, die geschichtliche Wirklichkeit diene nur zum festen konkreten Substrat der Idee.

V. 6. **Das Weib aber entfloh.** Ueber die Repetition dieser Stelle s. oben. Die Wüste wird zu einem Ort in der himmlischen Region selbst durch ihre vollkommen symbolisch-ideale Bedeutung: heroische Weltentsagung. Ueber die Zeitbestimmung s. die Zahlen-Symbolik in der Einleitung. Zudem de Wette, S. 121. Die Exegeten haben sich bei der Wüste erinnert an Israels Wanderung durch die Wüste, Elias Aufenthalt in der Wüste, die Flucht der Eltern Jesu nach Egypten, an die Zurückgezogenheit von der Welt und die Weltentsagung, an die Flucht der Christen in die Wüste, an die Flucht der Christen nach Pella u. s. w., sogar das zerstört liegende Palästina wird als die Wüste genannt, in welcher das noch stets auf der Flucht befindliche Weib einst anlangen wird (!), von Hofmann. — „Kleinlich-buchstäblich" nennt de Wette die Deutung der Flucht auf die Flucht der Christen in die Wüste ohne Grund, da in jener Flucht ursprünglich die äußere Thatsache mit ihrer inneren Bedeutsamkeit zusammenfiel, wie dies auch von dem Aufenthalt Christi in der Wüste gilt.

V. 7—12. Die Ausstoßung des Satans aus dem Himmel der Geisteskirche, der Gemeinschaft der Heiligen. „Die Annahme, daß der Drache das Kind selbst bis zum Throne Gottes hin verfolgt habe, und eben dies die Ursache des entstehenden Kampfes gewesen sei (Eichhorn, Herder, de Wette, Stern), hat nicht nur keinen Grund im Kontexte, sondern ist auch mit dem V. 5 Gesagten unverträglich" Düsterdieck. Was aber dieser Himmel sei, will derselbe nicht gedeutet wissen, und Beda's Erklärung (auch schon Primasius u. a. also): in ecclesia, heißt „allegorische Ausdeutung".

V. 7. **Ein Krieg im Himmel.** Verhandlungen über die hier hervortretende schwierige Lesart s. bei de Wette (S. 131, Düsterd., S. 404). — **Das war der Michael.** Wir lesen dies als Appostition zu dem Krieg im Himmel. Der Krieg im Himmel ist der ewig heilige und kriegerische Abstoß gegen das satanische Reich, repräsentirt durch Michael, die kriegerische Gestalt Christi, die sich auch in seiner Gemeinde manifestirt als der Geist der Zucht. „Die von Hengstenberg angelegentlich in Schutz genommene Meinung Vitringa's, daß Michael nicht ein Engel — nach Dan. 10, 13; 12, 1 der Schutzengel des alttestamentlichen Gottesvolks, nach Jud. 9 ein Erzengel, sondern Christus selbst, oder wie Hengstenberg lieber sagen will, der Logos sei, scheitert — selbst abgesehen von Jud. 9, wo die ausdrückliche Benennung ὁ ἀρχάγγελος nach Hengstenberg ebensowenig einen Beweis gegen die Gottheit Michaels enthalten soll, als der Ausspruch des Herrn Joh. 14, 28 gegen die Homousie des Sohnes zeuge — schon daran, daß es völlig unmöglich ist, den Michael (V. 7) und das Kind (V. 5) für eine und dieselbe Person zu halten" (Düsterd.). Innerhalb der sinnlichen Vorstellung ist dies allerdings unmöglich; innerhalb der Christologie aber kann Christus zugleich ein Kind in Bethlehem sein und zugleich der Sohn Gottes in universalen Beziehungen und Manifestationen. Wir halten dafür, daß Michael nach der schwierigen Lesart von Haus aus eben der Christus in Kriegsgestalt gegenüber dem Satan ist, und daß deswegen seine Engel eben die Bestimmung haben, Engel des Kriegs gegen das Reich der Finsterniß zu sein. Auch die dem κατήγωρ gegenübertretende Bezeichnung Michaels als des συνήγωρ, oder Advokat der Frommen in der jüdischen Theologie spricht die Voraussetzung aus, daß Michael kein bloßer Engel sei.

V. 8. „Ein verkehrtes Dogmatisiren bei Hofm., Ebrard und Auberlen, welche hier die Voraussetzung finden, daß der Satan mit seinen Engeln bis dahin (bis zur Himmelfahrt Christi, V. 5, Auberlen; während „der ganzen Weltperiode" von der Himmelfahrt an, Ebrard) wirklich seine Stelle im Himmel gehabt habe, wobei denn das Auftreten des Satans Hiob 1 im Sinne eines historischen Faktums verglichen, und zugleich aus Sacharj. 3 erläutert wird, daß das Geschäft des Satans im Himmel das der Anklage sei" (Düsterd.). Ebrard nimmt sogar an, daß der Satan die ganze Weltperiode der 1260 Tage ein Recht habe, als Ankläger des Volkes Israel vor Gott aufzutreten u. s. w. S. 365. — Auf das knappe Maß des Ausdrucks: **sie überwanden nicht, auch ward ihre Stätte** (als bleibende Position) **nicht mehr im Himmel gefunden**, haben wir schon oben aufmerksam gemacht.

V. 9. **Und es ward hinausgeworfen.** Feierlicher, umfassender Ausdruck, welcher die Ausstoßung des Satans, also auch seiner Lügenkünste und Motive aus der Gemeinde Gottes, dem Kern der Menschheit verkündigt. Zuerst die symbolische Bezeichnung: die alte Schlange. Der große Drache als mörderischer Todfeind Christi fing einst als alte Schlange sein menschenmörderisches Spiel an. Die Schlange im Paradiese ist zum großen Höllendrachen geworden. Und so ist der Unhold nach seinem eigentlichen Wesen aus dem Teufel oder Verleumder und Verkläger der Menschheit geworden zu ihrem entlarvten Feind, dem Satan. Obschon er aber unter diesen Titeln im Himmel erkannt ist und hinausgestoßen, fängt er doch in der Welt als Verführer der ganzen Welt wieder sein Unwesen an. Im Gegensatz gegen den heiligen Kern der Gottesgemeinde wird er jetzt erst recht zum Weltverführer. — **Geworfen wurde er auf die Erde.** Das heißt nicht etwa aus dem Wolkenhimmel auf den Erdglobus, sondern aus der inneren Kirche auf die äußere Kirche und kirchstaatliche Ordnung (vergl. Matth. 13, Bibelwerk, S. 199, Nr. 6). Es ist historisch ausgemacht, daß sich gerade an dem Gegensatz gegen die innere Glaubens- und Geisteskirche der heuchlerische Weltgeist in manchen unlautern, egoistischen Organen der äußeren Kirche in hierarchischer und sektirerischer Gestalt erst recht entwickelt hat. Der Zusatz: **und seine Engel wurden mit ihm geworfen**, ist daher auch nicht blos von jenseitigen dämonischen Mächten zu verstehen. Bei dem Worte vom Satansengel, welcher den Apostel Paulus mit Fäusten schlug, liegt es nahe, an den Haß des jüdischen oder judaisirenden Fanatismus zu denken, welcher auch bei der Entstehung der Satansschulen, von denen der Apokalyptiker redet, mit im Spiel war.

V. 10—12. Der Triumphgesang über die Befreiung der unsichtbaren Kirche, der Gemeinschaft der Heiligen von den Trugkünsten Satans und seiner Engel. Er spricht den großen Gegensatz zwischen der inneren Kirche und der äußeren Kirche aus, der so groß ist wie der Gegensatz zwischen Himmel und Erde, ja zwischen Weizen und Unkraut, obwohl dennoch die Kirche in ihrer Gesammtheit eine einheitliche organische Erscheinung bleibt bis gegen das Weltende hin. — **Nun ist das Heil.** Die exegetisch schwierigen Worte erklären sich durch die Annahme eines traditionellen Gegensatzes. In dieser heiligen Region, die von allem Satanswerk gereinigt ist, kennt man nur ein Heil, das als prinzipielle und finale σωτηρία allein bei Gott steht, hier also ist weder die Sündenvergebung noch die Heimfahrt zum Vater durch menschliche Vermittelung bedingt, hier gilt also auch allein das Machtwalten Gottes, und die Gemeinde ist rein und allein sein Königreich, worin keine andere Herrscher-Autorität gilt. Das Walten der göttlichen Autorität aber wird einzig und allein durch das reine und unfehlbare Machtwalten Christi vermittelt. — **Denn hinabgeworfen ist der Verkläger** (κατήγωρ). Der Satan ist einerseits Verführer des natürlichen Lebens zum Leichtsinn mit dem Trug, die Sünde sei nichts, andererseits Verkläger des geistlichen Lebens und Verleiter zum Trübsinn mit dem Trug, die Sünde sei unverzeihbar, in beider Beziehung Verleumder des Menschen vor Gott, er sei nichtsnutzig bis auf den Kern. Als Verführer sucht er zu herrschen in der Welt, als Verkläger in der Kirche. So lange die Gewissen unvollendet sind (Hebr. 9, 9. 14), so lange stehen sie in der Furcht des Todes (Hebr. 2, 14. 15), und so lange sind sie nicht frei von der Macht des Verklägers, wie sie ausgeübt wird durch Hierarchen und sektirerische Parteihäupter. Ist aber erst der Verkläger aus dem Heiligthum entschieden hinausgeworfen durch den vollen Versöhnungsfrieden, dann steht hier allein das Heil bei Gott, und alle Macht satanisch beeinflußter Heuchler ist hier gebrochen. Wie aber ist diese göttliche Freiheit im Frieden Gottes zu Stande gekommen? — **Sie haben ihn überwunden vermöge des Blutes des Lammes.** Die Aneignung der Versöhnung in dem Tode Christi war zugleich ein Mitgetauftwerden in seinen Tod, und hatte also ihre Bekenntnißfreudigkeit zur Folge. — **Das Wort ihres Zeugnisses.** — In der Konsequenz dieses Zeugnisses hatten sie ihr **Leben nicht lieb bis in den Tod**; sie waren nach ihrer Herzensstellung ideale Martyrer, wenn auch das reale Martyrthum nicht von ihnen gefordert wurde. Daß wir hier durchweg den Himmel auf Erden zu verstehen haben, ergibt sich daraus, daß die mächtige Stimme im Himmel spricht: Der Verkläger unserer Brüder ist hinabgeworfen. So reden die Seligen im Himmel jenseits von den Versiegelten diesseits. — Deutung der himmlischen Brüder: auf die Engel; die 24 Aeltesten; die vollendeten Heiligen jenseits. Nach Ebrard soll die Stimme von der Gesammtzahl der einzelnen bis zum Ende der 1260 Tage bekehrten Israeliten ausgehen, unter den diesseitigen Brüdern aber soll das am Ende der Weltzeit sich bekehrende Israel gemeint sein.

V. 12. **Darum seid fröhlich, ihr Himmel.** Bedeutsamer Plural. Die Bewohner im Himmel jenseits, sowie die Bewohner im Himmel diesseits. Düsterdieck will die Erklärung Hengstenbergs bestreiten, daß auch von den Heiligen auf Erden (nach Phil. 3, 20; Ephes. 3, 8) die Rede sei. Die Himmlischen sollen nämlich den Sieg ihrer Brüder, welcher noch bevorstehe, zum voraus feiern. Diese Erklärung befindet sich außer dem Kontext und hält die Antithese nicht fest. — **Wehe der Erde.** Bengel hat auch hier Erde und Meer in Asien und Europa umgedeutet, Düsterd. will von keiner „allegorischen Ausdeutung" wissen, und so stehen denn die unvermittelten Sätze nebeneinander: Wehe der Erde (mit dem Akkus.); auch für die Gläubigen auf Erden ist der Satan zu einem überwundenen Feinde gemacht. Wäre der Erdkreis gemeint, so wäre die Nennung des Meers überflüssig. Hengstenb. deutet mit Recht das Meer auf das Völkermeer, und demgemäß bildet die Erde auch hier den Gegensatz als theokratische Stiftung und Ordnung, als kirchliche

und beziehungsweise kirchlich-staatliche Autorität. — **Der Teufel ist zu euch hinabgekommen.** Auch innerhalb der Sphäre der Erde gibt es ein Oben und Unten. Es versteht sich, daß der Teufel, nachdem er hinabgeworfen ist, sich den Schein gibt, als komme er freiwillig als ein berathender Genius zu den Hirten der Erde und den Agitatoren des Meeres herab. — **Er hat aber einen großen Zorn.** Die Animosität des Reiches der Finsterniß und seines Fürsten ist gesteigert durch das Vorgefühl seines nahe bevorstehenden Gerichts, welches wiederum bedingt ist durch das Gefühl seiner Schlechtigkeit. — **Eine kleine gelegene Zeit.** Wir können καιρός nicht mit χρόνος identifiziren, wie wenn die ganze Zeit von seinem Sturz aus dem Himmel bis zur Erscheinung des Gerichts gemeint sein sollte als „Zeit des Antichrist", oder nach Bengel die Periode von 947 bis zum Jahr 1836. Die καιροί des Satans gehen nicht durch den ganzen Chronos der Kreuzeskirche hindurch; sie treten nur als besondere Momente, in denen das Reich des Satans zu triumphiren scheint, von Zeit zu Zeit hervor, wenn auch satanische Versuchungen durch alle Zeiten hindurchgehen, s. Luk. 22, 53. Hier also erscheint zuerst das Reich der Finsterniß in seiner tiefsten dämonischen Grundlage, wie es repräsentirt wird vom Satan selbst und seinen Engeln, als ein jenseitiges geisterhaftes Reich, welches aber in seinen Anschlägen wider das Reich Gottes und seinen Gesalbten anfängt, im Centrum der diesseitigen Theokratie, wie weiterhin in der Peripherie der Kirche diesseitig zu werden. Der Satan hat schon seine diesseitigen Werkzeuge, wie sie seine Organe in der spezifischen antichristlichen Sphäre, das Thier aus dem Meere und das Thier von der Erde präfiguriren. Die Attribute dieser höllischen Trias sind besonders Attribute der Lüge und Heuchelei. Sieben Häupter hat der Drache, sieben Häupter hat das Meerthier, und gibt auch die Mehrzahl der Häupter das Ungeheuer kund, so scheint doch die Siebenzahl als heilige, diesen Uebelstand zu decken; sie ist die Zahl der heiligen Tagewerke, welche dem Menschen den Eingang in den ewigen Sabbath, das neue Paradies verheißen. Noch gleißender tritt das Thier von der Erde auf; es hat zwei Hörner gleich dem Lamm. Das ist die pseudochristliche Figur, welche der antichristlichen zu Hülfe kommt, und durch welche dieser erst der volle Scheinsieg gelingt. Mit seiner vollendeten Gleißnerei bildet es einen Gegensatz zu der Frechheit des Thiers aus dem Meer. Die zehn Hörner des Satans bedeuten zwar auch schon die ganze irdische Weltgewalt wie die zehn Hörner des ersten Thiers; allein er trägt doch nur die Kronen in der heiligen Siebenzahl mit dem Schein der Legitimität auf seinen Köpfen, während das Thier zehn Kronen hat, und diese frech auf seine Hörner setzt als offenkundige Zeichen seiner usurpirten revolutionären Gewalt. Diese höllische Trias aber bleibt sich in der lästerlichen Rede gleich, auch das Lamm redet wie der Drache[1]).

[1]) Daß die früher von Bleek aufgestellte Hypothese, wonach das Buch ursprünglich mit Kap. 11 zu Ende gegangen sein sollte, nicht haltbar sei, hat er später selber erklärt (Apok. S. 120; Beiträge S. 81). Damit ist die Note bei Hengstenberg I, S. 589 erledigt.

## B. Der Drache auf Erden, oder das Christenthum und gegenüber das Antichristenthum in seinem Werden und in den zwei Grundformen seiner Reife: das Thier aus dem Meer, das Thier aus der Erde.

### Kap. 12, 13—13, 18.

### a. Der Drache und das Vorspiel des Antichristenthums.

Und als der Drache sah, daß er geworfen war auf die Erde, verfolgte er das Weib, die 13
den Mannhaften geboren hatte.

Und es wurden dem Weibe gegeben die zwei Flügel des großen Adlers, damit sie flöge 14
in die Wüste an ihren Ort, woselbst sie ernährt wird eine [günstige] Zeit, und [mehrere günstige] Zeiten und eine halbe [solche] Zeit, entrückt dem Blick der Schlange.

Und die Schlange schoß aus ihrem Maul hinter dem Weibe her Wasser wie einen Strom, 15
um sie durch eine Flut wegzuschwemmen.

Aber die Erde eilte zu Hülfe dem Weibe; die Erde that ihren Mund auf und verschlang 16
den Strom, den der Drache aus seinem Maul hervorschoß.

Und der Drache ward [erst recht] zornig in Betreff [ἐπὶ] des Weibes, und ging hin 17
Krieg zu führen gegen die übrigen ihres Samens, mit denen, die Gottes Gebote bewahren und halten an dem Zeugniß Jesu Christi.

Und er trat[1]) auf die Sanddüne des Meeres. 18

[1]) Für die Lesart ἐστάθη sprechen die Codd. A. C. Sinait., Vulg. ꝛc. Die Recepta ἐστάθην von Cod. B. ꝛc. Griesbach, Tischendorf u. a. festgehalten, hat auch den inneren Zusammenhang gegen sich. Der Standpunkt des Sehers ist unbeweglich; die Scenerien, die er schaut, sind beweglich.

## Kap. 13, 1—18.

### b. Der Antichrist aus dem Völkermeer.

1 Und ich sah aus dem Meere aufsteigen ein Thier, das hatte zehn Hörner[1]) und sieben Köpfe, und auf seinen Hörnern zehn Diademe, und auf seinen Köpfen Namen[2]) der Lästerung.

2 Und das Thier, das ich sah, war gleich einem Pardel, und seine Klauen wie eines Bären, und sein Maul wie das Maul eines Löwen. Und es gab ihm der Drache seine Macht und seinen Thron und eine große Herrscher-Gewalt.

3 Und [ich sah[3]] seiner Köpfe einen wie verwundet auf den Tod, aber seine Todeswunde ward jetzt heil, und die ganze Erde war bewundernd hinter dem Thiere her.

4 Und sie beteten den Drachen an, weil er dem Thiere die Macht gegeben, und beteten das Thier an und sagten: Wer ist dem Thiere gleich und wer vermag mit ihm zu streiten?

5 Und es ward ihm zugegeben ein Maul, zu reden große Worte und Lästerungen[4]), und es ward ihm Herrscher-Gewalt gegeben, zu schalten zweiundvierzig Monate.

6 Und es that sein Maul auf zur Lästerung gegen Gott, zu lästern — seinen Namen — und seine Hütte [Wohnung] — und die im Himmel wohnen.

7 Und es ward ihm gegeben zu streiten mit den Heiligen und sie zu überwinden[5]). Und es ward ihm gegeben Gewalt über alle Stämme und Völker und Zungen und Nationen.

8 Und alle, die auf Erden wohnen, werden ihn [den Satan selber[6]] anbeten, jeder, dessen Name[7]) nicht eingeschrieben ist im Lebensbuche des Lammes, das geschlachtet ist von Grundlegung der Welt an.

9 Hat jemand Gehör [Ohr], der höre.

10 Wenn jemand eine Gefangenschaft betreibt, der treibt sich in die Gefangenschaft hinein[8]). Wenn jemand mit dem Schwert tödten will, der muß selber mit dem Schwert getödtet werden. Hier ist die Geduld und der Glaube der Heiligen.

### c. Der antichristliche falsche Prophet als letztes Produkt der Erde, d. h. der alten Ordnung der Dinge, dem Antichristenthum verfallen (V. 11—18).

11 Und ich sah ein anderes Thier aufsteigen aus der Erde [Ps. 93], und dasselbe hatte zwei Hörner gleich einem Lamme, aber es redete wie der Drache.

12 Und es übt aus alle Gewalt des ersten Thiers vor demselben, und macht fertig[9]) die Erde und die auf ihr wohnen, daß sie anbeten das erste Thier, dessen Todeswunde war geheilt worden.

13 Und es thut große Zeichen, so daß es auch möchte Feuer vom Himmel fallen machen auf die Erde vor den Menschen.

14 Und es verführt die auf der Erde wohnen um der Zeichen willen, die ihm gegeben sind, sie zu thun vor dem Thiere [zur Huldigung für dasselbe], wobei es aufgibt den Bewohnern der Erde, zu machen ein Bild dem Thiere, welches[10]) die Wunde hat vom Schwert und wieder aufgelebt ist.

[1]) Nach Codd. A. B. C. Sinait. ꝛc. gehen die *κέρατα* voran. Auch sind hier die Hörner augenfälliger als die Köpfe; die natürliche Folge, welche die Recepta vorzog, wäre hier eben unpassend.

[2]) Der Plural *ὀνόματα* hat die Codd. A. B. u. v. a. für sich. Düsterdieck hält ihn für Interpretament. Man konnte aber auch denken: ein Thier, ein Name.

[3]) Eingeschaltet zur Verdeutlichung.

[4]) Der Plural nach der Rec., Cod. C. und Sinait. Gegenüber steht der Sing. und die Lesart *βλάσφημα*.

[5]) Diese erste Vershälfte fehlt bei A. C. u. a. und ist von Lachmann aufgegeben. Codd. B., Sinait. und Verss. sind dafür. Der Ausfall erklärt sich durch die Wiederholung *καὶ ἐδόθη*.

[6]) Die Lesart *αὐτόν* nach A. B. C. ꝛc.

[7]) Mehrfache unerhebliche Varianten: Tischendorf *οὗ οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα* ꝛc.

[8]) Verschiedene Lesarten s. bei Tischend. u. Düsterd.

[9]) *Καὶ ποιεῖ* A. C. Sinait., Lachmann.

[10]) Das auffallende *ὅς* in Codd. A. B. C. beruht wahrscheinlich auf einer exegetischen Erklärung des Thiers.

Und es ward ihm verliehen, zu geben einen Geist dem Bilde des Thieres [eine Idee], so 15
daß auch das Bild des Thieres reden könnte [Phrasen machen] und bewirken könnte, daß
alle[1]), welche etwa nicht anbeten möchten das Bild des Thieres, getödtet würden.

Und es rüstet zu alle, die Kleinen und die Großen, und die Reichen und die Armen, und 16
die Freien und die Knechte, daß sie sich geben ein Erkennungszeichen auf ihre rechte Hand
oder auf ihre Stirn.

Und[2]) daß niemand könne kaufen oder verkaufen; außer dem, der das Erkennungs- 17
zeichen habe: entweder den Namen des Thieres, oder die Zahl seines Namens [seinen Namen
in Zahlen].

Hier ist die Weisheit [s. V. 10 Schluß]: wer Verständniß hat, der bestimme die Zahl 18
des Thieres. Es ist nämlich [einerseits] die Zahl eines Menschen, und es ist [andererseits] die
Zahl desselben: sechshundert, sechszig, sechs.

## Exegetische Erläuterungen.

### Uebersichtliche Betrachtung.

**Vorbemerkung über das Verhältniß von Kap. 13 zu Kap. 17.** Es ist schon oben bemerkt worden, daß man die Figur des Satans und seiner sieben Köpfe (Kap. 12) nicht mit der Figur des Antichrist und seiner sieben Köpfe identifiziren darf. Ebensowenig aber darf man die zuerst im ganzen gegebene Geschichte der Herrschaft des Antichristenthums (Kap. 13) mit dem Gericht über das erste Drittheil des Antichristenthums, über die Hure (Kap. 17) identifiziren. Folglich sind auch die Einzelheiten (Kap. 13 und Kap. 17), namentlich die Parallele der sieben Köpfe, zwar als Aehnlichkeiten anzusprechen, nicht aber als Gleichheiten zu behandeln. Dies gilt insbesondere von der tödtlichen Verwundung eines Thierkopfs (Kap. 13) und dem darauf allerdings folgenden zeitweiligen Verschwinden des Thiers (Kap. 18). Alle Kombinationen, welche auf die Identität beider, wie als Ursache und Folge zusammenhängende Momente, gegründet sind, fallen vor einer genaueren Exegese in nichts zusammen. Ganz unverkennbar ist der Gegensatz, daß sich in der Total-Geschichte des Antichristenthums (Kap. 13) der falsche Prophet, der Geist einer gefallenen Hierarchie der antichristlichen politischen Weltmacht dienstbar macht, während in der Geschichte des partiellen Antichristenthums das Weib auf dem Thiere reitet, obschon das Thier zuletzt die Hure verachtet und zu Grunde richtet. Zu vergleichen Ebrard, S. 377 u. 455. — Vor allem ist daran zu erinnern, daß wir es wieder mit einem ganzen cyklischen Weltbilde zu thun haben, und zwar unter dem Gesichtspunkte des Antichristenthums, nicht aber etwa mit einem kleinen Ausschnittchen der römischen Geschichte von etwa Anno 1 bis Anno 70. Sodann ergibt sich die Bestimmtheit des folgenden Gegensatzes: Gleichwie das Thier aus dem Meer das ganze historische weltlich politische Antichristenthum darstellt, aber zusammengefaßt in seine schließlich vollendete Erscheinung, so ist auch das gegenüberstehende Weib nicht etwa ein Partikelchen des Reiches Gottes, noch weniger das jüdische Volk, sondern das ganze alt- und neutestamentliche Gottesreich, aber auch dieses mit Bezug auf die finale Gestalt des Alten Testaments, worin die Mutter erscheint, und auf die finale Gestalt der neutestamentlichen Gemeinde, welche sich theilt in die zwei Gestalten: die Hure und die Braut, und zuletzt als die Braut zum Vorschein kommt. Unser Erdenbild hat drei Abschnitte. In dem ersten hat das teuflische Wesen noch keine menschliche Gestalt gewonnen, operirt aber schon mit der Aufbietung menschlicher Massen, welche unbewußt ihm dienen; im zweiten Abschnitt hat es sich ein Organ gebildet in der Erscheinung des Thiers aus dem Meer; im dritten Abschnitt hat es sogar ein Thier von der Erde, eine Ausgeburt der alten theokratischen Ordnung der Dinge, dem Meerungeheuer, also mittelbar sich selbst dienstbar gemacht.

Der Anfang des ersten Abschnitts zeigt deutlich, daß hier das Erdenbild beginnt, welches mit dem Himmelsbilde korrespondirt, denn in V. 14 wiederholt sich V. 6. Nur finden wir hier die nähere Ausführung: es wurden ihr gegeben die zwei Flügel des großen Adlers, damit sie flöge in die Wüste. Der große Adler kann beziehungsweise von weltlichen Mächten verstanden werden, wenn die Erklärung dabei steht, wie z. B. Hesek. 17, 3. 7. Steht der Ausdruck aber so unbegrenzt da wie hier, so wird man doch auf die Erlösung Israels aus Egypten, da es von Jehova auf Adlersflügeln getragen wurde, zurückgeführt (2 Mos. 19, 4), umsomehr, da auch Israel vor dem verfolgenden egyptischen Pharao weit in die Wüste hinaus gerettet wurde. Soll nun Jehova nicht selber verstanden werden, so ist es sein Erlösungswalten in seinem gewaltigen, schnellen, hohen, allen irdischen Verfolgern unerreichbaren Fluge. Daß der Flügel zwei sein mußten, bedarf keiner Erklärung, wohl aber, daß das

[1]) Lachm. liest nach Cod. A. ein *ἵνα* vor *ὅσοι*.

[2]) Das *καὶ* nach Cod. C. von Lachm. ausgelassen ohne genügenden Grund.

Weib selber die Flügel bekommt und zum fliegenden Weibe wird. So fliegt die junge Gemeinde Christi aus Jerusalem nach Pella, und später in jeder Verfolgung tiefer in die Wüste der Einsamkeit, der Verborgenheit, der Entsagung, der Fremde [1]), am Ende sogar buchstäblich in die Wüste des Eremiten- und Mönchswesens. Denn die Wüste bildet im allgemeinen einen Gegensatz zu der weltlichen Region des Weltwesens, wie die Wüste, in welche der Adler Israel hineintrug, einen Gegensatz bildete zu Egypten. Das Mittelalter hat diese Fluchten symbolisch dargestellt, indem jeder neuen Wahrnehmung der Verweltlichung gegenüber immer strengere Mönchsformen sich entwickelten; hinter diesen Bildern aber liegt die Thatsache, daß sich die Gemeinde immer tiefer hinein in den Bergungsort der Weltentsagung geflüchtet hat. Hier ist ihr Ort, wo sie ernährt wird. Und wie sie sich ernährt hat mit himmlischen Kräften, das haben die Mystiker des Mittelalters bewiesen wie die Märtyrer der Reformation. Die Zeit ihres Aufenthaltes in der Wüste, oder die Zeit der Kreuzeskirche ist, wie schon oben bemerkt wurde, zwiefach dunkel bestimmt, mit der Zahl $3^1/_2$, und mit der unbestimmten Form: die Zeiten. So wird sie ernährt vor dem Angesichte der Schlange. Auch die Schlange des hierarchischen Despotismus merkte es kaum, wie die Gemeinde nach innen sich nährte mit Kräften der zukünftigen Welt. Allein der Aufenthalt des Weibes bleibt der Schlange nicht verborgen, und so schießt sie aus ihrem Maul eine Wassermasse wie einen Strom, um sie wegzuschwemmen. Was schon Christus der Herr vorausgesagt in dem Gleichniß vom Senfkorn (Matth. 13, 32), es werde zu einer baumartigen Staude werden, welche die Vögel mißverständlich für einen wirklichen Baum fürs Nestmachen halten würden, das konnte Johannes schon nach den Anfängen sich erfüllen sehen, nämlich das Eindringen fremdartiger Volkselemente in die lebendige Gemeinde. Als Seher aber überschaute er diese ganze Ueberflutung der Kirche mit der griechisch-römischen Welt, mit der Völkerwanderung und Wassertaufe der Völker im weitesten Umfang. Denn das wird man nicht umstoßen, daß die Gewässer wogendes Volksleben bedeuten (Ps. 93, 3. 4), der Strom also einen flutenden Andrang desselben gegen die wesentliche Kirche, und daß der Wurf dieser Wasser aus dem Maul des Drachen auf einen diabolischen Hintergrund dieses unermeßlichen Anpralls schließen läßt. Man wird freilich nicht verkennen können, daß auch ein entgegengesetzter Zug zum Lichte namentlich die germanischen Völker in ihren Zügen geleitet hat; das hindert aber nicht die Wahrheit einer Voraussicht, die sich besonders deutlich in den Zügen der Hunnen, der Vandalen, der Türken, der Mongolen in ihrem gefährlichen Anlauf auf die Kirche explizirt hat. Auch waren die germanischen Völker gedrängt und fortgerissen durch die finstere Eroberungslust der Hunnen. Die Erde aber mußte helfen, indem sie ihren Mund aufthat und den Strom verschlang. Die Erde war's als Gottesstiftung in der Doppelform der pädagogischen, in das Alte Testament zurückgreifenden Gesetzeskirche und des christlichen Staates, welche den Wasserstrom barbarischer Völker durch eine theokratische Erziehung bewältigte [1]). Die Analogie von 4 Mos. 16, 32 kann fast nur dem Ausdruck nach hieher gehören. Die Wuth des Bösen freilich wird durch diese Vereitelung nur gesteigert; nimmt aber eine andere Richtung. Der Drache, zornig über das Weib, geht hin, zu streiten „mit den übrigen von ihrem Samen". Sie werden als echte Fromme gezeichnet; sie halten die Gebote Gottes und haben das Zeugniß Jesu Christi. Mit den Erklärungen: Brüder Christi oder Heidenchristen oder Zioniten reicht man nicht aus. Näher würde es liegen, zu sagen, es sind die einzelnen Christen selbst, welche in der Gesammtheit das Weib darstellen (Bleek u. a.), wenn nicht der Text einen bestimmten Unterschied zwischen dem Weibe oder dem Reich Gottes in seiner Erscheinung und diesen vereinzelten Kindern desselben machte. Und hier liegt es nahe, von dem auffallenden Ausdruck: *οἱ λοιποί* (vergl. Kap. 3, 2) zurückzublicken auf den bedeutungsvoll typischen Ausdruck der Propheten: die übrigen (שְׁאֵרִית שְׁאָר; Jes. 10, 20—22; 11, 11; 28, 5; Amos 9, 12; Micha 2, 12; 4, 6; 7, 18 ꝛc.). Es hat also doch einen Sturm des Gerichtes abgesetzt in den Anschlägen des Drachen auf das Weib, und am Ende ist nur noch ein Ueberrest da von vereinzelten Christen, welche wahrhafte Diener Gottes sind und Martyrer Christi. Das Weib hat sich ja eine Alliance mit der Erde müssen gefallen lassen, die wesentliche Kirche eine Alliance mit der theokratischen kirchlich-staatlichen Form. Infolge dieser Alliance ist sie selber mehr der Erde verwandt geworden, und hat sich ein Unterschied gebildet zwischen ihrer Gesammterscheinung und ihren lebendigen Kindern. Weiterhin wird sie selber theilweise durch die Erde repräsentirt. Instinktmäßig richtet daher der Satan nur seinen Angriff auf das lebendige Christenthum individueller Christen in der letzten Zeit. Manches mag ihm auch gelingen im Streit mit ihnen; denn wie manche Separatisten und Sekten verfallen dem diabolischen Trug. Im ganzen aber widerstreiten sie ihm, und das treibt ihn weiter in der Richtung aufs Meer, aufs gesellschaftliche Völkerleben.

Und so steht er denn auf der Sanddüne des Meers. Hier scheint er zu verschwinden, aber nur, um in seinem moralischen Geschöpf, dem Thier aus dem Meer, dem entschiedenen Antichristenthum, emporzusteigen. Daß das Meer auch hier wie Dan.

[1]) Die Christen als Auswanderer nach Böhmen, nach Polen, nach Deutschland, nach Preußen, nach Amerika — eine lange Geschichte. S. Matth. 10, 23.

[1]) Im Zusammenhang mit der allgemeinen Erfüllung dieser Weißagung mag hier wohl an die Hunnenschlacht, an den Sieg Karl Martells, überhaupt an die Siege der Christenheit im Osten und Westen über den Andrang des Muhamedanismus erinnert werden.

7, 2 ff. das Völkerleben darstellt, beweist nicht nur die konsequente Bedeutung dieses Sinnbildes, sondern auch die Uebereinstimmung in Beziehung auf das emporsteigende Gethier. Der Grundgedanke ist dieser, daß allezeit eine dämonische Herrschermacht aus einer geistigen Anarchie des aufgeregten Völkerlebens hervorgeht und auf ihr beruht. Daraus folgt jedoch nicht, daß wir es hier schon mit einer demokratischen Form des Antichristenthums zu thun hätten. Die entscheidende Stelle, an welcher wir uns zu orientiren haben, ist die Scene Kap. 16, 19. Unter dem Verhängniß der siebenten Zornesschale werden aus der einen großen Stadt: Sodoma-Egypten (Kap. 11, 8) drei Theile, und das eine Gericht verzweigt sich nun in drei Gerichte, in das Gericht über das spezifische Babel durch die zehn Könige (Kap. 17—18), in das Gericht über die zehn Könige durch die Parusie Christi (Kap. 19—20, 15), und in das Gericht über Gog und Magog als Satans Heer durch die Intervention Gottes mit Feuer vom Himmel (Kap. 20, 9). Hieraus folgt, daß in dem gegenwärtigen Thierbilde jene drei Potenzen noch ungetheilt sind, die antichristliche absolute Despotie, Demokratie und Anarchie. Daß aber der entschieden weltliche Charakter des Thiers ausgesprochen ist, beweist ebenfalls sein Zusammenhang mit den danielischen Weltmonarchien; nicht minder sein feindlicher Gegensatz gegen das theokratisch-kirchliche Weib, und sein Unterschied von dem falschen Propheten von der Erde her. Doch blicken die drei Grundformen des Antichristenthums schon aus unserem einheitlichen Bilde hervor, also auch die erste Grundform, Babel. Daß von einem großen, reißenden Thiere die Rede ist, ergibt sich auch aus seinen Attributen (θηρίον nicht = ζῶον). Es erscheint mit denselben als eine einheitliche Komposition der danielischen Thiere, doch in originaler Modifikation. Die zehn Hörner des vierten danielischen Thiers kommen hier zuletzt zum Vorschein. An die Stelle der vier Thiere aber tritt das eine Thier, und zwar nicht mit vier, sondern mit sieben Köpfen, weil hier der Schwerpunkt in die neutestamentliche Zeit fällt, über die Vision des Daniel hinaus. Zudem hat sich das Thier mit den Zeiten civilisirt. Dort steht der Löwe im Vordergrunde, hier ist die Gesammterscheinung des Thiers buntscheckig, dem weniger schreckhaften Pardel gleich, aus hierarchischen und despotischen Farben gemischt. Von dem danielischen Bären hat das johanneische Thier die Bärenfüße behalten, seines plumpen Auftretens oder gar seiner tödtlichen Umarmungen wegen. Vom Löwen blieb das Löwenmaul (s. 1 Petr. 5, 8). In solcher Komposition ist es noch mehr ein Ungeheuer wie das vierte danielische Thier, umsomehr, da es mit den sieben geistesartigen und scheinheiligen Köpfen zehn Hörner der weltlichen Gewalt verbindet, ein Mißverhältniß, welches bestimmt aussagt, daß seine Gewalt als thierische Willkür zu betrachten ist und nicht auf wirklicher Geistesmacht beruht; was aber auch daraus hervorgeht, daß es seine Kronen nicht auf die Köpfe gesetzt hat, sondern schamloser wie der Satan selbst auf die Hörner. Dagegen stehen auf den Köpfen Namen der Lästerung, verschiedene Formen der Empörung gegen das gottmenschliche Walten Gottes und den Gottmenschen selbst (Dan. 7; 2 Thess. 2). Der Drache aber scheint ganz in diese Repräsentation aufgehen zu wollen. Er gibt ihm (das Wie ist angedeutet durch Ev. Joh. 13, 27) seine magische Macht, d. h. seine Lügenmacht; seinen Thron oder seinen schreckenden Herrscherglanz für alles, was feig und niederträchtig heißt auf Erden, und seine Herrschergewalt (s. Matth. 4, 9; 2 Kor. 4, 4). Offenbar nun greift diese Gesammterscheinung des Antichristenthums bis ins Alte Testament zurück; ebenso wie die Gesammterscheinung des Reiches Gottes in der Gestalt des Weibes (Kap. 12). Wie aber die Hauptgeschichte des Weibes in die neutestamentliche Zeit fällt, so auch die volle Offenbarung des Antichristenthums, ja sie spitzt sich zuletzt in der vollendeten Figur des Antichrist zu (V. 17. 18). Hiermit kommen wir nun auf den größten Knoten des Buchs. Ausgangspunkt der Erwägung ist das Maalzeichen oder Erkennungszeichen (χάραγμα), das eigentliche Symbolum der Thier-Gemeinde. Jedermann, der ihr angehören will, muß dieses Erkennungszeichen an sich tragen, entweder an der Stirne oder an der Hand. Nach der Analogie gezeichneter Sklaven muß er das antichristliche Sklavenmaal an sich tragen, ein Abzeichen, daß er dem Thier, mittelbar dem Drachen angehört, und der sozialen Exkommunikation verfallen ist wie die Bekenner Christi. Soll dieses Maalzeichen nun buchstäblich gefaßt werden oder figürlich? Die näheren Bestimmungen scheinen für eine buchstäbliche Fassung zu sprechen. Entweder an die Stirne oder an die Hand, entweder die gewöhnliche Namensschrift oder der Name in Zahlschrift. Indessen sind Stirne und Hand selber verständliche Symbole, und demzufolge scheint das Zeichen an der Stirn die theokratische Ruchlosigkeit des offenen Bekenntnisses zu dem Fürsten der Gottes- und Christusfeindschaft zu bezeichnen, das Zeichen an der Hand die praktische Ruchlosigkeit offenbarer atheistischer Frechheit, so daß sich ein Gegensatz bildet, wie wenn die vollendete Dogmatik und die vollendete Ethik satanischen Aberglaubens und Unglaubens gemeint wäre. Wenn aber auch die geistige Haltung die Hauptsache ist, so wird doch die augenblickliche Erkennbarkeit durch ein bestimmtes Symbolum bedingt. Dies ist der dem Christennamen gegenübertretende antichristliche Parteiname. Der Teufelsanbeter nennt sich nach dem Namen des Thiers, das ihn beherrscht; entweder ganz platt, oder in Zahlschrift. Wenn es nun aber heißt: Hier ist die Weisheit, so kann damit nicht gemeint sein, der Seher wolle hier den Mittelpunkt aller Offenbarungsweisheit in einem Räthsel deponiren. Der gleiche Ausdruck kehrt deutlicher wieder Kap. 17, 9. Hier ist der Verstand, der Weisheit inne hat, nach dem weiterhin Folgenden, das geübte, heilige, kluge Vermögen, die antichristliche Macht zu erkennen, oder das apokalyptische Zeichen auf die entsprechende

historische Erscheinung richtig zu deuten. Darin also wird sich die Weisheit bewähren. Weisheit allein thut's nicht, Verstand allein thut's noch weniger. Wer aber den rechten Verstand der Weisheit hat, der wird die Zahl des Thiers berechnen, oder die idealen Merkmale des Thiers in historische Merkmale umsetzen.[1]) Demnächst gibt der Seher den Schlüssel an. Die Zahl des Thiers ist zuvörderst die Zahl eines unbekannten Menschen. Sie rückt durch eine Linie von vorläufigen Antichristen fort bis auf den letzten spezifisch vollendeten Antichrist. Die stehende Signatur aber ist die dämonische Seite des Antichrist, und diese ist bezeichnet mit der Zahl sechshundert sechsundsechzig. An der absoluten Unruhe und Mühe, an der absoluten Lüge von dem nahenden Sabbath oder goldnen Zeitalter, und an der absoluten Zielosigkeit und Fehlschlagung oder Selbstverzehrung soll man die Züge des Antichrist erkennen. Wo diese in dämonischer Vollendung hervortreten, ist der Antichrist da (vgl. Jes. 48, 22; 57, 21; Kap. 66, 24). Die Zahl des Thiers berechnen, heißt also den menschlichen unbekannten Antichrist nach den feststehenden und geoffenbarten Zügen der dämonischen Natur des Antichrist mit dem Verstande der Weisheit (nicht der kalkulirenden Wißbegierde) bestimmen[2]).

In der Mitte zwischen der allgemeinen Gestalt des Antichristenthums und seiner Zuspitzung zu dem letzten Antichrist tritt ein höchst bedeutsamer Moment hervor. Einer der Köpfe des Thieres erscheint wie verwundet auf den Tod, aber die tödtliche Wunde wird wieder heil. Eine solche Verwundung konnte nur von dem Christenthum ausgehen. Man muß aber die Thatsache, daß Christus selber im Reiche des Geistes der Schlange den Kopf (das Lebensprinzip der sieben Köpfe) zertreten hat, von der Thatsache, daß das historische Christenthum der antichristlichen Weltmacht, in dem bestimmten Kopf der heidnisch-römischen Weltmonarchie eine tödtliche Wunde beibringt, die in der diesseitigen irdischen Weltgeschichte wieder heilen kann, wohl unterscheiden. Dieser Moment fällt mit dem scheinbaren Verschwinden des Thiers, das da war, und nicht ist, und da sein wird, wie es durch den siebenten Kopf vertreten ist (Kap. 17, 8—10), in eins zusammen (S. 20). Seit jener Heilung ist die ganze Erde verwundernd hinter dem Thiere her. Seitdem sich eine antichristliche Macht in mancherlei Formen innerhalb des Christenthums selbst bis zur theilweisigen Ausbildung ihrer Prinzipien aufgethan hat, haben sich die meisten Menschen, namentlich die Anhänger der Autorität à tout prix gewöhnt, ihr Herz zu theilen, und bei dem Auseinandergehen von Licht und Lüge, Recht und Macht mit Superstition und Feigheit der lügenhaften Macht zu huldigen, während sie dem Christenthum meist nur symbolische Reverenzen machen. Das ist Anbetung des Thiers, und mittelbar ein subtiler Teufelsdienst, Anbetung des Drachen. Denn das ist es, was ihnen den Satan zu einem Ahriman, einem bösen Gott gemacht hat, daß er mit den Mitteln einer gottlosen Politik in List und Gewalt, wie sie sich im Mittelalter namentlich von Italien aus so furchtbar terroristisch entwickelt hat, dem Thiere die Macht gegeben hat. In Beziehung auf den Drachen huldigen sie den gottlosen Prinzipien, in Beziehung auf das Thier seiner Unvergleichlichkeit und Unwiderstehlichkeit. Unermeßlicher Pomp und unerbittliche Härte ist der soziale Kitt, welcher die Mehrheit der Menschen immer mehr zu einer ideenlosen, antiidealen Masse zu machen droht, die Methode, welcher es gelingen würde, die Menschheit animalisch zu dressiren, wenn sie nicht einen göttlichen Kern hätte, an welchem alle Macht des Satans zu Schanden werden muß. So sicher ist aber die göttliche Vorsehung dem Thier gegenüber, daß sie ihm den Mund zu jeder Prahlerei und Lästerung, d. h. zu jeder Selbstüberhebung und Verhöhnung der göttlichen Wahrheit, der christlichen Prinzipien verstattet. Denn das ist eben die göttliche Methode der welthistorischen Sichtung (Luk. 21, 31); so müssen die Auserwählten offenbar werden, so muß die Spreu von dem Weizen gesondert werden. Zu dem Ende also ist ihm Herrscher-Gewalt überlassen, sein Wesen zu treiben zweiundvierzig Monden. Das ist nun wiederum die ganze Zeit der Kreuzeskirche, aber wieder nicht in der Form von Zeiten oder Tagen, sondern in der Form von Monden, wie die Ueberlassung des Vorhofs an die Heiden (Kap. 11, 2); womit also die größten Wechselfälle und Schwankungen während dieser Periode indizirt sind. Indessen vollendet sich dieses Antichristenthum gegen das Ende hin. Endlich bricht die Frechheit offen hervor; das Thier lästert Gott, und zwar in dreifacher Weise, es lästert seinen Namen oder die Offenbarungsreligion, seine Hütte, oder seine wesentliche, schlichte, schmucklose Gemeinde, und seine Kinder, die Menschen des Geistes, die im Himmel wohnen; zumal die Hoffnung auf das Jenseits. Und auch das wird ihm verstattet, zu streiten mit den Heiligen, und sie zu überwinden. Denn der Streit wird geführt vor der urtheilslosen, scheinsüchtigen und parteiischen Welt, und hier entscheidet fast überall und allemal

[1]) Dieses Verständniß wird offenbar denen zugeschrieben, welche zu seiner Zeit das Thier an seiner Zahl oder seinen Attributen erkennen. Man hat dem Verfasser diese Erklärung so gedeutet, als ob er den Anspruch mache, den Charakter des Thieres entdeckt zu haben. Derselbe Anspruch würde also allen zur Last fallen, welche die Zahl 666 je gedeutet sonst oder so. Saubre Polemik!

[2]) Das Verbum heißt nicht blos berechnen, sondern auch beurtheilen, bestimmen, zuerkennen. Wir haben schon mehrfach die unsymbolische, obwohl übliche Annahme einer gewöhnlichen Zahl abgewiesen. Sie verkennt den symbolischen Charakter der Apokalypse. Der Seher hätte es unmöglich ebensowenig für christliche Weisheit und zwar in besonderem Maß halten können, ein solches Zahlenräthsel zu stellen, als auch ein solches zu entziffern. Auch Kap. 17, 9 soll sich die Weisheit nicht im raffinirten Rechnen, sondern im religiös-sittlichen Urtheil unter Anwendung der alttestamentlichen Symbolik bewähren.

die Stentorstimme, die Arroganz, das falsche Pathos, und der Erfolg ist um so gewisser, da die außergewöhnlichen magischen und terroristischen Hülfsmittel bis zu allen Schrecken der Gewalt und Gaukeleien der List hinzukommen. So wird ihm eine Ausdehnung der Herrschermacht gegeben über alle Stämme und Völker und Zungen und Nationen. Es ist nun eine unverkennbare Thatsache, daß diese ideell einheitliche Macht sich bis dahin nur annäherungsweise einheitlich verwirklicht hat, obschon die Phänomene der allmählichen Verwirklichung einer solchen Einheit bisweilen in furchtbaren Mächten hervortreten. Mit den Entfaltungen der antichristlichen Macht aber korrespondiren die Huldigungen aller, die auf Erden wohnen, der eigentlichen Sklaven der alten Ordnungen und der alten Erde, wie sie näher charakterisirt sind als solche, deren Namen nicht geschrieben sind in dem Lebensbuche des Lammes, das geschlachtet ist von Grundlegung der Welt an. Das heißt, es fehlt ihnen der göttliche Zug der gläubigen Leidensfähigkeit, der Willigkeit zu leiden um die Wahrheit, zu leiden mit Christo.

Die höchst bedeutsamen Worte, welche der Seher hierauf mit dem weckenden Vorwort: „hat jemand ein Ohr zu hören, der höre", folgen läßt, mögen zunächst den Gläubigen zum Trost gereichen unter den Verfolgungen, welche ihnen das Thier bereitet, Das alttestamentliche Recht der strengsten Vergeltung tritt dem Unverstande zum Trotz, der es auch in den sozialen Verhältnissen für aufgehoben hält, weil es in dem Reiche der Liebe, der persönlichen Beziehungen aufgehoben ist durch ein höheres Recht, am Schlusse des Neuen Testamentes wieder in voller Frische hervor, ja in geschärftem Ausdruck. Wir beziehen uns auf den Grundtext. Die Vergeltung wird in beiden Fällen der Schuld entsprechen.

Das sollen sich die Frommen zur Beruhigung sagen in ihren Leiden. Aber auch zur Belehrung, denn vielfach hat auch wohlmeinender frommer Eifer das Gesetz der Geduld der Heiligen verletzt. Vielfach sind die Leiden späterer christlicher Generation Büßungen alter Verschuldungen in einer Sphäre, worin allein die Geduld und der Glaube der Heiligen den Sieg gewinnt. Hier erscheint das Lebensgesetz, welches der Geduld und dem Glauben der Heiligen zu Grunde liegt. Umsomehr, da gerade die Exzesse des frommen Eifers zusammenhängen mit dem Kontrast, welcher nun hervortritt, mit der Erscheinung des anderen Thiers, aufsteigend von der Erde. Dieses Thier von der Erde, hervorgehend also als höchste Ausgeburt von dem Geiste der verderbten theokratischen Autorität, der geistige Extrakt der gefallenen Hierarchie, ist ein noch häßlicheres Ungeheuer als das Thier aus dem Meer. Es ist die personifizirte Schlechtigkeit, denn es verleugnet seinen Ursprung, die geweihte Gotteserde; die personifizirte Heuchelei, denn es hat zwei Hörner gleich einem Lamme und redet wie ein Drache; also schlimmer noch als das Thier aus dem Meer in satanischer Falschheit, in satanischem Haß; ebenso die personifizirte Hohlheit, indem es anfängt, die Thaten des ersten Thieres nachzuäffen; endlich die personifizirte Verworfenheit, indem es sich zum Augendiener des ersten Thieres macht, aus einem Propheten Gottes in einen Propheten des Antichrist verwandelt. Das Urbild solcher „Erzschelme" war der Judas, als er sich den Feinden Christi dienstbar machte, verworfener als sie[1]). Schon im älteren Judenthum treten solche Verräther hervor, namentlich zur Zeit der Makkabäer, Simon, Jason, Menelaus und ähnliche (2 Makk. 4). Im Grunde gehört auch Kaiphas hieher, den Römern gegenüber, und auch durch alle Zeitalter der Christenheit haben sich solche Perfidien wiederholt; besonders aber in der französischen Revolution treten sie in üppigen Blüten hervor. Auch unsere Zeit verräth eine besondere Disposition, solche Subjekte zu erzeugen. Die Annäherung aber an den Verrath kündigt sich allzeit in solchen Richtungen an, welche den Gegensatz zwischen Gott und Welt, Sünde und Gnade, Innerlichkeit und Scheinwesen möglichst verwischen. Jedenfalls aber soll der Meister der falschen Prophetie noch kommen, der Vizeantichrist als Scherge des Hauptantichrist, welcher es versucht, aus dem Schiffbruch seines bisherigen Systems wenigstens noch seine 30 Silberlinge zu retten. So tritt also der falsche Prophet in den Dienst des Antichrist, sein Ministerium ist fortan für denselben Propaganda zu machen. Er ist's, der erst auch die Erde zum Abfall fertig macht. Ein besonderes Motiv, mit dem er die Menschen zu Anbetern des Thiers macht, ist die Thatsache, daß die Todeswunde desselben ist heil geworden. Das soll hier heißen in seinem Sinne, die Wirkung des Christenthums ist entkräftet, es hat sich ausgelebt, mit dem biblischen, uralten Christenthum ist es aus. Dieses falsche Scheinlamm thut große Zeichen, und möchte es zum Schein sogar dahin bringen, den früheren Kirchenbann durch einen Naturbann nachzuahmen, Feuer vom Himmel fallen zu lassen. Hier spricht besonders die himmlische Lauterkeit des ehemaligen Donnerssohns, welcher einst Feuer vom Himmel wollte fallen lassen auf eine samaritanische Stadt. Er weiß jetzt, wozu das führen würde, und weiß, daß Gott sich vorbehalten hat, im allerletzten Gericht Feuer vom Himmel fallen zu lassen auf den satanischen Aufruhr (Kap. 20). Die Zeichen aber, die das falsche Lämmchen wirklich vollbringt zur Verführung der Menschen, werden lügenhaft sein, wie die Sache, welcher es dient, jedenfalls wohl grandiose magische Künste. Das größte Zeichen ist die Bethörung der Menschen, dem Thier ein Bild zu

---

[1]) Auch hier wieder haben wir einen frappanten johanneischen Zug. Keiner im Kreise der Jünger Jesu hat die dämonische Inklination zum Verrath so früh und so tief durchschaut, wie Johannes. Und so ist für ihn ohne Zweifel Judas zum Typus des falschen Propheten geworden. Auch die Art und Weise, wie er mehrfach auf den Begriff kommt, Feuer vom Himmel fallen lassen, charakterisirt den Donnerssohn.

machen, und zwar dem Thier wie es die Nachäffung der Auferstehung Christi darstellen soll, dem auf den Tod verwundeten und wieder aufgelebten, d. h. dem Unüberwindlichen, Unsterblichen. Es ist wie ein leiser Anklang an die Sünde Aarons, daß die Menschen müssen das Bild machen, der falsche Prophet selber aber gibt ihm einen Geist, so daß auch das Bild des Thieres reden kann. So redet am Ende die Theorie, die Wissenschaft, die Poesie und Kunst des Antichristenthums ebenso, wie dieses Thier selbst in seiner praktischen Gestalt. Wenn es aber heißt, seine Tendenz war, daß alle, die das Thier nicht anbeten würden, sollten getödtet werden, so ist dies wohl von dem sozialen Tode zu verstehen, und es kommt auch dahin, daß sie von der gottlosen Gesellschaft, die sich ein absolut antisymbolisches Symbolum gibt hinsichtlich des gemeinsamen Verkehrs, durch Kauf und Verkauf bezeichnet, vollständig exkludirt werden. So wird die Scheidung schon vorbereitet von der Welt, welche dann Christus in seiner Zukunft als Richter vollzieht.

## Erläuterung des Einzelnen.

Kap. 12 V. 13. **Verfolgte er das Weib.** Erst verfolgte er ihr Kind, den heiligen Christus selbst, nun verfolgt er das Weib, die Reichs-Gottes-Anstalt, weiterhin, da sie selber nach ihrer äußeren Erscheinung mit der Erde sich verbündet hat, verfolgt er ihre innere Wesensgestalt, die später als Braut erscheinen soll, in ihren übrigen Kindern. Daß die Erde ebenso sinnbildlich verstanden werden muß wie die Wüste, ergibt sich aus der Konsequenz der Darstellung.

V. 14. **Die zwei Flügel.** Es ist das rettende Gotteswalten in adlerhaftem Aufschwung, welches die Gemeinde Gottes sich so innig aneignet, daß es heißen kann, die Adlerflügel sind ihr gegeben, Röm. 8, 28—37. Da die Rettung in die Wüste hinein auf Adlerflügeln an die Rettung Israels erinnert, so liegt auch wohl der Eingang in das himmlische Kanaan in Aussicht; nicht aber die judaisirende Aussicht auf die äußerliche Hegemonie einer Judenkirche am Weltende. — **Woselbst sie ernährt wird.** Der Anfang dieser Thatsache hatte in den alten Tagen des Joh. schon begonnen; schon mit der Flucht nach Pella. Auch das Typische in der wunderbaren Ernährung Israels in der Wüste wird hier berührt. Sie wird ernährt (und so erhalten) vor dem Angesichte der Schlange (Bengel, Ewald u. a.). Daß die Wüste in sinnbildlichem Verstande gemeint ist, ergibt sich daraus, daß das Weib in derselben für den Satan unerreichbar ist, obschon sonst ja die irdischen Wüsten als ein Lieblings-Aufenthalt böser Geister bezeichnet werden. Die Schlange schießt daher dem geflüchteten Weibe einen Wasserstrom nach aus ihrem Maule.

V. 15. 16. **Wasser wie einen Strom.** D. h. in der Form scheinbar unaufhörlicher Strömung. Vergeblich bemüht sich Düsterdieck, die Deutung des Wasserstroms auf einen Völkerstrom als allegoristisch zu bezeichnen. Es ist die einfache historisch-grammatische Erklärung eines sehr ausgeprägten allegorischen Bildes, wogegen die allgemeine Deutung auf *andringende Gefahren*, oder die Anführung von Wogen des Todes und Bächen des Verderbens (Ps. 18, 5) in diesem Zusammenhang nichtssagend ist, wie ja auch der Satan das Weib nicht geradezu tödten, sondern wegschwemmen will, vielleicht nur, „mit dem Strom schwimmend" machen (ποταμοφόρητον). Die auseinandergehenden Spezialisirungen des Völkerstroms beruhen freilich auf rathender und von der Theorie der kirchengeschichtlichen Präditionen übelberathener Willkür (Verfolger; gottlose Menschen und böse Dämonen; Ketzer; Sarazenen; Ewald: eine schwere Gefahr der flüchtenden Christen am Jordan! Siehe Düsterdieck). Die Einwendungen Düsterdiecks gegen die allgemeine Beziehung des Wasserstroms auf strömende Völker (S. 418) beruhen auf einer fortgehenden Verkennung allegorischer Ausdrucksweisen: „Darf man sagen, die germanischen Völker seien wie ein Wasserstrom aus dem Rachen des Satans gekommen und von der Erde verschlungen?" Man dürfte wohl schon annehmen, daß bei den ersten Stößen der Völkerwanderung, besonders bei dem Aufbruch der Hunnen, dämonische Impulse im Spiel gewesen; ebenso auch, die theokratische Ordnung des mittelalterlichen Abendlandes habe die feindlich anprallende Strömung der Barbaren überwältigt. — **Aber die Erde.** Weder die Deutung dieses Bildes auf die gebildete Römerwelt (Auberlen), noch auf eine andere entgegengesetzte weltliche Macht (Hengstenberg), noch die Beziehung desselben auf den sich spaltenden Oelberg (Sach. 14, 4), nach der Meinung, daß hier durchweg von der letzten antichristlichen Zeit die Rede sei (Ebrard), entspricht der Bestimmtheit des alttestamentlichen Typus.

V. 17. **Und der Drache ward zornig.** Da der Drache schon früher gegen das Weib zornig war, so ist hier eine Steigerung des Zornes ausgedrückt, die sich im Kampf mit dem Weibe bildete. Damit wird die Lesart: ἐπὶ in Verbindung mit τῇ γυναικὶ bedeutsam. Die Präposition ἐπί mit dem Dativ kann zwar einfach das Objekt einer Handlung bezeichnen, allein oft bedeutet sie: *über, wegen, um*, am häufigsten neben den Verben, die eine gemüthliche Stimmung bezeichnen (wie hier). Der Satan erbost sich so *über den Kampf* mit dem Weibe, daß er nun hingeht u. s. w. — **Gegen die übrigen.** S. oben. Ausführliche Verhandlung bei Düsterdieck, welcher aber unter diesen übrigen mit Züllig die Zioniten (?) auf Erden verstehen will.

V. 18. **Und er trat.** Da es sich um eine dämonische Einwirkung auf das Völkermeer handelt, tritt der Satan auf das *sandige* Ufer, eine Stelle, wo die Erde *flach* ist, und das Meer *seicht*. Eine gleichzeitige Erscheinung des Drachen auf der Düne und des Thiers über der Meereswoge wird nicht ausge-

sagt; der Drache verschwindet, sowie das von ihm begeisterte Thier zum Vorschein kommt.

Kap. 13 V. 1. **Aus dem Meere aufsteigen.** S. die Einl. Aus dem Völkermeer: viele Ausleger von Viktorin an. Aus Europa (! Bengel); aus dem italischen Inselreich (Ewald). Das Meer sei eben das Meer, behauptet Düsterdieck, wie weiterhin die Erde die wirkliche Erde — warum also auch die Thiere nicht wirkliche Thiere? — **Ein Thier.** Allerdings kann zunächst nur die widergöttliche antichristliche Weltmacht gemeint sein, aber nur eschatologisch konzentrirt und bestimmt (Auberlen, Hengstenberg). Einseitig ist also die Deutung des Thiers auf das heidnische Rom (von Viktorin bis auf Bleek v. vielen); und ebenso auch auf das päpstlich-christliche Rom (Vitringa, Bengel u. a.). Freilich gravitirt die Bedeutung des Bildes nicht rückwärts nach dem heidnischen Rom, sondern nach seiner eschatologischen Richtung vorwärts nach dem christlichen. Das heidnische Rom kann erst in einem der sieben Köpfe zum Vorschein kommen, und so auch das christliche, oder vielmehr mittelalterlich kirchlich-staatliche. Durch eine lange Zeit hindurch ist das Thier ἀναβαῖνον. Mit dem Umstande, daß das terrestrische Meer die Erde mitumschließt, ist die Thatsache, daß das Thier von der Erde nicht als Mitregent des Thieres aus dem Meere auftritt, sondern als sein Vasall, nicht zu konfundiren, wie dies bei Düsterdieck der Fall ist. — Das Thier als θηρίον von dem ζῷον zu unterscheiden; eine bestialisch wilde Natur, s. Dan. 7, 1. — **Zehn Hörner**, s. die Einl. — **Sieben Köpfe.** Gedeutet auf sieben Weltperioden oder sieben Christenverfolgungen; sieben antichristliche Weltmächte. Hengstenberg bestimmt diese sieben Mächte so (II, 13): das chaldäische, medopersische, griechische und römische Reich. Doch will er das erste und das zweite Haupt vor der chaldäischen Tyrannei suchen. Also „kann durchaus nur an Egypten und Assur gedacht werden." Das sechste Reich soll dann das römische sein, nach Kap. 17, 10; das siebente aber soll reichen bis zum Aufhören der gottfeindlichen Macht; es soll in die zehn Hörner oder gottfeindlichen Könige übergehen. Wir haben uns erlaubt, die sieben Köpfe anders zu fassen (S. 20). Zuvörderst ist wohl anzunehmen, daß der Apokalyptiker die vier Weltmonarchien des Daniel werde festgehalten haben. Nach seiner Art, die Sieben zu konstruiren, läßt er dann auf eine vorchristliche Vierzahl eine mit der christlichen Aera beginnende Dreizahl folgen. Für den Joh. lag es näher, das herodianische Reich einzureihen als Egypten oder Assyrien. Mit dem Christenthum fing ja auch erst das ausgeprägte Antichristenthum an. Und zwar zuerst in den herodianischen Formen[1]). Dann in der neuen Gestalt des christusfeindlichen römischen Kaiserreichs, von der danielischen Vision der römischen Republik zu unterscheiden. Mit der Deutung des Thiers auf das heidnische Rom war eine mehrfache Erklärung der sieben Köpfe verbunden (die sieben Hügel mit zehn Königen, sieben Kaiser mit zehn Präfekten). Mit der Beziehung des Thiers auf das päpstliche Rom verband Vitringa eine Aufzählung von sieben Hauptformen des römischen Regiments von Königen und Konsuln bis zum Papst und verstand unter den zehn Hörnern zehn dem Papstthum dienende Reiche vom französischen Reiche an bis zum polnischen (s. Düsterdieck). Infolge der Deutung des Thiers auf das heidnisch-römische Reich macht Düsterdieck nach anderen (s. Bleek, S. 326) aus den zehn Hörnern mit zehn Kronen zehn römische Kaiser. 1) Augustus, 2) Tiberius, 3) Caligula, 4) Claudius, 5) Nero, 6) Galba, 7) Otho, 8) Vitellius, 9) Vespasian, 10) Titus. Der zehnte, entsprechend dem siebenten Haupte, soll noch zukünftig sein. Die Zurechtlegung des Verhältnisses zwischen den zehn Hörnern und sieben Köpfen zu lesen S. 432. Das Ganze also eine kleine Repetition in der Zeitgeschichte, welche 1) die prophetische Form und 2) die symbolische Form illusorischerweise würde geborgt haben. Nicht zu leugnen ist übrigens, daß die Selbstvergötterungen römischer Kaiser (Düsterdieck, S. 58) Typen antichristlicher Lästerungen waren. — **Namen der Lästerung.** Es ist weder anzunehmen mit Züllig, daß die einzelnen Köpfe Stirnbleche trugen mit je einem Buchstaben, welche zusammen die Inschrift קֹדֶשׁ לַיהוָה ausmachten (obgleich die antithetische Beziehung auf das Stirnblatt des Hohenpriesters, heilig dem Jehova, sinnreich zu nennen ist), noch daß auf jedem Kopf, nach Düsterdieck u. a., derselbe Lästername gestanden habe. Weshalb sollte nicht eine siebenfache Form antichristlicher Selbstvergötterung der sieben Weltmächte gemeint sein. Beda weist hin auf den Namen: Augustus, Bengel hat vermuthet, es sei der Name Papa, Hengstenberg: der Name Christi, Kap. 19, 16.

V. 2. **Und das Thier, das ich sahe, war gleich.** Das Thier ist eine Komposition der vier danielischen Thiere, Dan. 7, 4; wobei wir aber als das vierte Thier das römische Weltreich festhalten, da das dritte Thier (Kap. 7, 6) dieselbe Zahl hat, wie das griechische Weltreich (Kap. 8, 8), vier Flügel, vier Köpfe, vier Hörner. Durchaus unrichtig dagegen ist es, das eschatologisch-antitheokratische Horn (Kap. 7, 8) mit dem vorläufigen antitheokratischen Horn (Kap. 8, 9) zu identifiziren. Hierbei muß jedoch bemerkt werden, daß das vierte Thier bei Daniel als das eigentlich eschatologische Thier mit der Vision des Römerreichs die ganze Folge der perspektivisch mit demselben zusammenfallenden Weltmächte umfaßt. Die Grundfarbe des apokalyptischen Thieres ist bunt wie früher die Farbe des griechischen Reichs in seiner Zertheilung. Daß bei Joh. aus den vier Reichen ein Reich geworden, beruht auf der Vertiefung der Anschauung, nach welcher er die einheitliche dämonische Grundlage der Weltreiche erkannt hat. Daß die zehn Hörner des vierten danielischen Thieres ihre Parallele finden in den zehn Hörnern

[1]) Züllig findet in den acht Königen lauter edomitische Fürsten.

des alle Weltreiche umfassenden apokalyptischen Thiers, beruht auf der gemeinsamen Symbolik der Zahl Zehn und der Hörner, womit eine vollkommen entwickelte und organisch verzweigte Weltmacht ausgedrückt ist. Unter den verschiedenen Ausdeutungen der einzelnen Thierformen ist besonders die von Coccejus interessant: Varii coloris. Ad hanc enim pertinent Christiani servientes episcopis et aliud principium fidei constituentes, item Ariani, Musulmanni, caet. — **Und es gab ihm der Drache.** Mit dieser Inauguration scheint der Drache vom Schauplatz abzutreten. Sein Repräsentant tritt jetzt auf. Der Teufel ist verschwunden aus der Theologie, der Philosophie, dem Volksbewußtsein, aber der Antichrist ist da, in dem sein Genius insgeheim fortlebt. Auf ihn übertragen ist erstlich die **dämonische Macht,** die richtige Methode, Lüge, Haß und Todeshauch zu einer magischen Wirkung zu verbinden. Sodann hat er zweitens den **dämonischen Thron,** d. h. es gibt von nun an ein diesseitiges Centrum des diabolisch Bösen. Drittens aber ist ihm auch eine große **dämonische Herrschermacht** verliehen; er hat despotische und anarchische Organe genug.

V. 3. **Seiner Köpfe einen wie verwundet.** Daß der Apokalyptiker die Verwundung eines Kopfes der antichristlichen Macht auf den Tod nur der Wirkung des Sieges Christi, oder dem in die historische Erscheinung tretenden Christenthum zuschreiben konnte (Hengstenberg), nicht aber etwa der Völkerwanderung (Calov, Auberlen, v. Rougemont u. a.), sollte sich verstehen ohne weiteres. Daran könnte nur das *ὡς* irre machen, wenn man es geradezu nur als leeren Anschein betrachten würde. Indessen soll der Ausdruck nicht sagen: auch die Wunde war bloßer Schein, sondern der Anschein, daß sie dem Thierkopf und so mittelbar dem Thier den Tod geben würde, schien ein bloßer Schein zu sein. Und zwar deswegen, weil die Wunde allerdings prinzipiell tödtlich war (was sich ja auch ergibt aus dem Ausdruck *ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ* V. 3 u. V. 12; beidemale auf das Thier selbst bezogen), nach der äußeren Erscheinung aber bald wieder geheilt schien, indem sich die von dem historischen Sieg des Christenthums niedergeschlagene antichristliche Weltmacht (S. 171) erholte. Während nun die altprotestantische Auslegung diese Macht ausschließlich auf Rom bezog (s. Calov, Coccejus, Nikolai, Vitringa, Bengel, bei Düsterdieck, S. 438), behauptet Düsterdieck die Beschränkung der sieben Häupter auf sieben römische Könige. Dem Apokalyptiker werde ein quid pro quo zugeschrieben, „indem er das heilige römische Reich als das wieder lebendig gewordene Weltreich des heidnischen Rom darstellen" solle; dies sei mit der historischen Wahrheit und mit einem gesunden Begriff der biblischen Prophetie nicht vereinbar. Allerdings möchten wir nicht mit Auberlen u. a. aus dem *ὡς ἐσφαγμ.* folgern, dem geheilten Haupte werde ein scheinbar christliches Leben und Wesen zugeschrieben. Auch ist die Erklärung von Hengstenberg, das *ὡς ἐσφ.* wolle ebenso wie bei dem Lamme sagen, die Schlachtung sei zwar eine Schlachtung zum wirklichen Tode gewesen, aber jetzt nur noch an der Narbe erkennbar, nachdem das Thier wieder lebendig geworden, mit der Bemerkung erledigt, daß zwischen dem auferstandenen Christus und der scheinbaren Wiederherstellung des antichristlichen Thieres ein großer Unterschied ist. Man kann getrost dem „heiligen römischen Reich sein Maß von Heiligkeit lassen, ohne auf der einen Seite mit Rothe den christlichen Staat als Erben der Güter der Kirche anzusehen, oder mit Hengstenberg das tausendjährige Reich ins Mittelalter zu verlegen, aber auch ohne auf der anderen Seite zu verkennen, daß sich das mittelalterliche Regierungssystem als theokratisches, kirchlich-staatliches im Glaubenszwang, in der Inquisition, im Machiavellismus, in papistischen und despotischen Formen der Weltherrschaft immer mehr ungöttlich weltlichen und dämonischen Grundsätzen hingegeben hat. Dieser großen Thatsache gegenüber kommt Düsterdieck auf die Erklärung: „Die Todeswunde ist dem (fünften?) Thierhaupte durch den Tod Nero's und das unmittelbar folgende Interregnum geschlagen u. s. w. Die Heilung jener Todeswunde erfolgte erst, als Vespasian, der Gründer eines neuen Imperatorengeschlechts, das Imperium, als wirklicher Inhaber desselben, in der alten Kraft und Lebendigkeit wiederherstellte." Es mag verdienstlich sein, daß Düsterdieck die elende Erfindung, daß hier die Sage von dem wiedererstandenen Nero zu einer apokalyptischen Prophetie verwandelt sei, die zuerst in der obskuren Sphäre des Viktorin aufgekommen, widerlegt hat (S. 439 ff.), aber ohne Inkonsequenz ist ihm dies freilich nicht gelungen, denn ist einmal der apokalyptische König nur ein wirklicher König, so kann die Verwundung nicht in Nero liegen, dagegen die Heilung in Vespasian. Zu vergleichen S. 20 und S. 47. Andere haltlose Erklärungen von Grotius und Züllig s. bei Düsterdieck, S. 439, sowie eine besondere Beziehung auf die Päpste von Vitringa in der Note 438. Sander findet das verwundete Thier in Gregor VII. Gräber sieht zutreffender in der Verwundung die Reformation; gewissermaßen gehört die ja auch zu dem Todesstreich, den das Thier mit dem Eintritt des Christenthums in die Welt empfangen hat. — **Und die ganze Erde war bewundernd.** Dies gilt von der immer allgemeiner werdenden Verzweiflung an der Wahrheit des Sieges Christi, des christlichen Prinzips gegenüber einer immer mehr imponirenden Herrschaft und äußeren Herrlichkeit der Weltmacht. Von dieser Bewunderung zeugen besonders alle rückwärts gekehrten Konvertiten des Despotismus und besonders der Hierarchie.

V. 4. **Und sie beteten den Drachen an.** Die Geschichte des groben und subtilen Teufelsdienstes kommt hier zu ihrem Gipfelpunkt. Allerdings nimmt sich der Ausruf: **wer ist dem Thiere gleich, und wer vermag mit ihm zu streiten?** wie eine Liturgie dieses neuen dämonischen Kultus aus, wie „eine gotteslästerliche Parodie des Lobes, mit wel-

chem die alttestamentliche Gemeinde die unvergleichliche Herrlichkeit des lebendigen Gottes feierte (vgl. Jes. 40, 25; 44, 7 u. s. w.)", Düsterdieck. Derselbe scheint aber alles, was von Teufelsanbetung gesagt ist, ziemlich buchstäblich zu nehmen, weshalb er sich in die Aeußerungen des Coccejus, wonach dergleichen auch im Papstthum vorkommen könnte, nicht finden kann. Was heißt denn das: die entschiedenste persönliche Ueberzeugung einer weltlichen Scheinmacht opfern, möge sie nun hierarchischer oder politischer Art sein? In jedem Dorf, wo die dämonische Schlechtigkeit eine solche Macht geworden ist, daß niemand mehr für Recht und Wahrheit dagegen aufzukommen wagt, herrscht subtiler Teufelsdienst, wenn etwa auch die Leute dabei noch sollten in die Kirche gehen.

V. 5. **Es ward ihm zugegeben.** Ein eigentliches Gegeben ist nicht gemeint, sondern die volle Freigebung als positives Gottesverhängniß zum Gericht. Das στόμα des Thiers, welches dasselbe zur Lästerung verwendet, ist sogar auch als ein Produkt der welthistorischen Kultur zu betrachten. Das spezifisch große Maul mag in formeller Beziehung als ein überaus kultivirter, in der Rhetorik des Trugs geübter Mund gedacht werden. Seine Kundgebung, daß es große Dinge redet, Worte des frevelhaften Uebermuths, der Selbstverherrlichung (2 Thess. 2), steht in enger Korrespondenz mit seinen Lästerungen. In allen großen Weltreichen, politischen und hierarchischen, kommt diese Polarität der Gottlosigkeit zum Vorschein. Auf die großen Worte des Königs zu Babel (s. Jes. 14) folgten die großen Worte der Nachfolger des Cyrus; darauf die Selbstvergötterung Alexanders und die antitheokratischen Anschläge des Antiochus Epiphanes. Hierauf endlich die Großsprechereien und Apotheosen des heidnischen (s. Düsterdieck, S. 58) und des mittelalterlichen Rom, dessen letztes Wort eben an allen Kirchen und Thronen Europa's wiederhallt. Der typische Ausdruck für diese Kunst zu lästern, findet sich Dan. 7, 20 u. 25. Die Zeit, welche dort dem letzten König zu lästern verstattet wird, ist bestimmt in der Form: Eine Zeit, zwei Zeiten, eine halbe Zeit. Hier erstreckt sich seine Herrschergewalt auf 42 Monate. Chronologisch sind diese Zeiten nicht zu berechnen, noch weniger zu konformiren; der Unterschied liegt in der Wahl der Form. Die 42 Monate machen eine wechselvolle Trübsalszeit aus, in welcher fortwährend die Zahl der Feier von der Zahl der Mühe und Noth (7 × 6) durchkreuzt wird.

V. 6. **Gegen Gott, zu lästern.** Die V. 5 angegebenen Lästerungen werden hier genauer auseinander gelegt, und zwar überaus treffend. — **Erstlich seinen Namen.** Das ist im allgemeineren Sinne die Religion selbst, im spezielleren seine Offenbarung, namentlich die vollendete im Christenthum. Einen Rest von religiöser Vorstellung behält das Thier, um sich selber zum Gott zu machen (Antichristenthum = Pseudochristenthum). — **Zweitens seine Hütte.** Das ist die Gottesgemeinde, und zwar die wahre, lebendige, wie sie im Gegensatz gegen das Prachtbild des Tempels auch bei Amos Kap. 9, 11. 12 als das Gotteshaus der λοιποί aus allen Völkern genannt wird. Nach Düsterdieck sollte der Himmel gemeint sein. Wie aber sollte der Himmel im Unterschied von Gott und von denen, die im Himmel wohnen, ein Objekt irreligiösen Hasses sein? Allenfalls für solche Systeme, welche nur die Erde für eine Stätte des Geistes ansehen wollen, und denen deshalb die Sterne als Symbole eines räumlichen Jenseits widerwärtig sind. Aber die dritte Verlästerung ist doch wohl eben selbst die Verlästerung des Jenseits. Mit denen, die im Himmel wohnen, wird nicht etwa nur Gottes Gnadenwerk in den diesseitigen Christen als eine anerkannte Realität gelästert, sondern auch die jenseitigen selber werden verlästert als nichtige Schatten, oder als solche, die für ein Wahnbild der Hoffnung die Ansprüche an das diesseitige Leben geopfert haben. Wie aber das Thier dem Namen Gottes seine Selbstvergötterung entgegensetzt, so der Hütte Gottes seinen entweihten Tempel (2 Thess. 2, 4), und endlich so dem lebendigen Himmel der seligen Gemeinde Christi und der Hoffnung auf ihn sein durch Atheismus und Kommunismus frivolisirtes Diesseits.

V. 7. **Zu streiten mit den Heiligen.** Und sie zu überwinden. Großartige Lauterkeit und Kühnheit der Vision! Der Sieg wird freilich nur ein Scheinsieg sein, denn vor Gott werden eben sie Sieger bleiben (Kap. 12, 11), daraus folgt aber nicht, daß es sie blos überwinden wird durch Gewalt, durch Gefangenschaft, Verbannung, Tod und alle Arten von Πλῆγες (Düsterdieck. Aehnlich de Wette u. a.). Ob das die Siegesmethoden des Antichristenthums in den letzten Tagen sind? Jedenfalls ist erst V. 15 vom Tödten die Rede. Auch im Wortkampf, im Meinungsstreit kann das Thier die Heiligen überwinden vor einem Auditorium, welches dem Zeitgeist verfallen ist. Schon die Religions-Disputationen der Reformationszeit können uns eine vorläufige Vorstellung geben von der Magie der Schreier, der dreisten Versicherungen, der Disputirkünste gegenüber einem sympathisirenden Auditorium. Nicht etwa nur ungeschickte Reden eines unberufenen frommen Eifers, sondern auch gereifte Zeugnisse der Wahrheit können in großen modernen Weltkreisen durch sogenannte Heiterkeiten scheinbar niedergeschlagen werden. Wenn aber in Zukunft erst die öffentliche Meinung, die Presse, überhaupt die Formen des Geistesverkehrs immer mehr an eine ungöttliche Tagesrichtung hinfallen, so können am Ende Menschen- und Engelzungen der Wahrheit und Liebe majorisirt werden. Freilich die Auserlesenen, welche aus der Wahrheit sind, werden immer die Stimme der Wahrheit erkennen. — **Gewalt über alle.** Mit dem krankhaften Universalismus entbindet sich gegenüber ein krankhafter Partikularismus; das Nationalitätsprinzip, welches in seiner antiken Krankheitsform die Isolirung der Heidenthümer über das Menschheitsprinzip erhoben hat, schlägt wieder durch in moderner

Krankheitsform, indem es durch übermäßige Betonung des Stammes das Volk und den Staat zersetzt, durch exklusive Betonung des Volks die Kirche zersetzt und durch fanatischen Rassenkampf den Kampf zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche der Finsterniß aufzuheben droht. Die relative Berechtigung des Nationalitäts-Prinzips im Reiche Gottes hat die Apokalypse früher ausgesprochen (Kap. 5, 9; auch wohl Kap. 11, 9). Die Stetigkeit der vier Formen (*φυλή* u. s. w., auch Kap. 14, 6) hebt zugleich ihre Berechtigung hervor. Daher haben wir besonders den Unterschied von *λαός* (עַם Kulturvolk, zunächst Israel) und *ἔθνος* (גּוֹי Nationalitätsvolk, Nation oder Rasse) zu betrachten. Zuletzt ist diese Klassifikation durch die internationale Wirkung des Antichristenthums, wie es scheint, perturbirt (Kap. 17, 15).

V. 8. **Und alle, die auf Erden.** Das Wohnen auf Erden ist die gemeinsame Signatur der verschiedenen modernen Heidenthümer: alle, die sich im Diesseits schlechthin heimisch gemacht haben. — **Sie werden ihn anbeten** (*προσκυνήσουσιν*). Mit Grund bezieht Düsterdieck das *αὐτόν* gegen Hengstenberg, welcher den König Kap. 17, 11 darunter verstehen will, auf das Hauptsubjekt *ὁ δράκων*, und bemerkt, daß dem auch die Futuralform entspreche (V. 4). Immer mehr entwickelt sich mit der enthusiastischen Verehrung der antichristlichen Macht eine bewußte Kniebeugung vor den ihr zu Grunde liegenden satanischen Prinzipien (Verleumdung, Meuchelmord, absoluter Egoismus) und vor dem Drachen selbst. — **Jeder, dessen Name.** So bildet sich ein Gegensatz nicht nur ins Allgemeine, sondern von Mann zu Mann zwischen den Anbetern des Drachen und denen, deren Namen sind eingeschrieben in das Buch des Lebens. Diese Einschreibung bezeichnet hier ihre Sicherstellung, wie sie Kap. 7 durch die Versiegelung ausgedrückt ist. Es fragt sich nun, sollen wir lesen: **des Lammes, das geschlachtet ist von Grundlegung der Welt an** (Vulg., Beda u. s. w.), wie die nächste Beziehung der Schlußworte zu fordern scheint, oder: **die eingeschrieben sind von Grundlegung der Welt an in das Buch des Lammes, das geschlachtet ist** (Grotius, Bengel, Hengstenberg, Düsterdieck u. a.), wie dafür die Stelle Kap. 17, 8 entschieden zu sprechen scheint. Es ist jedoch nicht zu leugnen, daß die Stelle 1 Petr. 1, 19. 20 die ältere und erstere Fassung unterstützt; ebenso der johanneische Ausspruch im Evang. Joh. Kap. 17, 24. — Beide Fassungen finden den ersten und darum den letzten Grund in der Erwählung, welche vor Grundlegung der Welt geschehen ist, und daher von Grundlegung der Welt an gewaltet hat. Wie aber die Vorherbestimmung der Herrlichkeit Christi zugleich eine Vorherbestimmung seines Todes ist, und in ihrem Offenbarwerden bedingt ist durch die Voraussicht seines heiligen Verhaltens, so ist auch die Erwählung der Gläubigen in ihrem Offenbarwerden bedingt durch ihre Glaubenstreue nach Kap. 20, 12 (*κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν*). Wir haben es also mit einer mysteriösen Synthese ewiger persönlicher Grundlage und Anlage und ethisch freier Bewährung zu thun, also weder mit dem einen allein in prädestinatianischem Sinne, noch mit dem andern in arminianischem. Es ist entschieden unklar, wenn Hengstenberg sagt: „überall wo die Versuchung den höchsten Grad erreicht, da hält nur die auf die Versöhnung in Christo gegründete ewige Erwählung vor." Da nun beide Erklärungen sachlich gleiche Berechtigung haben, so ist es nahe gelegt, die ältere Erklärung vorzuziehen. Und was wird dabei gewonnen? Die eingetragen sind in das Buch des Lammes, das geschlachtet ist von Grundlegung der Welt an, sind solche, welche nach ihrer Anlage und ihrem Verhalten einen Gegensatz zu den Leidensscheuen bilden; denn durch Leidensscheu kann das größte Genie der subtilen Feigheit und mit ihr der Welt und dem Antichristenthum verfallen. Vergl. Röm. 6, 3. Den Mittelpunkt der Leidensbereiten, der Martyrer, die eben als solche unüberwindlich sind, bildet das Lamm, das mystischerweise geschlachtet ist von Grundlegung der Welt an, und eben darum ist es der Fürst des Lebens, mit dessen Sieg das ideal ewige Buch des Lebens verwirklicht wird.

V. 9. 10. **Wenn jemand eine Gefangenschaft.** Wer diesen Satz mit dem rechten Gehör des Glaubens hört, der ist vollkommen getröstet, wie er vollkommen gewarnt ist. In Gottes Welt findet eine vollkommene Vergeltung statt. Gleichwie anderwärts die Tiefe des Leidens und Unrechtleidens Christi zum Maß seiner Erhöhung gemacht ist, so wird hier die Größe und die Art des Unrechtthuns, namentlich der antichristlichen Verfolgung der Gläubigen zum Maße künftigen Vergeltungsleidens gemacht. In der Form des gesetzlichen jus talionis ist dies ein durchaus sachliches und unveräußerliches Lebensgesetz. So sehr, daß der Apostel elliptisch redet, wie wenn er einen durchaus bekannten Gesetzesparagraphen citirte: *εἴ τις εἰς αἰχμαλωσίαν* u. s. w. Düsterdieck: „Gegen Nero läßt Volkmar die Drohung des Schwertes gerichtet sein". Natürlich, wo der apokalyptische Seher ein tiefes allgemeines Lebensgesetz ausspricht, da macht nach Volkmar ein unkanonischer christlicher Volksdichter gegen den Nero eine Faust in der Tasche. Dies erinnert an die mit dem Huf ausschlagenden Kavalleriepferde, Kap. 9, 19. — **Hier ist die Geduld.** Soll das heißen: hier muß die Geduld und der Glaube der Heiligen sich zeigen (de Wette), oder: „hier ist die Geduld vorhanden, hier liegt der Grund und Quell für dieselbe" (Düsterdieck). Es kann aber auch heißen: hier ist die objektive Signatur der Heiligen, das Lebensgesetz, das sich in ihnen verkörpert hat. Das Unrecht leiden ohne Unrecht zu thun in der Zuversicht, daß das Unrecht thun nach dem Gesetz der Vergeltung auf den Thäter des Unrechts zurückfällt, dieses universelle Gottesrecht in Gottes Welt, erscheint prinzipiell in dem Kreuze Christi, fort und fort in der Geduld und dem Glauben der Heiligen. So erscheint auch die eschatolo-

gische Weisheit in dem rechten Verständniß der Zahl des Thiers V. 17, und so des Weisen Verständniß der eschatologischen Symbolik insbesondere in dem rechten Verständniß der sieben Köpfe des Thiers, Kap. 17, 9. Hier ist die Quelle, das würde insofern zuviel sagen, als Christus die Quelle ist, der allerdings seine Festigkeit aus den Tiefen jenes Gottesgesetzes geschöpft hat; dagegen würde die Forderung: hier beweise sich die Geduld u. s. w. zu wenig sagen. Hier also erscheint die Idee, die in dem Leben der Heiligen verwirklicht ist.

V. 11. **Ein anderes Thier.** Der falsche Prophet nach Kap. 16, 13; 19, 20; 20, 10; Iren. V, 28, 2. Nach Düsterdieck und vielen Vorgängern (Viktorin, Grotius, de Wette, Hengstenberg) sollte das heidnisch-römische Papstthum gemeint sein, diese geschichtlich armselige Form der Auguren. „Die mancherlei Beziehungen auf das päpstliche Rom (Coccejus, Calov, Vitringa u. a.)" wären nach demselben abgeschnitten. Die Auguren also hätten schon die Lammesgestalt Christi heuchlerisch nachgemacht! — **Aus der Erde.** Verschiedene Deutungen, miteinander vorbeigehend an dem alttestamentlichen symbolischen Ausdruck; das asiatische Festland (Bengel und Ewald); das irdische weltliche Wesen (Hengstenberg); ungefähr nichtssagend (Düsterd.). Aus dem, was „fester Boden schon geworden ist" (Ebrard nach Vitringa und Hofmann). — **Zwei Hörner gleich einem Lamme.** Wir übersetzen nicht gleich dem Lamme, da das Lamm im eminenten Sinne (Kap. 5, 6) sieben Hörner hat, gleichwohl geht dasselbe wie jenes einzige Lamm auf die Lammeserscheinung zurück; es fingirt das Wesen des Lammes. Die zwei Hörner sollen also nicht als Mangel erscheinen, wie etwa nach Ebrard: „das Thier (V. 11) hat nur zwei Hörner, und unterscheidet sich dadurch als ein natürliches, in die kreatürlichen Grenzen und Schranken gebanntes Schaf von jenem Lamme". So wäre es also unschuldig genug. Da es aber wie der Drache redet, so ist es mit den zwei Hörnern schwerlich ganz richtig. Hengstenbergs Konjekturen über die zwei Hörner s. bei Ebrard. Sie sollen die verborgene Macht der Weisheit dieser Welt bedeuten! Das Lamm hat seine zwei Hörner lediglich zur Nothwehr, und doch redet es wie der Drache, wie wenn es zehn Hörner hätte. Sollte es nicht etwa solche Lämmer geben? S. Matth. 7, 15. Nach Düsterdieck soll das Reden gleich dem Drachen das listige Reden des Verführers 1 Mos. 3 bedeuten; allein der Drache redet nicht blos listig wie die Schlange, wie sich aus dem ganzen Kapitel ergibt. Spezielle Deutungen: Vitringa: die zwei Hörner, die beiden Bettelorden; Hammond: doppelte Priestermacht, Wunder und Weißagungen.

V. 12. **Und es übt aus alle Gewalt.** *Ποιεῖ.* In magischer Poesie macht es alle Gewalt des ersten Thieres nach vor demselben, und so macht es die Erde und die auf ihr wohnen fertig, daß sie anbeten das erste Thier, dessen Todeswunde ist geheilt worden. Das *ἐνώπιον αὐτοῦ* kann nicht sagen wollen, daß es sich von Anfang an freiwillig als Vasall des ersten Thieres betrachtet habe; die Abhängigkeit von demselben ist keine ursprünglich beabsichtigte, und ergibt sich erst aus seinen Wirkungen allmählich. Da seine Weise zu schalten terrestrisch ist, so muß sie eventuell dem ersten Thier anheimfallen, und zuletzt wird diese Gestalt als ein gereiftes Thier aus der Erde der bewußte falsche Prophet des Meerthiers.

V. 13. **Große Zeichen.** Keine wirklichen Wunder, sondern Schau- und Scheinwunder. Die Tendenz ist, daß es auch möchte Feuer vom Himmel fallen lassen **vor den Menschen.** D. h. bis zur Anerkennung seitens der zuschauenden Menschen. Ohne Zweifel ist dies die Nachäffung des Elias in der Sphäre der superstitiösen Anschauung der Menschen. Nach der Vorstellung der Superstition wäre allerdings das Feuer der Inquisitions-Scheiterhaufen vom Himmel gefallen. Einen Streit über das *ἵνα* zwischen Hengstenberg und Düsterd. s. bei dem letzteren S. 452. Mißverständniß der Stelle. Man dürfte freilich wohl sagen: wie dem wahren Christus ein wahrer Elias vorangeht, so dem Pseudo-Christus ein Pseudo-Elias. — Falsche Deutungen auf das Pfingstfest und auf Salomo s. verzeichnet bei Düsterdieck.

V. 14. **Und es verführt.** Düsterd.: „die Wunder sind ein wirkliches Hülfsmittel (Matth. 24, 24)". Doch ist hinzuzusetzen als kräftige Lügen oder lügenhafte Kräfte. — **Wobei es aufgibt. Ein Bild dem Thiere.** Düsterd.: „die Bilder der vergötterten Kaiser. Des Augustus und des Caligula Götterbilder". Es ist nicht von einem Bilde des ersten Thieres an sich die Rede, sondern von dem Bilde dieses Thieres, wie es die Wunde hat vom Schwert und wieder aufgelebt ist. Dies kann jedenfalls nur ein idealisirtes, theoretisches und poetisches Abbild der regenerirten heidnischen Weltmacht sein, wie es sich etwa in heidnischer Machtvergötterung ausgespreitet hat, ein einziges Bild der vorchristlichen Weltmacht in vielen Bildern. Das Bild des Thiers ist also der Wiederschein des Heidenthums oder der heidnischen Weltmacht in der christlichen Welt, und der falsche Prophet ist es eben, welcher die Aufstellung dieses Bildes veranlaßt. Ja, sogar eine Art von Scheinleben weiß er dem Bilde des ersten Thieres mitzutheilen.

V. 15. **Verliehen, zu geben einen Geist.** Eine Art von Geist gemäß der Art des Bildes, einen Schein von einheitlichem Geistesleben für das moderne Heidenthum als Bild des alten. Unmöglich kann darunter die Pflege des Humanismus als der Kulturblüte des alten Heidenthums verstanden werden, wie sie etwa von dem späteren Byzantinismus und dem Romanismus des 15. Jahrhunderts besorgt worden ist. Es ist von dem Bilde der heidnischen Weltmacht die Rede, wie sie sich innerhalb der Christenheit im Abbilde reflektirt. Die Grundzüge dieses Bildes heißen: abstrakte Autorität, korrespondirend mit abstraktem superstitiösem Demokratismus, zum Zweck abstrakter Uniformität. Zunächst hat das zweite Thier alles das für sich in

Anspruch genommen, allein der Natur der Sache nach arbeitete es mit alle dem dem ersten Thier in die Hände, und jetzt in der letzten eschatologischen Zeit ist es ganz übergegangen in den Dienst des ersten Thiers. Das Medium des Scheinlebens in dem Bilde ist das Reden können. „Von einem „geistigen Reden" der heidnischen Götterbilder ist V. 15a nicht zu verstehen (gegen Hengstenberg), vielmehr enthält dieser Zug der Schilderung eine Erinnerung an das, was von wirklich redenden Götterbildern berichtet wird (vergl. Grotius, Ewald II., der auch an die Volkstäuschung durch redende Marienbilder erinnert), und Joh. scheint die Thatsächlichkeit solcher dämonischen Wunder vorauszusetzen" (Düsterd.). Die Nichtbeachtung des symbolischen Ausdrucks führt zu einer solchen den Joh. mit Superstition belastenden Annahme. Das Bild des Thiers kann wirklich reden. Aber wie das Bild ein grundfalsches neuheidnisch-romantisches System ist, so ist sein Reden die Kunst der grundfalschen blendenden Phrase im Dienste dieses Systems. — **Alle diejenigen, welche diesem Bilde die Huldigung versagen möchten, zu tödten.** Wir verstehen dieses Tödten in eschatologischem Sinne: sozial vernichten, mündlich, rechtlich, gesellschaftlich todt machen. Der erste große Typus des Uniformitätsbildes war der babylonische Thurm. Das erste aufgestellte Bild, dessen Anbetung befohlen war bei Strafe des Todes, war das Symbol der ersten heidnischen Weltmacht, das goldne Bild des Königs Nebukadnezar zu Babel, nach Daniel 3.

V. 16. 17. **Und es rüstet zu alle.** Der falsche Prophet bearbeitet alle. Daß er alle bearbeitet, wird durch einen dreifachen Gegensatz betont: **die Kleinen und die Großen** u. s. w. Das Ziel aber ist die antichristliche Symbolik für diese bearbeitete universelle Genossenschaft: sie nehmen das Zeichen der Zugehörigkeit zu dem Thiere an (Kap. 14, 9. 11; 16, 2; 19, 20; 20, 4). Wie furchtbar ernst und entscheidend diese Selbstverschreibung der Menschen an das Thier sein wird, und wie bestimmt der Seher dieses Zustandekommen einer umgekehrten, antichristlichen Bekenntnißgemeinde voraussieht, ergibt sich daraus, daß er immer wieder auf dieses verderbliche Symbolum zurückkommt. Es ist nicht einzusehen, weshalb Düsterdieck die Ansicht von Grotius u. a., daß diese Vorstellung eine Erinnerung sei an die heidnische Sitte, Sklaven und Soldaten zu stigmatisiren, und so die Zugehörigkeit zu den Herren derselben zu bezeichnen, in Widerspruch bringt zu der Ansicht Hengstenbergs, das χάραγμα werde eine Art von Bekenntniß sein. Ausdrücklich wird ja die exklusive Wirkung des Abzeichens hervorgehoben. Daß es auch hier nach der Intention des Sehers nicht auf buchstäbliche Auffassungen abgesehen sei, liegt doch ganz nahe. Denn unverkennbar haben die Stirne wie die Hand eine symbolische Bedeutung in der Heiligen Schrift. Das Stirnblatt des Hohenpriesters mit seiner Inschrift, der Ausdruck: Stirn gegen Stirn, Ezech. 3, 8. 9 und ähnliche beweisen hinlänglich, daß das Zeichen an der Stirn ein Bekenntniß bedeutet, und nicht minder sprechend besagt das Zeichen an der Hand die praktische Richtung. S. oben. Die vollendete Effronterie, die vollendete Meuterei — daran werden sich die Glieder dieser Thiergemeinde erkennen, und danach werden sie die Nichtbezeichneten dem sozialen Tode übergeben, nicht blos in den Bann thun, sondern auch in eine civile Acht. Eine fanatisch-protestantische Deutung des χάραγμα von Coccej. s. Düsterdieck, S. 454.

V. 18. **Hier ist die Weisheit.** Die Weisheit Gottes wie die Weisheit der Menschen bezieht sich auf die Ziele und Zwecke des Lebens. Daher wird das Christenthum gegen das Weltende hin immer mehr ein Beruf zur Weisheit, zur Prüfung der Geister, insbesondere zur Erkennung der Zeichen des antichristlichen Geistes. Darin soll die Weisheit erscheinen (s. oben). Lernen aber soll man die Weisheit, indem man die Zahl des Thieres berechnen lernt. Daß dies kein problematisches, chiliastisches Rechnen im eigentlichen Sinne sein kann, sollte man dem Geist der Weißagung wohl zutrauen. Verschiedene Erklärungen der Zahl 666. 1) Nach Hofmann (Schriftbeweis II, 2, S. 702) hat Johannes selber die Beziehung der Zahl auf eine bestimmte Persönlichkeit nicht gewußt, nur die Zahl gesehen und geschrieben (ähnlich Luthardt, Die Offenb. Joh., S. 53). Im Grunde aber macht sich Hofmann zur Lösung anheischig: es werde der griechische Feind der alttestamentlichen Gottesgemeinde sein, welcher zur Vertilgung der neutestamentlichen Gottesgemeinde ins irdische Leben wiederkehre. 2) Die schwierige Lösung des Räthsels werde sich in der Zukunft finden (Iren., Andr. u. a.). Mit Nr. 1 u. 2 hängt zusammen Nr. 3) die Zahl bezeichne eine bestimmte menschliche Person (Beda, Grotius u. a.). 4) Der Ausdruck ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου wolle besagen, die Erklärung der Buchstaben sei nach ihrem konventionellen Zahlenwerth (welche man rückwärts in Buchstaben zu übersetzen habe) zu bestimmen, die Zahl müsse nach der gewöhnlichen Menschenweise auf einen Namen zurückgeführt werden (Wetstein, de Wette, Hengstenberg, Düsterdieck u. a.). „Daß dies so leicht nicht sei, zeigt die Geschichte der Auslegung, indem sie (vergl. Wolf, Curae, Heinrichs Excurs. VI, Züllig Excurs. II) hunderte von Versuchen, das Räthsel zu lösen, berichtet u. s. w. (Düsterdieck). 5) Erklärungen, welche von der persönlichen Beziehung absehen, unter denen besonders die Deutung auf 666 Jahre von Bengel hervorzuheben ist (Düsterdieck, S. 457). — Vitringa und Hengstenberg deuten die Zahl auf den hebräischen Namen Adonikam (der Herr erhebt sich), weil der Esra 2, 13 erwähnte Adonikam 666 Söhne hatte. Hengstenberg hat eine bessere Erklärung, nach welcher die Zahl 666 als Weltzahl hinter der göttlichen Siebenzahl zurückbleibe, der ersteren Erklärung zum Sukkurs gegeben, Luthardt hat in diesem Sinne die Zahl 666 in Gegensatz gebracht zu der in den Sibyllinen vorkommenden Zahl des Namens Jesu 888. Unter Anwendung des griechischen, des hebräi-

schen, des lateinischen Alphabets hat man die verschiedensten Namen herausgebracht (Nero, Diokletian, Luther, Calvin, Papstnamen, Jesuiten, Napoleon, Bileam, Cäsar, Roma, Nero u. s. w., s. Düsterdieck, S. 459. Eine Anzahl von chiliastischen Zeitrechnungen und anderen Bestimmungen s. verzeichnet bei Ebrard, S. 391. 392; de Wette, S. 139 ff.). Nach Iren. haben sich Calov, Eichhorn, de Wette, Ebrard, Düsterdieck u. a. für den Namen λατεῖνος entschieden. So läuft also das große Mysterium endlich auf eine Allgemeinheit wie das römische Weltreich hinaus[1]).

[1]) S. auch die Deutung auf den Stifter des Mormonenthums Joseph Smith seitens des schwedischen Theologen Petrelli, besprochen von mir in Nr. 39 der deutschen Zeitschrift für christl. Wissensch. ꝛc., Jahrgang 1859.

## Sechster Abschnitt. (Erste Hälfte).

## Das Endgericht im allgemeinen. Das Zornesgericht. Die sieben Zornesschalen.

Kap. 14, 1—16, 18.

### A. Das ideale himmlische Weltbild des letzten Gerichts; die Zornesschalen im allgemeinen.

Kap. 14, 1—15, 8.

#### 1. Die Feier der Auserwählten. Die triumphirende Gemeinde hoch über den Zorngerichten der Erde.

Und ich schaute, und siehe: ein Lamm stand[1]) auf dem Berge Zion und bei ihm hundert 1
und vierundvierzig tausend, die hatten den Namen desselben[2]) und seines Vaters geschrieben
an ihren Stirnen.

Und ich hörte eine Stimme vom Himmel her wie ein Getöne großer Wasser, und wie 2
Getöne eines großen Donners, und die Stimme, die ich hörte, war wie der Harfenspieler,
welche spielen auf ihren Harfen [Zithern].

Und sie singen ein[3]) neues Lied vor dem Throne und vor den vier Lebensgestalten und 3
vor den vier Aeltesten. Und niemand konnte das Lied lernen als nur die hundert vierundvierzig
tausend, die losgekauft sind von der Erde.

Diese sind es, die sich mit Weibern nicht befleckt haben, denn sie sind Jungfräuliche. 4
Diese sind es, welche [als Gefolge] dem Lamme folgen, wohin es auch gehen möge. Diese
wurden losgekauft von den Menschen als Erstlinge für Gott und das Lamm.

Und in ihrem Munde wurde keine Lüge erfunden. Denn sie sind Untadelige [vor dem 5
Throne Gottes[4]].

#### 2. Die drei Engel der Verkündigung des Endgerichts.

##### a. Die Ankündigung des Endgerichts als das ewige Evangelium.

Und ich sah einen anderen Engel dahinfliegen in der Mitte [dem Centrum] des Himmels 6
[Kap. 8, 13], der hatte ein ewiges Evangelium zu verkündigen an[5]) die Wohnenden auf der
Erde und an alle Völker und Stämme und Zungen und Nationen.

Der sagte mit starker Stimme: Fürchtet Gott und gebet ihm die Ehre, denn gekommen 7
ist die Stunde seines Gerichts, und betet an den, der gemacht hat den Himmel und die Erde
und das Meer und die Wasserbrunnen.

##### b. Die Ankündigung des Endgerichts zum Verderben Babels.

Und ein anderer [zweiter] Engel folgte nach und sagte: sie ist gefallen, sie ist gefallen, 8
Babylon die Große, die[6]) mit dem Eiferwein ihrer Hurerei getränkt hat alle Nationen.

[1]) Statt der Rec. ἑστηκὸς nach A. C. Sinait. u. a. ἑστός.
[2]) Gegen die Rec.
[3]) Die Lesart des Cod. B. Sinait. u. s. w. A. C. u. a. lesen: ὡς ᾠδήν, s. V. 3.
[4]) Dieser Zusatz fehlt in den besten Codd.
[5]) Auch bei καθημένους ein ἐπὶ nach A. C. u. a.
[6]) Nach A. C. u. a. ἥ.

c. Der Urtheilsspruch des Endgerichts über die Gottlosen.

9 Und ein anderer[1]) [dritter] Engel folgte demselben, der sagte mit starker Stimme: So
jemand anbetet das Thier und sein Bild und nimmt an das Erkennungszeichen auf seine
Stirne oder auf seine Hand,
10 so wird er auch trinken von dem Weine des Eifers Gottes, der gemischt ist als Un-
gemischter [zubereitet ist zum stärksten Rauschwein] in dem Becher seines Zorns, und er wird
gepeinigt werden mit Feuer und Schwefel angesichts der heiligen Engel und des Lammes.
11 Und der Rauch ihrer Qual steigt auf in die Aeonen der Aeonen, und sie haben keine
Ruhe Tag und Nacht, die das Thier anbeten und sein Bild, und wenn jemand annimmt das
Erkennungszeichen seines Namens.
12 Hier ist die Geduld [Standhaftigkeit] der Heiligen; welche[2]) bewahren die Gebote Gottes
und den Glauben Jesu.

d. Der Urtheilsspruch über die Frommen.

13 Und ich hörte eine Stimme vom Himmel zu mir sagen: Schreibe: Selig sind die Todten,
die im Herrn sterben von nun an. Ja, sagt der Geist [sterben], damit sie ruhen von ihren Ar-
beiten [Arbeitsmühen]. Ihre Werke aber [δέ] gehen als Gefolge mit ihnen.

### 3. Die drei Engel der beginnenden Vollziehung des Endgerichts.

a. Das Gericht oder die Ernte der Erde selbst. Die Haupternte oder die Ernte der Seligen (Matth. 3, 12a. Kap. 13, 43).

14 Und ich schaute, und siehe, eine weiße Wolke, und auf der Wolke saß Einer, wie eines
Menschen Sohn. Der hatte auf dem Haupte eine goldene Krone, und in seiner Hand eine
scharfe Sichel.
15 Und ein anderer Engel ging hervor aus dem Tempel, der schrie mit mächtiger Stimme
dem zu, der auf der Wolke saß: Sende aus deine Sichel und ernte. Denn es ist gekommen
[für dich[3]] die Stunde zu ernten; denn dürre [weiß] geworden ist das Erntefeld der Erde.
16 Und der auf der Wolke saß, warf seine Sichel auf die Erde, und geerntet ward die Erde.

b. Die Ernte des Zorns oder das Gericht über die Gottlosen (Matth. 3, 12. Kap. 13, 42).

17 Und ein anderer Engel ging hervor aus dem Tempel im Himmel, der hatte auch eine
scharfe Sichel.
18 Und [wieder] ein anderer Engel kam hervor aus dem Räucheraltar, welcher[4]) Gewalt
hatte über das Feuer. Und er rief zu mit großem Geschrei dem, welcher die scharfe Sichel
hatte, und sagte: Sende aus deine scharfe Sichel, und schneide die Trauben des Weinstocks der
Erde, denn gereift ist die Beere der Erde[5]).
19 Und der Engel legte an seine Sichel an die Erde und erntete [schneidend] ab den Wein-
stock der Erde, und warf ihn in die große[6]) Kelter des Zornes Gottes.
20 Und die Kelter ward getreten außerhalb der Stadt, und Blut ging aus der Kelter her-
vor bis an die Zügel der Pferde bis tausend sechshundert Stadien weit.

### 4. Die Vorbereitung des Gerichtes im Himmel.

Kap. 15, 1—4.

a. Die ideale Vorbereitung.

1 Und ich schaute ein anderes Zeichen im Himmel, groß und wunderbar: Sieben Engel,
welche hatten die letzten sieben Plagen: denn mit ihnen ist vollendet der Zorn Gottes.

[1]) Nach A. B. C. u. a.
[2]) Das zweite ὧδε unbegründet.
[3]) Das σοι fehlt in den besten Codd.
[4]) Der Artikel ὁ fehlt in Cod. B. und im Sinait. Wahrscheinlich wurde derselbe durch eine unrichtige exegetische Auffassung veranlaßt.
[5]) Die Lesart: ἥκμασεν ἡ σταφυλὴ τῆς γῆς. Cod. B. u. a. Die leichtere Lesart ist allerdings mehr bezeugt, aber weshalb? Es fragt sich, ob das, was sie Schwieriges hat, bedeutsam ist.
[6]) Auffallende Lesart τὸν μέγαν. Nächstliegende Bemerkung: ληνός ist gen. commun. Ueber den Wechsel des Geschlechts im Adjektiv s. Winer, de Wette, Düsterdieck.

Und ich sah eine Erscheinung wie ein kristallenes Meer, gemengt mit Feuer [=schein], und 2
sah die Ueberwinder vom Thiere her, und von seinem Bilde her [und von seinem Erkennungs=
zeichen her[1]], und von der Zahl seines Namens her, wie sie standen an dem kristallenen Meer
und hatten Harfen Gottes.

Und sie singen das Lied Moses, des Knechtes Gottes, und das Lied des Lammes und 3
sprechen: Groß und wunderbar sind deine Werke, Herr Gott, du Allbeherrscher, gerecht und
wahrhaftig sind deine Wege, du König der Völker[2]).

Wer sollte nicht sich fürchten[3]), Herr, und deinen Namen preisen! Denn du bist allein 4
heilig. Denn alle Heiden werden kommen und anbeten vor dir, denn deine Gerichte sind offen=
bar geworden.

b. Die reale Vorbereitung. Die Engel des Gerichts oder die sieben Engel mit den Zornesschalen in ihrer Rüstung. (V. 5—8.)

Und nach diesem schaute ich, und siehe, aufgethan wurde der Tempel der Hütte des Zeug= 5
nisses [Gesetzes] im Himmel.

Und hervorgingen die sieben Engel welche die sieben Plagen hatten, aus dem Tempel, 6
angethan mit reiner, lichter Leinwand[4]), und gegürtet um die Brust mit goldenen Gürteln.

Und eine von den vier Lebensgestalten gab den sieben Engeln sieben goldene Schalen 7
voll von dem Zorne Gottes, der da lebet in die Aeonen der Aeonen.

Und erfüllt wurde der Tempel von Rauch[5]) von der Herrlichkeit Gottes und von seiner 8
Macht, und niemand konnte in den Tempel hineingehen, bis die sieben Plagen der sieben
Engel vollbracht waren.

## Exegetische Erläuterungen.

**Allgemeine Uebersicht.** Der Grundgedanke des ganzen Abschnitts Kap. 14—16 ist das Endgericht in seiner allgemeinen Gestalt, wie es sich dann weiterhin in die drei Spezialgerichte über Babel, über das Thier und über den Satan selbst in Verbindung mit dem Gog und Magog verzweigt. Der Grundgedanke aber dieser ersten Abtheilung unseres Abschnitts ist die Vorbereitung des Endgerichtes, oder des Gerichtes der Zornesschalen im Himmel. Weil nun dieses große Gericht die letzte Entscheidung bringt, darum geht ihm eine sehr große feierliche Vorbereitung im Himmel voran, deren Darstellung sich durch zwei Kapitel hindurchzieht, während dann die Gerichte auf Erden selber sich in einer raschen Folge mit der Ausgießung der Zornesschalen vollziehen (Kap. 16). So bildet diese himmlische Vorfeier des Endgerichts ein Analogon zu der großen Vorfeier der sieben Siegel der Weltgeschichte im 4. u. 5. Kapitel.

Der Zorn Gottes ist die Manifestation seiner Liebe in dem Hervortreten und Vortreten seiner Gerechtigkeit zum Gericht. Er verhängt den Tod als Strafe, und zwar als Reaktion gegen das geistige Sterben des Menschen, den beharrlichen Ungehorsam oder keimenden Abfall (vergl. den Artikel Zorn in Herzogs Real=Encyklopädie). Und insofern der Zorn den Abfall oder auch die Verstockung, welche nur eine andere Form des Abfalls ist, zur Entscheidung treibt, führt er dem ewigen Tode entgegen durch den geistlichen Tod, d. h. er manifestirt sich im Gericht.

Wie aber schon die erste Manifestation des Zorns den Anfang einer rhythmischen Folge von Züchtigungen unter der Langmuth bildet (Röm. 2, 4. 5), so tritt auch die eigentliche Zornesperiode, der große Tag des Zorns, in einer Folge von steten Steigerungen hervor.

So groß aber auch die Zornesgerichte auftreten mögen, so daß sie sich als endlose und namenlose Finsternisse ausnehmen, wie z. B. in der Zerstörung Jerusalems, im Fall Konstantinopels, vor Gott sind sie gleichwohl erwogen und gemessen, und zwar ist ihnen von Gottes Treue das Maß und die Wirkung bestimmt. So ist der Zorn gefaßt in goldene Schalen, so sehr im Himmel vorbereitet, durchdacht, durchgeistet, daß er als Heroismus göttlicher Vernunft das gerade Gegentheil zu den heidnischen Bildern des Götterneides, der Schicksalsmacht verwirklicht. Dies gilt insbesondere von der Mäßigung und Beschränkung der Zorngerichte für die Frommen, welche vielfach äußerlich unter den gleichen Wettern mit den Gottlosen stehen — von der Abkürzung der schweren Tage nach dem Ausdruck des Herrn (s. Bibelwerk, Matth. 24, 22) — es gilt aber auch von der Wirkung des Gerichts überhaupt

[1]) Fehlt in den besten Codd.
[2]) Zwei Varianten: der Aeonen; der Heiligen.
[3]) Das φοβηθῇ ohne σε.
[4]) eine schwierige Lesart ist λίθον bei Codd. A. C. u. a. Für die Rec. sprechen B. und der Sinait.
[5]) Καπνοῦ ohne ἐκ τοῦ A. C. Sinait.

Wie diese Zornesschalen nun einerseits mit den Posaunen verwandt sind, und in unverkennbarer Parallele stehen (s. Einl. S. 67), so bilden sie andererseits einen Gegensatz zu denselben, indem diese sich vorwaltend als Erweckungsgerichte darstellen (s. Kap. 11, 13), jene dagegen im allgemeinen als Verstockungsgerichte wirken (s. Kap. 16, 9. 11).

Das erste große Gesicht in dem Himmelsbilde des Weltendes ist die Schaar des auserwählten Centrums der triumphirenden Gemeinde, die Repräsentation der triumphirenden Gemeinde selbst. Die Scene ist auf dem Berge Zion. Daß der Berg Zion weder im Himmel liegen kann, noch geographisch verstanden werden kann von der Tempelhöhe in Jerusalem, ergibt sich aus der symbolischen Bedeutung des Wortes. Demgemäß ist der Berg Zion der reale Gottesstaat in seiner Vollendung. Die himmlische Erscheinung Kap. 1, 12 hat sich Kap. 4, 2 zur Sphäre des himmlischen Thrones gestaltet. Kap. 7, 9 wird dann die triumphirende Gemeinde in ihrem Werden geschildert. Hier haben wir das Bild ihrer vorläufigen geistigen Vollendung. Sie ist aber noch in der Sphäre des Jenseits zu denken, denn erst Kap. 21 vollendet sich die Einheit zwischen dem christlichen Jenseits und Diesseits, indem das himmlische Jerusalem als Gottesstadt sich auf die Erde herabsenkt. Damit ist denn erst die vollendete geistleibliche Weltverklärung wie die reale Auferstehung ausgesprochen. Schon hier aber ist ausgesprochen die geistige Vollendung der Gemeinde, ihre selige, sichere Stellung über den Zorngerichten, die nun auf Erden hervorbrechen sollen. Den Mittelpunkt bildet auch hier wieder das Lamm. Seine Umgebung aber sind hundert und vierundvierzig tausend auserwählte Seelen. Wenn man gefragt hat, ob es dieselben Seelen seien, welche Kap. 7 als Versiegelte erscheinen, so muß zweierlei bemerkt werden: erstlich dieses, daß jene Versiegelten die Versuchungskrise noch vor sich haben, diese aber haben sie hinter sich, sie sind für den triumphirenden Vorausblick Vollendete, also der Mittelpunkt der Kap. 7, 9 geschilderten unermeßlichen Schaar. Sodann ist zweitens auch die symbolische Bedeutung der Zahl 144,000 ebenfalls hier festzuhalten. Auf die Identität der Individuen also wird es im einzelnen nicht ankommen, wohl aber im ganzen; insofern die versiegelten Auserwählten diesseits auch jenseits als vollendete Auserwählte zur Erscheinung kommen müssen. Es ist die Vollzahl des Centrums der Seligen, welche die ganze triumphirende Gemeine repräsentirt. Sie haben den Namen Christi und den Namen des Vaters geschrieben an ihren Stirnen, d. h. sie sind vollendete Bekenner, und darum nicht solche, welche den Namen des Vaters durch den Namen des Lammes meinen verdunkeln zu müssen, noch auch solche, welche umgekehrt verfahren. Daß nun diese Schaar nach der Intention des Sehers wieder ausschließlich aus Juden bestehen sollte, ist von vornherein eine durchaus sinnlose Annahme. Sie wird aber besonders sinnlos, wenn man die Bezeichnung, daß sie Jungfrauen sind, buchstäblich versteht von Cölibatären, und die Sinnlosigkeit gipfelt sich, wenn man zur Erklärung die alttestamentliche Bestimmung herbeizieht, wonach die Vollziehung der Geschlechtsgemeinschaft momentan verunreinigte. Denn die Ehe selber verunreinigte nach dem Alten Testament so wenig, daß sie vielmehr die größten Verheißungen hatte. Auch Maria mußte eine gesetzliche Reinigung durchmachen, und Petrus war verheirathet. Man muß sich den Schreiber als einen wüsten dualistischen Ascetenkopf denken, wenn man dergleichen aufstellen will. Selbst die Patriarchen und Propheten hätte der vermeintliche Judaist oder der judaisirende Nichtjudaist — denn bis zu dieser Vorstellung rückt die historische Auslegung fort — von der Zahl der Auserwählten ausgeschlossen. — Auf dieses große Gesichtswunder folgt ein großes Gehörwunder. Das neue Lied von der Vollendung der triumphirenden Gemeinde wird intonirt durch eine große Tonharmonie vom Himmel her, eine tönende Stimme. Sie tönt wie das Rauschen vieler Wasser, denn es ist das gesammte Gotteslob der erlösten Völker. Sie tönt wie ein großer Donner, denn es ist die vollendete, welterfrischende Offenbarung Gottes. Sie tönt wie das Spiel der Harfenspieler, denn alle wahre Kunst ist in den Dienst des Heiligen getreten. Und sie singen ein neues Lied. Dies scheint sich zunächst auf die Harfenspieler zu beziehen, denn es heißt: sie singen es vor dem Thron, vor den vier Lebensgestalten und vor den Aeltesten. Das Lied ist aber nicht ihr Eigenthum; es ist ihnen gegeben als die Vollendungsblume der Offenbarung, darum auch neu, ein noch nicht dagewesenes Gesangeswunder. Man darf nicht übersehen, daß auch das neue Lied in der Apokalypse durch Entwicklungsstadien sich vollendet, ebenso wie der Gottesstaat, Kap. 5, 9; 14, 3; 15, 3; 19, 6 (vgl. 2 Mos. 15; Ps. 96, 1). Selbst die 144,000 Auserlesenen müssen das Lied lernen, und sie allein können es lernen, weil es die ganze Tiefe und den ganzen Umfang ihrer Erfahrung, ihr ganzes „Erkauftsein von der Erde" voraussetzt. Sie haben sich mit Weibern nicht befleckt. Offenbar kann dies nur symbolisch verstanden werden, denn von Jungfrauen ist die Rede. Aber nicht die Weiber selber sind das Symbol, sondern die Befleckung mit Weibern, wodurch auch die Weiber selber näher charakterisirt sind (Sprüche Salom. 9, 13). Daß hier von Buhlerei die Rede ist und nicht von der Ehe, versteht sich in einem Buche, welches mit der Hochzeit des Lammes schließt, von selbst. Die biblische Darstellung der Abgötterei und des Abfalls unter dem Bilde der Hurerei ist bekannt, und es liegt die betreffende Vorstellung um so näher, da unmittelbar vorher der große Abfall geschildert ist. Das Thun dieser jungfräulichen Seelen beruhte aber auf ihrem Sein[1]). Als Jungfrauen haben sie sich auch von

[1]) Schiller: gemeine Naturen zahlen mit dem was sie thun, edle mit dem was sie sind.

allem Fanatismus und Parteigeist in ihrer Frömmigkeit rein gehalten, denn beide Formen der Verunreinigung der Frömmigkeit sind insbesondere auch sehr verderbliche Formen der subtilen Abgötterei. Ihre Jungfräulichkeit ist damit ausgedrückt, daß sie dem Lamme nachfolgen, wo es hin geht, also in allen seinen historischen und himmlischen Bewegungen und Fortschritten, und nur ihm. Absolut reiner Gehorsam in absolut reinem Vertrauen ist die Signatur, daß sie zu Erstlingen (s. Bibelwerk, Jak. 1, 18) erkauft sind aus den Menschen, Gott und dem Lamme. Wie aber auch die Vollziehung ihrer Erwähltheit auf der Erlösungsgnade beruhte, so bethätigte sie sich vor allem in dem Charakterzug der Aufrichtigkeit (Sprüche 2, 7; Pred. 7, 8) und der Wahrhaftigkeit. Grotius erinnert mit Recht daran, daß alle Abgötterei mit Lüge behaftet sei (Joh. 3, 21). Daß sie nicht als Sündlose, der Erlösung nicht Bedürftige dargestellt werden sollen, ergibt sich daraus, daß sie vor dem Lamme stehen, daß sie erkauft sind, und daß keine Lüge in ihrem Munde ist erfunden worden, keinerlei Lügenhaftigkeit, und daß sie ganz als Vollendete in betonter Untadelhaftigkeit vor dem Throne Gottes stehen.

Nach dieser Sicherstellung des ganzen seligen Gottesreichs kann die Verkündigung des Gerichts folgen. Dieses Gericht hat aber drei Seiten. Es ist erstlich für die Frommen schließliche Erlösung, daher die Verkündigung desselben ein ewiges Evangelium, das eschatologische Evangelium von der schließlichen σωτηρία durch das Gericht zum ewigen Heil (Matth. 25; Luk. 21, 28). Angekündigt wird dieses Evangelium allen, die auf Erden sitzen und meist an ihr haften (V. 6), bevor das Gericht selber eintritt, und mit einer Ermahnung zur freien Beugung vor Gott verbunden, der hier treffend als der Schöpfer, Grund und Herr aller Dinge bezeichnet wird, insbesondere auch als Urheber der Wasserbrunnen, aller originalen Genien genannt wird. Das Gericht ist sodann zweitens für die zum Verderben gereifte Welt ein thatsächlicher Fall ins Verderben. Daher die Verkündigung: sie ist gefallen, sie ist gefallen, Babylon die Große! Hier ist nun zu bemerken, daß an dieser Stelle noch nicht die Rede ist von Babylon im engeren Sinne wie Kap. 17. Sowie in der Genesis Kap. 1 vom Wasser erst im allgemeinsten Sinne die Rede ist, dann vom Wasser im speziellen, endlich im speziellsten Sinne, so ist hier mit der Babylon die ganze ungöttliche, antichristlich gewordene Welt gemeint. Diese theilt sich dann unter der siebenten Zornesschale in drei Theile (Kap. 16, 19), und nun verzweigt sich das allgemeine Gericht in die drei Spezialgerichte: über die Hure oder Babylon im engeren Sinne — über das Thier, und über Gog und Magog unter Anführung des Satans. Von diesem allgemeineren Babylon, welches allerdings noch längere Zeit seinen Kulminationspunkt in dem spezielleren Babylon hat, heißt es nun: sie hat mit dem Zornwein ihrer Hurerei getränkt alle Heiden. Das Antichristenthum ist ein einheitliches Aftergewächs, das mit seinem Schlingkrautgeflecht die ganze Menschheit durchzogen hat, wie andrerseits mit seinen heiligen Wurzeln der Baum des Reiches Gottes. Der Zornwein der Hurerei ist nur materiell identisch mit dem Zorne Gottes (s. Kap. 11, 18), in formeller Beziehung bildet er einen Gegensatz zu demselben. Zornwein der Hurerei ist als Sünde die leidenschaftliche empörerische Berauschung im Abfall, als Gericht aber auch der Wein des Zornes Gottes, die sinnverwirrende Wirkung der Todesgerichte Gottes. Endlich drittens besteht das Gericht in dem Urtheilsspruch, der die Thatsachen deutet. So geht auch die faktische Scheidung der Schafe und der Böcke (Matth. 25) dem Urtheilsspruch voran. Die Sentenz des Engels lautet bedingt: wenn jemand anbetet das Thier und sein Bild, und nimmt das Maalzeichen an seine Stirn oder seine Hand. Eins ist mit dem andern gesetzt: Anerkennung der Macht des Thiers und Aneignung der falschen Idee des Systems, theokratisches oder praktisches Zeugniß. Das Urtheil lautet: er verfällt dem innern Gericht, daß er von dem Wein des Zornes Gottes, tödtlicher Sinnverwirrung trinken muß, und zwar einen Wein wie gemischt, d. h. hier geschenkt (kredenzt) zum Ungemischten, zum stärksten Rauschwein in dem Becher, dem sich selbst begrenzenden Rathschluß des Zorns. Die äußere räumliche Folge ist diese: Er wird gepeinigt werden mit Feuer und Schwefel angesichts der heiligen Engel und des Lammes. Die in die Erscheinung tretende Gestalt des Gerichts ist feurige Selbstverzehrung in den immer zuströmenden neuen Elementen des Feuerreizes. Denn wie dem Frommen alle zuströmende Erfahrung zum linden Oel des Geistes wird, so dem Gottlosen zum Schwefel, zum Brennstoff seiner Leidenschaft. Die zeitliche Folge des Gerichts aber ist diese: der Rauch ihrer Qual wird aufsteigen in die Aeonen der Aeonen. Der Rauch steigt auf vom Feuer, aber nicht von hellem Feuer, sondern von dem gehemmten, düstern. Hier ist aber wohl besonders das Feuer des Hasses, der fanatischen Leidenschaftlichkeit im Abfall gemeint. Daher heißt es auch: sie haben keine Ruhe Tag und Nacht, und zwar nicht im guten Sinne (Kap. 4, 8), sondern im bösen, als dämonische Wesen, und die eigentliche Kausalität liegt eben in ihrem Abfall. Es heißt: die das Thier anbeten und sein Bild, und wenn jemand nimmt das Erkennungszeichen seines Namens. Daß der Verdammnißzustand fortgehen kann bis in die Aeonen hinein, bezeichnet jedenfalls die zeitliche Unabsehbarkeit, deutet aber zugleich äonische Gestaltungen und Veränderungen desselben an. Noch einmal erschallt am Schluß dieses Urtheilsspruchs das Wort Kap. 13, 10, erweitert durch die Bestimmung, daß die Geduld der Heiligen sich auch erweist im Halten der Gebote Gottes, und der Glaube als ein Glaube an Jesum. Nur durch diese Geduld oder Ausdauer kann man jenes Urtheil des äonischen Feuertodes vermeiden. Auch hier aber wie Kap. 13, 10 bildet dieser selig ruhige Geist den Gegensatz gegen den Feuerrauch der Ruhelosen (Jes. 48, 22). Auch hier

wieder macht der Seher in bedeutsamer Weise die Zusammengehörigkeit der lebendigen Gottesverehrung und des Jesusglaubens geltend. Dem Urtheil zur Verdammniß stellt sich nun das Urtheil zur Seligkeit gegenüber. Weshalb aber spricht dasselbe nicht der Engel aus, sondern eine Stimme vom Himmel? Man könnte sagen, weil die Erfahrung der himmlischen Seligkeit bewährter Christen über Engelerfahrung hinausgeht. Nach dem Folgenden spricht diese Seligpreisung der Geist, d. h. der Geist der triumphirenden Gemeinde, er spricht also ein Zeugniß unmittelbarer Erfahrung aus. Der Makarismus der seligen Todten soll aber auch besonders markirt werden; wie zu einer Lapidarschrift für Leichensteine mit dem Befehl: schreibe! Wenn nun auch dieser köstliche Urtheilsspruch (V. 13) seine Geltung hat für alle Zeiten: Selig sind die Todten u. s. w., so hat er doch ein besonderes Gewicht nach seiner Beziehung auf die letzten Zeiten. Da sind die Sterbenden, die in dem Herrn sterben, wie sie in ihm gelebt haben, besonders selig zu preisen, weil sie hinweggenommen werden vor dem Sturm der letzten Tage (s. Jes. 57, 1).

Wir erklären das ἀπάρτι also in dem Sinne: Solche sind von jetzt an ganz besonders selig, weil sie zum Ausruhen kommen von ihren schweren Kämpfen, während der Segen ihrer Werke, auch ihr vollendeter Beruf zu idealer Wirksamkeit mit ihnen hinübergeht in die triumphirende Gemeinde.

Bevor wir zu der Betrachtung der drei Engel der beginnenden Vollziehung des Endgerichts übergehen, ist das Verhältniß dieser drei Engel zu den vorangehenden drei Engeln der Verkündigung in Betracht zu ziehen. Es liegt nahe, anzunehmen, daß die drei ersten Engel eine organische Totalität bilden (ἄλλος V. 15, ἄλλος V. 17, ἄλλος V. 18, verwandt mit ἄλλος, ἕτερος, ἄλλος 1 Kor. 12, 10), nicht aber eine abstrakte Folge von anderen und wieder anderen Engeln aufgeführt wird. So entspricht denn auch die zweite Engeltrias der ersten, und es bildet sich folgendes Schema:

A. Die Verkündigung des Endes. Das Lamm, feststehend auf dem Berge Zion (V. 1).

1. Der ἄλλος ἄγγελος, der Verkündiger des ewigen Evangeliums, oder Evangeliums der Ewigkeit (V. 6).

2. Der ἄλλος δεύτερος ἄγγελος, als Verkündiger des entschiedenen Falles der großen Babel (V. 8).

3. Der ἄλλος ἄγγελος τρίτος, der Verkündiger des Gerichts über die Anbeter des Thiers (V. 9).

4. Die Stimme vom Himmel: Verkündigung der Seligkeit der in dem Herrn sterbenden Todten.

B. Die Vollziehung des Endes. Die Erscheinung der Gestalt des Menschensohnes auf der weißen Wolke (V. 14).

1. Der ἄλλος ἄγγελος, aus dem Tempel hervorgehend, ausrufend die Stunde des Gerichts (den Anfang des ganzen Gerichts) als Gericht über Babel (V. 15).

2. Der ἄλλος ἄγγελος, aus dem Tempel des Himmels hervorgehend mit der scharfen Sichel zum Vollzug der Ernte (V. 17).

3. Der ἄλλος ἄγγελος V. 18, hervorgehend vom Altar, Macht habend über das Opferfeuer, welcher den vorhergehenden Engel zum Vollzug des Endgerichts auffordert, wie der Engel V. 15 die Gestalt des Menschensohnes (V. 14).

Wir unterscheiden also die Gruppe der Gerichtsverkündigung (A) und der Gerichtsvollziehung (B). Die erstere steht unter der Herrschaft des Lammes, welches für immer feststeht auf dem Berge Zion als Haupt der triumphirenden Gemeinde, die letztere unter der Herrschaft der Gestalt des Menschensohnes auf der weißen Wolke, mit der Krone auf dem Haupt, in der Hand die scharfe Erntesichel, also unter dem Christus, wie er kommt zum Gericht über die Welt (Matth. 26, 64; vergl. Dan. 7).

Nun korrespondirt mit dem ersten Engel, welcher das ewige Evangelium, d. h. das Evangelium der seligen Ewigkeit, der schließlichen σωτηρία verkündigt hat (V. 6), der erste Engel der Vollziehung, indem er dem Menschensohne die Stunde oder Zeit der Ernte ansagt und ihn zur Ernte auffordert; worauf der, welcher auf der Wolke sitzt, seine Sichel auf die Erde wirft und die Erde erntet. Diese Ernte (V. 16) ist ohne Zweifel die Ernte des Weizens (Matth. 3, 12; 13, 39), mit welcher die Parusie beginnt (Matth. 24, 31), entsprechend dem Evangelium der finalen Erlösung, und von der Ernte des Gerichts (V. 19. 20) zu unterscheiden. Unterscheidungs-Merkmale: Der Engel V. 8 geht aus dem Tempel hervor, d. h. dem idealen Tempel der gereiften Gottesgemeinde, denn die Gereiftheit der Gottesgemeinde zur Erlösung ist das Zeichen der Gereiftheit der Welt zum Gericht; er ist das Symbol des Rathschlusses des Vaters (Apostg. 1, 7). Diese erste Ernte heißt denn auch die Ernte der Erde schlechthin; sie beginnt, indem Christus als Weltrichter von der Wolke her seine Sichel an die Erde wirft, also wenn seine Parusie selber erst anfängt. Hier ist also auch die Erde, die geerntet wird, im spezielleren Sinne zu verstehen.

Mit dem zweiten Engel der Verkündigung, welcher ausruft: Babel ist gefallen (V. 8), korrespondirt der zweite Engel der Vollziehung (V. 17). Dieser geht hervor aus dem Tempel des Himmels, denn das Gericht zum Gericht beruht ganz auf dem objektiven Urtheil der göttlichen Gerechtigkeit, welche darüber entscheidet, wann das innere Verderben der Welt sein Gericht finden muß in äußerem Verderben. Auch dieser Engel des Gerichts aber (der Bedeutung Michaels, des richtenden Christus ähnlich) erhält das Aufgebot zur Gerichtsvollziehung von einem anderen Engel, dem dritten Engel der Vollziehung. Dieser geht hervor aus dem Altar, es ist ein Engel, welcher Macht hat über das Feuer. Das

ist's, was ihn qualifizirt, das Feuer des Gerichts aufzubieten. Denn jedes Opferflämmchen und Opferfeuer ist ein Vorspiel gewesen von dem großen Opferbrande am Weltende. So korrespondirt also auch mit dem dritten Engel der Verkündigung (V. 9), der das Reichsgesetz ausgesprochen hat, welchem gemäß das Verdammnißurtheil erfolgt (V. 9—11), und das Gericht als Feuergericht, der Engel des wirklichen Feuergerichts, dessen weltgeschichtliche Präfiguration das Opfer ist.

Es bedarf keiner Erinnerung, daß diese doppelte Engeltrias eine Gruppe von symbolischen Gestalten bildet; wobei die erste Trias mehr der Oekonomie Christi, die zweite mehr der Oekonomie des Vaters angehört.

Als besonders merkwürdig mag es erscheinen, daß die Ernte des Gerichts als ein Abernten des Weinstocks dargestellt wird, der Weinstock hier also eine ganz andere Bedeutung zu haben scheint als Joh. 15, 1. Man könnte sich hier daran erinnern, daß doch das ganze Antichristenthum ein verdorbenes Christenthum des Abfalls sein wird. Näher aber liegt das Motiv, das ganze Bild dem centralen Moment der Kelter gemäß zu gestalten, nach Jes. 63. Die Kelter des Zorns oder des Todesgerichts bringt die Vergeltung der großen Blutschuld der Weltgeschichte, namentlich der Martyrergeschichte, durch den großen Blutstrom, in welchem am Weltende das Leben der alten Menschheit ausströmt. Die Kelterung wird vollführt außerhalb der Stadt; ein Gegensatz, nach welchem nur die Stadt schlechthin, die Gottesstadt, gemeint sein kann. Die Tiefe des Blutstroms wird dadurch bestimmt, daß er bis an die Zügel der Rosse geht, nicht bis an die Zäume, wobei ja die Rosse versinken müßten. Die Rosse der Weltentwicklung (Kap. 6, 2; 19, 14) können sich also nur mit Mühe hindurcharbeiten; nur durch eine große Krise geht die neue Welt aus der alten hervor. Der Blutstrom selber aber fließt über die 1000 Stadien, das Symbol eines Aeons hinaus noch 600 Stadien weit, womit ein unabsehbares weiteres Mühe- und Nothleiden bezeichnet ist.

Mit dem 15. Kapitel stellt sich nun die Vorbereitung dieses Gerichtes dar, wie es durch die Zornesschalen soll vollzogen werden. Man könnte vermuthen, hier beginne schon das Erdenbild der Zornesschalen, dagegen sprechen aber die einzelnen Züge, besonders die Feier am krystallenen Meer. Zuerst also schaut der Seher das neue Zeichen im Himmel, die sieben Engel mit den letzten sieben Plagen oder Gerichtsschlägen, mit denen sich der Zorn Gottes vollenden wird. Aber noch einmal muß die Vision den Muth der Gläubigen stärken; der Beschreibung der furchtbaren Gestalten geht deswegen wieder ein Bild der Feier des Gerichts in der Gemeinde der Seligen voran. Das krystallgleiche Meer ist auch hier die vollendete Völkergeschichte als Heilsgeschichte, sub specie aeterni, durchleuchtet von dem Geiste Gottes; göttlich still und durchsichtig und göttlich bewegt. Hier aber ist es gemengt mit Feuerschein (s. S. 26); denn diese neue Weltgestalt ist durch das Opferfeuer wie durch das Feuer des Weltgerichts hindurchgegangen, zudem fällt der Wiederschein der Zornesschalen auf den Krystallglanz ihres Meeres zurück. Daher werden auch die Seligen hier als Ueberwinder vom Thiere her bezeichnet. Ihr Sieg wird detaillirt. Sie haben nicht nur die Versuchung des Thiers besiegt, sondern auch die Versuchung seines Bildes, auch die Versuchung seines Erkennungszeichens, des antichristlichen Symbols, auch selbst die Versuchung einer verblümten Anerkennung desselben durch die Annahme der Zahl seines Namens in rastlosem Mitrennen und Mitlaufen. Und nun haben sie alle Harfen; Harfen Gottes, als gottbegeisterte Sänger und Spieler. Das neue Lied aber, das sie singen, heißt jetzt ein Lied Moses, des Knechtes Gottes, und ein Lied des Lammes. Aus den beiden Liedern, dem Liede der typischen Erlösung (2 Mos. 15) und dem Liede der realen Erlösung ist jetzt ein einheitlicher großer Gesang von der Erlösung geworden. Auch das Gesetz hat sich im Lichte der Vollendung zu einer Gestalt des Evangeliums verklärt, und in geistigen Formen ist auch das Gesetz verklärt, aufgehoben, in Himmelssitte verwandelt (Matth. 5). Dieses Lied bezieht sich nun auf das bevorstehende Endgericht, dem sie entgangen sind durch die Erlösung, wie Israel der Verfolgung Pharaos entging. Daher ist zuerst von den großen Wundern Gottes, besonders in dem Walten des Endgerichts, die Rede. Daher wird Gott wieder gefeiert als der Allherrscher, und werden insbesondere seine Wege, seine Führungen und Fügungen gepriesen als gerechte und wahrhaftige; als gerechte in seiner weltgeschichtlichen Vergeltung, als wahrhaftige in seiner schließlichen Erfüllung aller Weißagungen und Drohungen. So bewährt er sich als der wesentliche König der Völker (nicht blos der Heiligen, nach der gering beglaubigten Lesart). So gebührt ihm auch die Anbetung der wahren Gottesfurcht am Ende der Tage ebensowohl und noch mehr als in den Tagen des Alten Bundes, denn diese Furcht ist grundverschieden von jener Furcht, welche von der völligen Liebe ausgetrieben wird. Der höchste Grund dafür ist ausgesprochen mit den Worten: er allein ist heilig — die absolute Persönlichkeit nicht nur als Negation alles unpersönlichen Verhaltens, sondern auch als Stifter und Erwecker des persönlichen Liebesreichs, in dessen allmächtigem Liebeszuge alle Heiden werden kommen und vor ihm anbeten, nachdem sie die große Offenbarung seiner Gerichte geschaut haben. Dies deutet auf eine große Bekehrung, die noch unter der Entfaltung des Weltgerichts erfolgen soll.

Nach dieser Vorfeier des Zorngerichts schaut nun der Seher mit neuem Staunen (V. 5) die Rüstung der sieben Engel zur Vollziehung des Gerichtes selbst. Die Scene eröffnet sich damit, daß der Tempel der Hütte des Zeugnisses, d. h. der Bundeslade, also das Allerheiligste, aufgethan wird. Dort liegt das heilige Gesetz, welches den Willen Gottes den Völkern bezeugt hat, von dort also geht die vollen-

dete Vergeltung aus, als ein Strafwalten, welches elbst die Signatur des Allerheiligsten hat, also auch ganz als ein Walten zum Schutz des persönlichen Lebens zu betrachten ist. Es geht aber aus dem Allerheiligsten hervor in der Verzweigung der sieben Engel, welche die sieben letzten Plagen ausführen sollen. Diese selber erscheinen als hochgeweihte Geister, angethan mit reiner, lichter (oder gar beperlter?) [1]) Leinwand, denn sie vollziehen einzig und allein die Aussprüche der höchsten Wahrheit und Gerechtigkeit, indem sie das Urtheil des Zornes Gottes vollziehen, nicht aber Ergüsse dunkler, unfreier Leidenschaft, oder gar sinnlose, blinde Schicksalsschläge. Daher sind sie auch gegürtet wie zur Festlichkeit um die Brust, nicht wie zur Arbeit um die Lenden, und zwar mit goldnen Gürteln, den Zeichen göttlicher Kraft, Selbstbestimmung und maßhaltender Treue. Die sieben Zornesschalen aber erhalten die Engel ausgetheilt von einem der vier Lebensgestalten oder Thiere. Hier wird es nun besonders deutlich, daß diese Lebensgestalten nicht betrachtet werden können als symbolische Formen des Kreaturlebens. Sie stehen zwischen Gott und den hohen Engeln, die mit den Erzengeln freilich auch nicht zu identifiziren sind, und empfangen die Schalen, welche voll sind vom Zorne Gottes. Eins von ihnen überreicht die Schalen; eine genauere Bestimmung ist der Vision versagt, daher wäre es auch nur ein Rathen, wenn man auf den Löwen rathen wollte. Weshalb heißt es hier, der da lebet in die Aeonen der Aeonen? Das Walten seines Zornes in Todesverhängnissen ist durch dieses Leben bedingt. Die Manifestation des absoluten Lebens ist ein Todesverhängniß für die beharrlichen Sünder. Dazu kommt, daß sich Gott hier als der Zürnende für die menschliche Anschauung verhält. Von jetzt an wurde der Tempel erfüllt mit Rauch von der Herrlichkeit Gottes, so daß niemand in den Tempel hineingehen konnte, bis die sieben Plagen vollendet wären. Diese Erscheinung kann nicht in die allgemeineren Vorkommnisse aufgehen, daß sich die Herrlichkeit Gottes in die Wolkensäule oder in eine Rauchsäule verhüllt (2 Mos. 40, 34; 1 Kön. 8, 10; Matth. 17, 5), obschon sie damit zusammenhängt. Denn der Tempel ist vorher für das Auge des Sehers nicht von Rauch erfüllt gewesen, dieser hat sogar ein geheimnißvoll ausgedrücktes Anschauen Gottes gehabt. Wie aber Gott sich überhaupt als der Heilige für den sündigen Menschen verhüllt, so besonders in seinen Gerichten. „Er machte die Finsterniß um sich zur Hülle, um sich her zu seinem Gezelt Wassernacht, Wolken auf Wolken, Ps. 18, 12". So verhüllt er sich, wenn er mit Schrecken über die Feinde kommt. Auch für den Propheten Jesaias erfüllt sich (Kap. 6) der Tempel, in dem er die Herrlichkeit Jehova's gesehen hat, hinterher mit Rauch, ein Vorzeichen, daß dieser Tempel einst brennen wird, aber auch ein Ausdruck dafür, daß Gott in seinen Gerichten für das Menschenauge am meisten verhüllt, am schwersten verständlich ist. Die trauliche Freimüthigkeit, unmittelbar zu Gott in den Tempel hineinzugehen, tritt zurück unter den Donnern der Majestät; doch ist der Gnadenstuhl herausgestellt vor den Tempel in der Person Christi für die Zufluchtnehmenden in aller Welt (Röm. 3).

[1]) S. über die Lesart λίθον Düsterd.

### Erläuterungen des Einzelnen.

Kap. 14 V. 1. **Und ich schaute, und siehe.** Die lebhafte Einführung der neuen großen Anschauung, der himmlischen Vorfeier und Vorbereitung des Endgerichts. Die Vollendung der Gemeinde, welche in den 144,000 Jungfrauen erscheint, ist das Symptom der Vollendung der Erde, ihrer Reife zum Gericht. — **Das Lamm** (V. 7. 17), hier im Glanze seiner herrlichen Siegesbeute. — **Auf dem Berge Zion.** Ob im Himmel zu denken (nach Grotius, Hengstenberg, Ebrard u. a.)? Oder nach der Wette und Düsterdieck „eigentlich" gemeint, d. h. buchstäblich? Allegorisirend nennt Düsterd. die Deutung des Berges Zion auf die Kirche (nach Beda, Calov u. a.) in Mißverständniß über das, was Allegorisiren heißt. Augenscheinlich ist die Vision ein Bild der triumphirenden Kirche, welche in jenem geistigen Himmel sich befindet, der durch Himmel und Erde geht. Der Berg Zion aber ist insbesondere das Symbol der hohen Burg, der ewigen Festung des Gottesvolks. — **Und bei ihm 144,000.** Es ist ebensowenig begründet, diese 144,000 aus den Heiden allein bestehen zu lassen (Düsterdieck), als es begründet ist, in den 144,000 Kap. 7 nur Juden zu sehen. Inwiefern beide Vorkommnisse als identisch anzusehen sind (nach Grot., Vitringa u. v. a.) und inwiefern als verschieden (nach Bleek, Neander u. a.), darüber beziehen wir uns auf die allgemeine Uebersicht. Es ist im ganzen derselbe Kern der Gottesgemeinde, aber er hat sich entwickelt aus einer Schaar von diesseitigen Streitern zu jenseitigen Ueberwindern, sowie auch das Siegel an den Stirnen zur offenen Inschrift der Zugehörigkeit zu Gott und Christus geworden ist.

V. 2. **Vom Himmel her.** Der himmlische Charakter der Stimme ist die Hauptsache, es sind Vollendungslaute. Die Singenden aber sind zum Theil christliche Volksstimmen (Getöne großer Wasser), zum Theil Stimmen großer Propheten (Donnergetöne), die einen wie die andern in heiliger Kunst vollendet (wie der Harfenspieler). Also allerdings gewissermaßen die 144,000 selbst (Bengel, Hengstenberg u. a.), genauer aber doch der eigentliche Liederquell innerhalb der Gemeinde Gottes, dessen Produkt erst allmählich auf die ganze Gemeinde übergeht; der Chor der himmlischen Gemeinde. — **Großer Wasser** (Kap. 1, 15). — **Stimmen eines großen Donners** (Kap. 6, 1). — **Harfen** (oder Zithern). Bei aller Erhabenheit ist das Lied in seiner geistigen Schönheit so fein wie Zitherspiel.

V. 3. **Ein neues Lied.** Wie das Alte Testament ein Neues ist im Verhältniß zur Urzeit, das Neue

Testament ein Neues im Verhältniß zum Alten Testament, das ewige Evangelium ein Neues im Verhältniß zu dem Evangelium von der prinzipiellen Soteria, so ist das neue Lied ein neues im Verhältniß zu dem Erlösungslied des Moses; eine entwickeltere Form ist die Verbindung von beiden (Kap. 15, 3). — **Und niemand konnte das Lied.** Die Bedingung ist nicht Kunsttalent, sondern die Tiefe der ethischen Erfahrung, wie die 144,000 sie besitzen. Die höchste Aesthetik, das tiefste Kunstverständniß in den einfachsten Worten.

V. 4 u. 5. Ueber verschiedene Konstruktionsversuche des Folgenden s. Düsterdieck. Die Eigenschaften der 144000: 1. **Sie haben sich als Jungfräuliche** (παρθένοι, Jungfräuliche, auch von Männern gebräuchlich) bewährt im religiösen Sinne; sie haben sich rein gehalten von Götzendienst (Coccej., Grotius u. a.), ideale Durchbrecher, welche etwa als Heiden selbst in den Mythen nur Symbole erkannten. Unglückliche Deutungen auf Mönchsascese bei katholischen Exegeten; auf Ehelosigkeit (Augustin, Beda, Rothe, Düsterdieck); auf Keuschheit (Hengstenberg, Enthaltung von allerlei Hurerei, de Wette); auf die Christen der Endzeit (Hofmann). So hat also die Symbolik des ganzen Alten Testaments in Bezug auf diesen Punkt nicht durchschlagen können. Und die nichtigen Konsequenzen, welche Neander u. a. aus dem Mißverständniß gezogen haben, besonders auch Düsterdieck (s. die Note bei demselben. S. 466), sind eine Folge dieser Verdunkelung des alttestamentlichen Symbols, dessen Wahrnehmung um so näher lag, als diese Jungfräulichkeit den äußersten Gegensatz zu dem äußersten Greuel der Abgötterei, nämlich der Anbetung des Thieres, bildet. — Zweite Eigenschaft: **Diese** (betont) **sind es, welche dem Lamm.** Das Präsens folgen wird von Düsterdieck u. a. hervorgehoben, um die Erklärung von einem Präteritum der Nachfolge Christi bis in Noth und Tod (Grot., Bengel, Hengstenberg) zu bestreiten. Sie seien das beständige Gefolge des Lammes. Indessen schließt der letztere Gedanke den ersteren ein, wie er denn auch aus ihm resultirt. — Dritte Eigenschaft **Diese wurden losgekauft.** Mit der Wiederholung οὗτοι wird der persönliche Werth dieser Seelen betont. Sie sind im besonderen Sinne erlöst gemäß ihrer Bestimmung, eine ἀπαρχή für Gott und das Lamm zu sein. Bildet die ἀπαρχή einen Gegensatz gegen die ganze Welt (nach de Wette u. a., vergl. Jakob. 1, 18), oder vielmehr gegen die allgemeine Schaar der Gläubigen (Ewald), oder der Seligen (Bengel, Düsterdieck u. a.)? Nach der Unterscheidung, welche Kap. 7 gemacht wird zwischen den 144,000 und der zahllosen Schaar, hat man auch hier an eine besondere Auswahl zu denken. Womit sich zugleich der Unterschied zwischen der augustinisch-calvinischen und der biblischen Erwählungslehre klar herausstellt. — Vierte Eigenschaft: **In ihrem Munde keine Lüge.** „Der Ausdruck ψεῦδος (vergl. Kap. 21, 27) ist in seiner allgemeinen Bedeutung aufzufassen, und nicht auf die Lüge des Götzendienstes (Grot.: non vocarunt deos, qui dii non sunt, Bengel), der Ketzerei oder der Verleugnung Christi (Hengstenb.) zu beschränken" (Düsterdieck). Mehr als halb wird dieser Satz zurückgenommen durch die Bemerkung, ein gewisser Gegensatz zu dem Gebiet der Lüge, worin der verführende Pseudoprophet sich bewege, liege nahe (nach Ewald, Ebrard). Auch ist der Götzendienst die primäre Form der Lüge, s. Röm. 1. — Zusammenfassung der Eigenschaften: **Denn sie sind untadelig.** Auch hier wieder wird ihre äonische Gesinnung angegeben als die Basis ihres zeitlichen Verhaltens; wie V. 4: Denn sie sind Jungfräuliche.

Bei der Verhandlung über den Zweck dieser Vision ist vor allen Dingen gemäß der Konstruktion des ganzen Buches festzustellen, daß sich dieselbe nicht rückwärts auf Kap. 13, sondern vorwärts auf Kap. 16 bezieht, als Lebensbild der finalen σωτηρία gegenüber dem finalen Gericht. Kirchenhistorische Einzeldeutungen, zum Theil wunderliche, siehe bei Düsterdieck, S. 468; de Wette, S. 143. Die Deutung der 144,000 auf die Kirche der Letztzeit von Christiani kommt dem Kontext näher als andere; eine Deutung auf die israelitische Endgemeinde gehört der Region des judaisirenden Chiliasmus an.

V. 6 u. 7. **Einen anderen Engel.** Die Schwierigkeit des ἄλλος hat vielleicht Cod. B. zur Auslassung veranlaßt, s. oben. — **Dahinfliegen.** Vergl. Kap. 8, 13. — **In der Mitte des Himmels.** Ein Verkündiger für die ganze Welt. — **Ein ewiges Evangelium.** Ebrard: „Es werden also die älteren Exegeten nebst Lücke hier doch wohl Recht behalten, wenn sie als Inhalt der Botschaft das Heil in Christo im allgemeinen verstehen (Note desselben: Nur sind darum die willkürlich-allegoristischen Deutungen der drei Engel auf Wiclef, Huß und Luther und dgl. natürlich nicht im mindesten gerechtfertigt. Am pfiffigsten machte es Calov, der unter den beiden ersten Engeln Luther und Chemnitz, unter dem dritten aber sich selber verstand. — D. h. doch in Verbindung mit den anderen Gegnern des Synkretismus, s. de Wette zu dieser Stelle. Ebenso Düsterdieck, S. 474)." Andere Deutungen der drei Engel s. gesammelt bei de Wette, S. 147 (Peter von Bruis, Wiclef, Luther u. s. w.). Ebrard deutet den Engel des ewigen Evangeliums auf die Predigt des Evang. unter den Heiden, welche nach Matth. 24 dem Ende vorangeht. Wenn aber auch das alte Evangelium nach seinem Inhalt ein ewiges ist, so ist dasselbe doch als Evangelium des prinzipiellen Heils von dem Evangelium der finalen Erlösung zur ewigen Seligkeit zu unterscheiden, und hier ist eben von einer neuen Verkündigung nicht für die Heiden allein, sondern für die ganze Erde die Rede. Einseitig, aber nicht unrichtig ist die Erklärung von a Lapide: eine Botschaft, welche die ewigen Güter im Himmel zusagt. Nach Hengstenberg ist die Botschaft des Engels ein Evangelium, insofern seine Bußpredigt noch mit der Gewährung einer Bußfrist verbunden ist. Von einer eigentlichen Bußfrist aber

ist hier nicht mehr die Rede. Das Attribut ewig deutet derselbe lediglich auf die Unwiderruflichkeit oder Gewißheit dieses Evang. Ueber die Deutung dieses Engels auf Luther vgl. auch Hengstenberg II, S. 133. — **Zu verkündigen an die Wohnenden.** Daß diese Botschaft nicht blos an die etwa noch übrigen Heiden geht (Ebrard, S. 408), ergibt sich deutlich aus der Explikation der Adresse: an jedes Volk u. s. w. Auch kann man nicht sagen, daß sich seine Bußpredigt von seiner Freudenbotschaft bestimmt unterscheide. Sie ist eben das ewige Evangelium selbst in Form der Paränese. Die Allgemeinheit des Wortes: **fürchtet Gott** u. s. w. beruht eben auf dem Gesetz, daß die Predigt des Endes auf die Predigt des Anfangs zurückgeht; auch deswegen, weil auch die meisten Christen vom Christenthum nichts Rechtes gelernt haben, und weil keine Zeit mehr zu verlieren ist. Gottesfurcht wäre hiernach der Anfang der Rettung für viele, wie sonst der Weisheit Anfang. In dem ewigen Evangelium wird endlich auch die Form durchsichtig geworden sein für das universale Evangelium, und eine wirkliche Anbetung des Gottes, der außer dem Himmel auch die Erde gemacht hat und das Meer und die Wasserquellen, alles das auch im symbolischen Sinne, wäre die wirkliche Grundlage der Bekehrung, der Anfang für alles Folgende. Bedingt ist freilich dieses Evangelium, aber als bedingtes auch ein wirkliches Evangelium (s. Luk. 21, 28). Es ist nicht zu verkennen, daß hier an die absolute Abhängigkeit von Gott erinnert wird, gegenüber der falschen Abhängigkeit vom Thier, besonders aber deswegen, weil die Richtermacht Gottes darauf beruht, daß er der Schöpfer aller Dinge ist.

V. 8. **Und ein anderer, zweiter.** Nicht der dramatischen Lebendigkeit der Scene wegen folgt ein Engel dem andern (Düsterd.), sondern der raschen Folge besonderer Momente wegen in dem herannahenden Gericht, was auch Grot. empfunden hat mit dem Satz: Quot rei nunciandae, totidem nuntii. — **Sie ist gefallen.** Eines der erhabensten Trostworte für geförderte Christen. Vergl. Jes. 14. Vor Gott ist die Sache entschieden; auf Erden naht die Entscheidung. Also Vorausdarstellung des nahe Bevorstehenden in prophetischer Form (s. Kap. 11, 18). — Die triumphirende Gewißheit drückt sich in der Wiederholung aus: sie ist gefallen! — **Babylon die Große.** Babel wurde schon in der Genesis der Urtypus einer widergöttlichen Weltmacht, bei den Propheten dann zum größten Typus der antitheokratischen Weltmacht, hier hat sich der typische Ausdruck vollendet in dem Typus der antichristlichen Weltmacht. Gottlose Selbstüberhebung (Dan. 4, 27), scheinbare vernichtende Allmacht gegenüber der Gemeinde Gottes, und vollendete Ohnmacht dem plötzlich herankommenden Gerichtssturme Gottes gegenüber sind die einzelnen Züge des Typus. Doch ist hier, wie schon bemerkt wurde, noch nicht von Babylon im engeren Sinne die Rede, sondern von Babylon im allgemeinsten Sinne, wie es allerdings in dem Babylon im engeren Sinne gipfelt. — **Die mit dem Eiferwein ihrer Hurerei.** Der Wein ist Symbol des Enthusiasmus; die Hurerei Symbol der Abgötterei, und der θυμός in dieser Verbindung der Zorneseifer des Fanatismus. Wie aber der Fanatismus in seiner Herrschsucht und Intoleranz mit innerer Irreligiosität und Ruchlosigkeit korrespondirt, so die Abgötterei selber mit der eigentlichen Unzucht. Diese Momente finden sich schon in der Religionsweise des alten Babel vereinigt, entwickeln sich aber immer mehr mit dem widergöttlichen Charakter der Weltmächte. Der Zornwein ist verschieden falsch gedeutet worden, als Giftwein und als Glutwein, was Düsterd. mit Recht abweist, doch kann man auch nicht lediglich von dem Weine des Zornes Gottes reden, vielmehr entfaltet sich mit dem Zorn der Heiden oder auch der Hure die Reaktion des göttlichen Zorns zum Gericht (s. Kap. 12, 18; 17, 4; vgl. Röm. 1, 21 ff.). So ist denn auch die Hurerei nicht lediglich „eine Hurerei mit der großen Babel getrieben (Düsterdieck), sondern vor allem die Hurerei der Hure selbst (s. Jerem. 25, 15; 51, 7). De Wette u. a. wollen wissen, dieses Babylon sei lediglich das heidnische Rom (Tertull., Augustin u. s. w.), nicht aber das päpstliche (Vitr., Bengel u. a.), auch nicht Jerusalem (Abauzit, Herder u. a.), sogar auch nicht die böse Welt oder Weltmacht (Andreas, Beda u. a.). Auch Hengstenberg vermengt Babel im weiteren Sinne und Babel im engeren Sinne (Kap. 18). Ebenso Ebrard. Zu bemerken ist freilich, daß das Gericht über das große allgemeine Weltbabel mit dem Gericht über das Babel im engeren Sinne seinen Anfang nimmt.

V. 9—11. **Und ein dritter Engel.** Er verkündigt den Kodex oder die Norm des Gerichts in eschatologischer Form. — **Mit starker Stimme.** Bei dem zweiten Engel fehlt dieser Zusatz. Hengstenb. meint, weil dessen Verkündigung sich nur zu dem ersten verhalte wie das Besondere zum Allgemeinen, beim dritten Engel, dem allgemeinen, erscheine sie wieder. Es macht aber vielmehr auch der Inhalt der Ausrufe einen Unterschied. — **So jemand anbetet das Thier,** s. Kap. 13. — **So wird er auch trinken.** Düsterdieck: „Das καὶ αὐτός (vergl. V. 17) stellt den einzelnen als gleicherweise wie die Hure selbst dem Gericht verfallend dar (vgl. Ewald)." Näher läge es wohl, das καὶ αὐτός darauf zu beziehen, daß er vorab mit dem Thier selber den Zornwein des antichristlichen Fanatismus getrunken und anderen kredenzt hat (s. Kap. 9, 17. 18; 13, 10; Hengstenberg II, S. 151). An und für sich würde auch die Beziehung auf das Thier einen guten Sinn geben. Keiner nämlich wird sich entschuldigen können, das Thier oder der falsche Prophet habe ihn verführt; jeder, welcher dem Antichrist gehuldigt hat, wird persönlich dafür verantwortlich sein, er selber, Mann für Mann. Eine wichtige Norm denen gegenüber, welche meinen, durch die Zugehörigkeit zu einer großen Gesammtheit seien sie persönlich entschuldigt. Der Wahn ist um so größer, wenn einer meint, die Heiligkeitsschätze eines schwer

verschuldeten hierarchischen Systems würden ihm zu gute kommen. — **Des Eifers Gottes.** Eifer gegen Eifer, der heilige kommt als Vergeltung über den bösen. — **Der gemischt ist als Ungemischter.** Der Ausdruck enthält, buchstäblich gefaßt, einen Widerspruch, soll also als Oxymoron gefaßt werden. Wenn man nun mit Wetstein u. a. das κεραῦν in abgeschliffenem Sinne nimmt für einschenken, so tritt jedenfalls keine bestimmte Pointe hervor. Die Erklärung von Züllig: pure Mischessenz, bedarf keiner Widerlegung. Dagegen scheint Hengstenberg die Pointe zu treffen: „Bei dem göttlichen Zornesweln entspricht der Mischung mit Wasser das Element der Gnade, des Erbarmens. Dies soll hier gänzlich fehlen." Düsterdieck nennt das gekünstelt. — **In dem Becher seines Zornes.** Hier also erscheint die stärkere Form des θυμός, die ὀργή. — **Gereinigt werden mit Feuer und Schwefel.** Kap. 9, 17; 20, 10. „Die hier geschilderte Höllenstrafe ist nicht mit Grotius in Gewissensqualen umzusetzen" (Düsterd.). Es heißt aber: **Angesichts der heiligen Engel und des Lammes.** Ob das von den eigentlichen Höllenstrafen gesagt werden kann? Die Höllenstrafen als Folge der Verwerfung in den Feuerpfuhl kommen später zur Sprache. Und beginnen nicht die Höllenstrafen schon diesseits, besonders am Ende der Zeit, wo sich Zeit und Ewigkeit berühren? Freilich ist das Feuer die Glut leidenschaftlicher Selbstverzehrung, und der Schwefel das Eingehülltsein des Menschen in immer von neuem aufflammenden Brennstoff der Irritabilität und Irritation, wobei die Gewissensqualen noch in den Hintergrund treten, wenigstens nur einen Theil der Qual bilden. Ueber die alttestamentlichen Typen der Feuerstrafen s. Hengstenb., II, S. 150. Eine Hauptstelle aber ist Jes. 66, 24. — **Und der Rauch ihrer Qual.** Kap. 19, 3; Jes. 34, 10; Matth. 25, 51. Der Rauch ist das Phänomen einer unvollkommenen Verbrennung. Gingen sie mit freier Hingebung in Opferfeuer auf, so leuchteten sie ohne Rauch; je gehemmter die Glut durch Widerstreben, desto düsterer der Qualm. Daher ist auch der βασανισμός kein reines Leiden, sondern ein Folter- oder Marterprozeß. Hengstenberg: „sie haben keine Ruhe Tag und Nacht von dem Gequältwerden" mit Beziehung auf Kap. 20, 10, und gegen Vitr., welcher die Stelle auf Gewissensqual gedeutet hat. — **Keine Ruhe Tag und Nacht.** Die absolute Unruhe oder Aufregung, also ein wahnsinniger Zustand, ist die geistige Seite ihres βασανισμός. — **Die, welche anbeten.** Das Präsens ist nicht zu übersehen. Auch die Schuld dauert mit dem βασανισμός fort. Es heißt nicht: die, welche angebetet haben. Mit der Strafe setzt die Verschuldung sich fort.

V. 12. **Hier ist die Geduld.** Sind diese Worte eine Zwischenrede des Sehers oder das Schlußwort des Engels? Nach der Analogie von Kap. 13, 10 (vgl. auch V. 18) sind sie eine praktische Zwischenrede des Sehers. So nimmt sie auch Hengstenberg. „Der Vers weist hin auf den Gesichtspunkt, den Zweck, dem es (das Vorige) dient." Soll das heißen: die Warnung vor dieser Höllenstrafe ist die Quelle der Geduld der Heiligen? So ungefähr meint man auf gesetzlichem Standpunkte; im Mittelalter und in den populärsten protestantischen Bekehrungspredigten. Die Geduld der Heiligen aber hat ihren Quell in der Gerechtigkeit Gottes, in dem heiligen göttlichen Recht, welches hier im hellsten Flammenbilde zur Erscheinung kommt (s. Kap. 13, 10). Die Erklärung: hier ist am Platze, hier hat sich zu bewähren (de Wette, Hengstenb., Ebrard), übersetzt das ὧδε eigentlich mit hieher! was allerdings an und für sich einen guten Sinn gibt; auch mittelbar als Aufforderung festzuhalten ist, wie der nächstfolgende Spruch beweist. Die Konstruktion οἱ τηροῦντες „ist formlos wie Kap. 1, 5; 2, 10" (Düsterdieck). Doch ist wohl im Sinne des Sehers ein zweites ὧδε vorausgesetzt. Der Ausdruck: **Die Gebote Gottes und den Glauben Jesu** ist ohne Zweifel umfassender als die Unterscheidung Gesetz und Evangelium. Die ganze Offenbarung gründet sich in der ewigen Gerechtigkeit Gottes und gipfelt in dem Glauben Jesu, welcher prinzipiell die Standhaftigkeit Jesu selber ist.

V. 13. **Und ich hörte eine Stimme.** Nicht einer bestimmten zu errathenden Person (Hengstenberg), auch nicht zwei Stimmen (die erste Stimme und der sprechende Geist, Züllig). Es ist eben die Stimme des Geistes Gottes selbst in der triumphirenden Gemeinde in seinem Mitgefühl mit den Kämpfenden in der letzten Zeit. Die Versuchung zum Abfall waltet mehr als je: Selig sind die Todten u. s. w. Mit Recht unterscheidet Düsterd. (nach den meisten) zwischen dem Thema, welches mit ἀπ' ἄρτι abschließe, und der folgenden Begründung. Ueber eine verkehrte Beziehung des ἀπ' ἄρτι auf das Folgende s. denselben. Daß der Satz nicht blos eine allgemeine trostreiche Wahrheit enthalte, sondern auch eine besondere Beziehung auf die letzte schwere Zeit, ist mit Coccejus und Hammond sicher festzuhalten. Doch sind die in dem Herrn Sterbenden hier nicht zunächst als Martyrer alten Stils zu begreifen (Züllig); wie es ja auch nicht heißt: um des Herrn willen sterben (Grot. u. a.), sondern in ihm, in der entschiedenen Gemeinschaft mit ihm. Das „von nun an" wird von kathol. Exegeten so gedeutet (Stern), der Zwischenzustand des Fegfeuers falle jetzt weg, von de Wette, Hengstenb., Düsterdieck darauf, daß das herrliche Ende nahe sei, also auch die vollkommene Beseligung der Gläubigen. Diese Erklärung ist nur unter der Bedingung festzuhalten, daß das μακάριοι mit Beziehung auf die Anfechtungen der letzten Zeit besonders betont wird, was eben doch früher Düsterdieck in Anspruch genommen hat. Unsere Erklärung des mehrfach gedeuteten ἵνα haben wir in der Uebersetzung angedeutet. S. meine Dogmatik, S. 1243. — **Ihre Werke aber.** Den Lohnbegriff schlechthin verwerfen heißt den Vergeltungsbegriff selber schädigen. Dieselbe Innerlichkeit der Theologie aber, welche ein gesetzliches Verdienst der Werke bestreitet, hat auch die Wahrheit zu be-

haupten, daß die Werke der Gläubigen, die in Gott gethan sind, nicht nur Kräfte und Tugenden des neuen Lebens, sondern auch Güter des neuen Lebens für sie geworden sind. Die κόποι als solche bleiben diesseits, davon ruhen die Seligen aus, aber als ἔργα, als ideale Wirkungen gehen sie mit ihnen als ihr Gefolge hinüber in die Ewigkeit. Nicht nur das Gedächtniß ihrer Thaten begleitet sie, sondern auch der Liebessegen der ganzen diesseitigen Welt, in welcher sie die Zukunft haben bauen helfen.

V. 14. **Und ich schaute, und siehe.** (Ein neues Visionswunder, die Gerichtsscene selbst.) Auf die Engel der Verkündigung des Gerichts folgen die Engel der Vollziehung des Gerichts, und auch hier steht Christus an der Spitze. Die Ueberschrift: „wiederum bildliche Ankündigungen des jetzt bevorstehenden Gerichts" (Düsterd.) übersieht den Gegensatz zwischen dem vorigen und jetzt folgenden Abschnitt. — **Eine weiße Wolke.** Der Anfang der Parusie Christi. Daß nur Christus gemeint sein kann, dafür spricht nicht nur das Attribut der goldenen Krone, der Parallelismus mit Dan. 7, 13; Matth. 26, 64, sondern auch der harmonische Gegensatz zwischen V. 14 und V. 1. Dort steht der feiernde Christus als das Lamm inmitten der triumphirenden Gemeinde, hier erscheint der streitende König auf der weißen Wolke zum Gericht. Sogar auch der Parallelismus, worin die drei folgenden Vollziehungsengel zu den drei vorhergehenden Engeln der Verkündigung stehen, dient zum Beweis dafür. Daher weist Düsterdieck mit Recht die Deutung auf einen Engel (Grotius u. a.) oder auf heroische Fürsten, welche die Prinzipien der evangelischen Wahrheit verkündigten (Vitringa), zurück. — **Eine scharfe Sichel.** Das Werkzeug zur Ernte in der Hand, ein Sinnbild des beginnenden Gerichts.

V. 15. **Ein anderer Engel.** Bezieht sich nicht auf V. 14, auch nicht auf die vorangehenden Engel nach Düsterdieck, sondern auf die beiden folgenden; s. oben. — **Sende aus deine Sichel.** Das ist allerdings nicht der Stellung eines wirklichen Engels gemäß, wohl aber ist der Rathschluß des Vaters (s. oben) ganz treffend in einem symbolischen Engel dargestellt.

V. 16. **Warf seine Sichel.** Der Anfang des Gerichts geht also der eigentlichen Parusie Christi voran. Die Hure oder Babel wird nämlich zuerst gerichtet durch das Thier (Kap. 17, 16), dann erst folgt die Erscheinung Christi, um das Thier selbst zu vernichten (Kap. 19, 11). Babel oder die gefallene Theokratie wird von der Menschheit vernichtet, die antichristliche Menschen-Vertherung und Vergötterung wird von Christus vernichtet, der Satan mit seinen Pöbelrotten wird von Gott dem Vater vernichtet. — **Und geerntet ward die Erde.** Dies ist die eigentliche Einerntung der Frucht, des Reinertrags der Ernteselder der Erde für Gott (Matth. 24, 31).

V. 17. **Ein anderer Engel.** Dieser Engel repräsentirt das Verwerfungsgericht oder die Schattenseite des Gerichts. Nach Hengstenberg soll dieser Engel wieder Christus selbst sein. Die Voraussetzung ist falsch, daß entweder nur an Christus zu denken sei, oder an einen gewöhnlichen Engel. Warum sollte der Engel nicht als symbolische Einheit jene Mehrheit von Engeln repräsentiren, welche nach Matth. 13, 41 das Gericht vollziehen? Mit Kap. 19, 15 ist unsere Stelle nicht identisch, auch nicht mit Jes. 63. Allerdings ist Christus selber der Richter auch in Bezug auf die Verworfenen, allein der Engel als solcher ist das Symbol einer von Christus selber zu unterscheidenden Manifestation Christi. Hengstenberg sieht in diesem Engel eine Schreckenswarnung für diejenigen, welche sich durch Furcht zu Konzessionen möchten treiben lassen, sagt aber nicht, welche Konzessionen er meint, ob etwa auch Konzessionen gegen die Hierarchie.

V. 18 u. 19. **Und ein anderer Engel.** S. Kap. 8, 3; 16, 7. Von dem Brandopferaltar auf Erden ist nicht die Rede, sondern von dem Räucheraltar im Himmel. — **Aus dem Altar;** das kann nur von einem symbolischen Engel gesagt sein. Die mythische Vorstellung von einem Feuerengel (de Wette) ist abzuweisen (s. oben). — **Schneide die Trauben des Weinstocks der Erde.** Hengstenberg behauptet: „Ein Gegensatz zwischen der Ernte und der Weinlese, wie er von Bengel angenommen wird, ist mit keinem Zuge angedeutet." Offenbar ist doch die erste Ernte als Fruchternte dadurch charakterisirt, daß das Erntefeld dürre oder weiß geworden ist in der Erscheinung, die Trauben aber sind voll von Traubenblut. S. Ebrard, S. 416—18. Vergl. Joel 3, 18. Die auffallende Wahl des Bildes vom Weinstock, der Beere und dem Traubenblut könnte zunächst darauf beruhen, daß die Weinlese später kommt als die Weizenernte, und daher bezeichnen kann, daß das Gericht über die Gottlosen erst folgt nach der Einsammlung der Frommen. Dazu kommt aber die Erwägung, daß Christus sich nennt ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή, womit eben der Gegensatz angedeutet ist, ein Weinstock in blos symbolischem, uneigentlichem Sinne. Ein solcher nun war zuvörderst die alttestamentlich-theokratische Gemeinde. Der ganze Weinberg aber war früh verdorben nach Jes. 5. Der Weinstock ward verwüstet, Ps. 80. Ward ein ausgearteter Weinstock, Hos. 10, 1; Jerem. 2, 21; Ezech. 17, 6. 7. 8. Soll dem Gericht übergeben werden, 5 Mos. 32, 32. Daß aber der alttestamentliche Weinberg mit seinen Weinstöcken zu einem Lehnsbesitz der neutestamentlichen Gottesgemeinde geworden ist, sagt das Gleichniß Matth. 21, 33. Christus, der wesentliche Weinstock, ist der Hervorbringer der wesentlichen ewigen Freude und Begeisterung; der symbolische Weinstock also der neutestamentlichen Gottesgemeinde, sofern er sich von Christus unterschieden hat, ist ein Weinstock, welcher in unechten Enthusiasmen, schwärmerisch unwahren Freuden und Freudenfesten zu seiner Reife kommt. Das Schrecklichste in seiner Ausartung aber ist die Thatsache, daß seine Trauben ihr Blut durch Blutvergießen gewinnen, daß er immer mehr dämonische Freuden des Blutdurstes gestiftet

hat, darum fließt auch lauter Blut von ihm aus, da er gekeltert wird, und die Vorstellung Traubenblut geht mit einem furchtbar ironischen Ausdruck über in Blut (s. Jes. 63, 3). Zu Grunde liegt der Gedanke: so viel Blut der Weinstock getrunken hat, so viel wird wieder von ihm ausgepreßt in der **großen Kelter des Zornes Gottes.**

V. 20. **Außerhalb der Stadt.** Von den meisten auf Jerusalem gedeutet. Von anderen auf Rom. Innerhalb der symbolischen Auffassung kann nur die Stadt Gottes gemeint sein. Ob aber die Kirche nach Hengstenberg, oder das himmlische Jerusalem nach Beda u. a.? Die äußere Kirche ist jedenfalls nicht gemeint, da vom Weltende die Rede ist, eine Zeit, wo die Kirche gefallen oder mitgefallen ist. Der Erscheinung des himmlischen Jerusalems (Kap. 21, 2) aber geht das Gericht voran; die erste Instanz (Kap. 18, 24; 19, 2); die zweite Instanz (Kap. 19, 17 ff.) und sogar die dritte (Kap. 20, 9). Es kann also nur die lebendige Gottesgemeinde der letzten Zeit verstanden werden, wie sie allerdings in die Erscheinung des himmlischen Jerusalem und der unvergänglichen Gottesstadt (Kap. 21) übergeht; wie denn auch gegenüber die Kelterung zwar mit dem Gericht über Babel beginnt (worauf sie sich auch besonders zu beziehen scheint), aber fortgeht auch durch die folgenden Gerichte bis in die Aeonen hinaus. Wir halten dafür, daß dies durch die 1600 Stadien angedeutet ist (s. oben). — Insofern also ist die Deutung des: **außerhalb der Stadt** auf den Gegensatz von Himmel und Hölle nicht ganz unrichtig, aber zu äußerlich. Wunderliche Deutungen der Zügel s. verzeichnet in der Note bei Düsterdieck, S. 478. — **Bis tausend sechshundert Stadien.** Wir verstehen darunter ein Strafleiden, welches über den diesseitigen Aeon als unabsehbare Noth in künftige Aeonen hinausgeht. Mannigfache Deutungen der Zahl s. m. bei de Wette. Die vollkommene Zahl 1000 und die Alterszahl Noahs zur Zeit der Sintflut (Andreas). Die Zahl viermal vierhundert, bezeichnend die Ausdehnung der Erde nach den vier Himmelsgegenden (Viktorin u. a.). Die Länge von Palästina (Bengel u. a.) mit Bezug auf Hieronymus. Ausdehnung der römischen Herrschaft (Mede). Die britannische Insel (Brightman: die Reformation; Cranmer: der Engel V. 18!). Das Martyrthum bekehrter Heiden (Alcasar). Nach Ebrard ist die Zahl zu analysiren durch 40. „Die Zahl 40 ist die Zahl der Strafe, $40 \times 40$ ist also die Zahl der potenzirten Strafe." Ein potenzirtes zeitliches Strafmaß aber von etwa 1600 Jahren deckt sich nicht mit der äonischen Folge des Gerichts.

Kap. 15 V. 1. **Ein anderes Zeichen im Himmel.** Der Seher hat zuerst die einheitliche Erscheinung des Endgerichts gesehen, jetzt sieht er die historische Vorbereitung und Entwicklung des Endgerichts in der Folge und Steigerung der einzelnen Zornesschalen oder Verstockungsgerichte. Der Gegensatz zu dem Zeichen V. 14 ist die pragmatische Vorbereitung des Gerichts. Das Zeichen aber ist ein Zeichen im Himmel; es gehört noch dem Himmelsbilde an. „Die Größe und Staunenswürdigkeit liegt nicht allein darin, daß die sieben Engel — nicht Erzengel (Züllig, Stern; vergl. auch de Wette) — auf einmal erscheinen, sondern auch in der eigenthümlichen Ausrüstung derselben: *ἔχοντας πληγὰς ἑπτά*" (Düsterdieck). Nach Hengstenberg sollen sie schon vor dem Empfang der Schalen als die Engel der sieben Plagen erkennbar gewesen sein durch ihre Signatur, namentlich durch Augen wie Feuerflammen. Mit Recht haben Züllig, de Wette, Ebrard, Düsterdieck das Gesicht V. 1 als Ueberschrift des folgenden Abschnitts angesehen, da die Engel selber erst V. 5 aus dem Tempel hervorgehen (gegen die Auffassung von Hengstenberg). Wir halten aber dafür, daß der Abschnitt unter dieser Ueberschrift nicht bis Kap. 16, 21 reicht (Düsterd.), sondern bis V. 8, da mit V. 9 ein neues Bild, das Erdenbild, beginnt. — **Die letzten sieben Plagen.** Das heißt die eschatologischen letzten Zornesschläge, welche das Endgericht herbeiführen, offenbar als Verstockungsgerichte bezeichnet. Die letzten: diese Bestimmung ist einerseits weder auf das Einzelleben zu beziehen, noch partiell zu nehmen (Bengel), andererseits aber auch nicht mit dem Endgericht selber zu konfundiren (Hengstenb.), wie Düsterdieck richtig bemerkt. Das *ἐτελέσθη* bezeichnet nicht sowohl das zu Ende gehen, als die Vollendung, die volle Entfaltung des Zornes Gottes. Auch in diesem Punkte ist dem Neuen Testament die Siebenzahl eigen, gegenüber den zehn Plagen, unter denen sich Pharao und die Egypter verstocken. Wie aber jene Plagen die Erlösung des Volkes Israel vermittelten, so diese die vollkommene Erlösung der neutestamentlichen Gottesgemeinde. Für die einheitliche Gesammtheit der Erde gehen freilich mit der letzten dieser Plagen alle Plagen zu Ende; nicht so für die Feinde Christi.

V. 2—4. **Und ich sah eine Erscheinung, wie.** Man könnte fragen: ist dies nicht eine zweite, also überflüssige, Vorfeier des Gerichts, die wir schon einmal hatten Kap. 14, 1—5? Allein dort hatten wir die allgemeine Vorfeier des ganzen Gerichtes selbst mit Beziehung auf die dem Gericht entgangene triumphirende Gemeinde; hier haben wir die speziellere Vorfeier der Zornesplagen, den zweiten Theil des Himmelsbildes. Den Gegensatz zu der furchtbaren stürmischen Folge jener letzten Zornesschläge bildet das kristallene Meer, die in Gott beruhigte und verklärte Weltgeschichte der Heiligen; den Gegensatz zu der unbußfertigen Welt auf der Erde die Ueberwinder am gläsernen Meer; den Gegensatz zu den Lästerungen der durch die Plagen Heimgesuchten die himmlische Gesangesfeier und Anbetung der gerechten Gerichte Gottes. — **Wie ein kristallenes Meer, gemengt mit Feuer,** s. Kap. 4, 6. Mit Recht bemerkt Düsterdieck gegen Ebrard, daß der Artikel fehlen müsse, da nur von dem Bilde eines kristallenen Meeres die Rede sei. Dieser Umstand ist umsomehr zu betonen, da die Vorstellung einer kristallenen Meeresfläche gemischt mit Feuer gar nicht zu vollziehen ist, daher auch Ewald

infolge der festgehaltenen Realität des Bildes auf die Vorstellung eines unnennbar kochenden Gischtes, einer Feuerbrühe gekommen ist (s. Düsterd., S. 484). Wohl aber kann das Bild eines kristallhellen Meeres im Himmel von dem Feuerschein der Zornesschalen auf Erden angeleuchtet und geröthet erscheinen; und eben dieser Wiederschein drückt sich ja auch in dem Lobgesang aus, der sich auf die Gerichte Gottes bezieht; auch ist die verklärte Weltgeschichte selber durch das Feuer der diesseitigen Weltgeschichte hindurchgegangen (s. S. 26 und Kap. 4, 6). — **Und sah die Ueberwinder.** Auch hier hat sich wieder ein großes Gewirr von Auslegungen angesetzt. De Wette: die Menge und der Glanz der Seligen (Andr., Areth.). Die Taufe (Primas. u. a.). Die göttliche Wahrheit, in welcher die Gläubigen stehen (Vitr.). Die Menge der Heiden (Alcas.). Der Heidenchristen (Grotius). De Wette selber: der Luftkreis. Derselbe verwirft die Beziehung auf das eherne Meer im Tempel, nimmt aber eine Beziehung an auf den Durchgang durch das Rothe Meer. Auch das Feuer wurde verschieden gedeutet: Prüfungsfeuer (Andreas; andere: Anfechtung; Verfolgung; Streit). Martyrthum (Primas.). Liebe (Grot.) u. s. w. S. de Wette, S. 152. Nach Düsterdieck soll das Kristallmeer, mit Feuer gemischt, die Einheit der beseligenden Gnade und richtenden Gerechtigkeit Gottes bezeichnen. Die Ueberwinder sind nicht bloße Martyrer (nach Eichhorn, Ewald u. a.), auch nicht (wegen des Präs.: Siegende) noch im Kampf Stehende, sondern in proleptischer Darstellung (de Wette) die Gemeinde der Ueberwinder, namentlich der letzten Zeit, gegenüber den großen Plagen der letzten Zeit, und denen, welche unter ihnen lästern. Das ἐκ τοῦ θηρίου soll allerdings nicht heißen: sie haben die Macht des Thiers zerstört, daraus folgt aber nicht, daß es heißen müsse, vom Thiere weg, so daß sie sich von ihm fern hielten. — **Harfen Gottes.** Allein zum Lobe Gottes bestimmt (Beng.).

V. 3. **Und sie singen.** Das Lied Mosis ist die lyrische Feier der typischen Erlösung durch Moses, das Lied des Lammes die Feier der realen Erlösung durch das Lamm, und beide Lieder in ihrer Einheit als ein Lied die lyrische Feier des alt- und neutestamentlichen Offenbarungsglaubens im Blicke auf die ganze Erlösung, die mit Moses begonnen hat, mit Christus entschieden ist, und nun durch die Feuergerichte Gottes ganz vollendet wird. Also nicht zwei Lieder, getheilt gesungen von alt- und neutestamentlichen Gläubigen (Andr.), auch nicht das Lied Mosis auf Christum und Christliches angewandt (Grotius), auch nicht ein Lied von Moses und dem Lamm zugleich verfaßt (Ewald, Düsterd.), sondern die ganze durch Moses und Christum vermittelte Erlösung mit bestimmter Beziehung auf das Lied Moses und den Durchgang durch das Rothe Meer als Typus des Durchgangs durch jene Feuerströme, durch welche die Gläubigen der letzten Zeit von den Verstockten der letzten Zeit sollen geschieden werden. — **Groß und wunderbar.** Der Gedanke Vitringa's: canticum Mosis habet spiritualem et mysticum sensum, secundum quem si accipiatur fit canticum agni, hat insofern etwas Wahres, als auch schon in dem Liede Moses mit der Allmacht Gottes, welche die Feinde vernichtet und das Volk Israel errettet hat, insbesondere die Offenbarung seiner Heiligkeit gefeiert wird, und auch schon angedeutet wird, daß dieses Ereigniß auf die Heiden einen erschütternden, beziehungsweise erwecklichen Eindruck machen müsse. Vergl. 2 Mos. 15, 14—16 mit dem Schluß unseres Liedes.

V. 4. Das Lied verherrlicht zuerst in objektiver Anschauung des Gerichts das wunderbare allbeherrschende Königswalten Gottes über der Welt, insbesondere über den Völkern, wie es jetzt zur vollendeten Erscheinung kommt, namentlich in der Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit (absoluten Konsequenz und Treue) seiner Wege. Dann spricht es zweitens den Eindruck dieses Waltens auf die Ueberwinder aus: Wirkung der allerheiligsten Scheu vor der Heiligkeit Gottes, und freudige Begeisterung, seinen Namen, wie er in der Vollendung seiner Offenbarung leuchtet, zu preisen. Daran schließt sich drittens die prophetische Erwartung der Wirkung dieser Gerichte Gottes auf die Völkerwelt, echt neutestamentlich als Ausdruck der Hoffnung, daß sich auch unter den Zornesschalen noch viele bekehren werden. 2 Mos. 9, 16; 14, 17; Ps. 126, 2; Micha 7, 16. — V. 4 ὅσιος sowie Kap. 16, 5 „von Gott, was nicht gewöhnlich."

V. 5. **Aufgethan wurde der Tempel.** Er wird näher bestimmt als der Tempel der Hütte des Zeugnisses. Nach Grotius, Ebrard u. a. ist das Allerheiligste selbst gemeint, nach Ewald und Düsterdieck das eigentliche Heiligthum als Zubehör zu dem Allerheiligsten. Hengstenb.: „der Tempel in seiner Eigenschaft als Stätte des Zeugnisses." Der Tempel als Heiligthum gegenüber dem Allerheiligsten brauchte auch nicht erst aufgethan zu werden, s. oben. Auch ist wohl zu beachten, daß die sieben Engel symbolische Gestalten des Zornes selber in der Verzweigung und Folge seines Waltens sind.

V. 6. **Angethan mit reiner, lichter Leinwand.** Ihr Schmuck ist dem Schmuck Christi ähnlich. Auch hängt ihre Bedeutung ohne Zweifel mit der des Erzengels Michael zusammen. Die Lesart λίθον gibt hier zu Erörterungen Veranlassung (s. Düsterd., S. 486). Angethan mit dem Edelsteine Christus oder mit dem Schmuck der Tugenden (Andreas)? Dies ist ohne rechten Sinn und ungefähr auch die Erklärung, man könne darunter (mit Beziehung auf Ezech. 28, 13) ein mit einem Edelsteine besetztes Kleid verstehen. Bei einem solchen λίθος wäre das Adjektiv λαμπρός ziemlich überflüssig, unpassend jedenfalls καθαρός.

V. 7. **Und eine von den vier Lebensgestalten.** Auch hier tritt wieder die falsche Deutung auf, die vier sogenannten Thiere seien Repräsentanten der Kreatur, darum trete hier eines derselben auf, weil die Plagen die gesammte Kreatur betreffen sollen. — **In die Aeonen.** Die Ewigkeit Gottes überragt die Zeit der sieben Zornesschalen. Auch bedeuten

die Zornesschalen Tod und aber Tod, gegenüber steht der ewig Lebendige.

V. 8. **Vom Rauch.** Verhüllung der göttlichen Majestät (Bengel). Insbesondere auch Zeichen ihrer Unnahbarkeit in der Offenbarung ihrer Heiligkeit. S. Jes. 6; 2 Mos. 40, 34; 1 Kön. 8, 10; s. oben.

Verschiedene Deutungen s. de Wette, S. 154; Düsterdieck, S. 484. Es finden sich sehr wunderliche darunter, z. B. von Coccejus: die päpstlichen Menschensatzungen hindern die Menschen am Glauben. Oder von Calov: Symbol der Blindheit des Unglaubens.

## B. Das reale irdische Weltbild der sieben Zornesschalen oder das Endgericht im allgemeinen.

### Kap. 16, 1—21.

Und ich hörte eine mächtige Stimme aus dem Tempel, die sagte zu den sieben Engeln: 1
Gehet hin und gießet aus die Schalen des Zornes Gottes auf die Erde.

Und der erste ging hin und goß aus seine Schale auf[1]) die Erde. Und es kam ein 2
schlimmes und verderbliches [giftiges] Geschwür an[2]) die Menschen, welche hatten das Erkennungszeichen des Thieres und welche sein Bild anbeteten.

Und der andere Engel goß aus seine Schale auf das Meer. Und es ward Blut wie eines 3
Todten. Und jedes lebendige Wesen[3]) starb, was nur im Meere war.

Und der dritte Engel goß aus seine Schale in die Wasserströme und in die Wasserquellen. 4
Und es ward Blut [daraus; *ἐγένετο*].

Und ich hörte den Engel der Wasser sagen: Gerecht bist du, Herr, der da ist und der da 5
war; heilig[4]) bist du, der du solchermaßen gerichtet hast.

Denn sie haben das Blut der Heiligen und der Propheten vergossen, und Blut hast du 6
ihnen zu trinken gegeben, denn sie sind es werth.

Und ich hörte vom Altare sagen[5]): Ja, Herr Gott, du Allmächtiger, wahrhaftig und 7
gerecht sind deine Gerichte.

Und der vierte Engel goß aus seine Schale in die Sonne. Und es ward ihr verliehen, die 8
Menschen zu heizen mit Feuer.

Und die Menschen wurden heiß gemacht bis zu großer Hitze, und sie lästerten Gott, wel- 9
cher Macht hat über diese Plagen, und thaten nicht Buße, ihm die Ehre zu geben.

Und der fünfte [Engel[6]] goß aus seine Schale auf den Thron des Thieres. Und sein 10
Reich ward verfinstert. Und sie zerbissen ihre Zunge vor der Plage.

Und sie lästerten den Gott des Himmels wegen ihrer Plagen und wegen ihrer Geschwüre, 11
und thaten nicht Buße von ihren Werken.

Und der sechste Engel goß seine Schale aus auf den großen Strom, den Euphrat, und 12
das Wasser desselben vertrocknete, damit der Weg bereitet würde den Königen vom Aufgang der Sonne her.

Und ich sah [hervorgehen] aus dem Maul des Drachen und aus dem Maul des Thieres 13
und aus dem Maul des falschen Propheten drei unreine Geister, gleich Fröschen.

Es sind nämlich Geister von Dämonen, welche Wunderzeichen thun, welche ausgehen[7]) 14
auf die Könige der ganzen Erde, sie zusammenzubringen für den Krieg jenes großen Tages Gottes des Allbeherrschers [Allmächtigen].

Siehe, ich komme wie ein Dieb. Selig ist, wer wachet und bewahret seine Kleider, daß 15
er nicht als Nackter wandele, und man sehe seine Schande.

Und er [aber] hat sie versammelt auf eine Stätte [Wahlstatt], welche genannt wird auf 16
Hebräisch Harmageddon.

Und der siebente Engel goß aus seine Schale in die Luft. Und es kam hervor eine mäch- 17
tige Stimme von dem Tempel her, vom Throne her[8]), welche sagte: Es ist geschehen!

[1]) *Εἰς* statt *ἐπί*.
[2]) *ἐπί* statt *εἰς*.
[3]) *Ψυχὴ ζωῆς*.
[4]) *Ὅσιος* ohne *καὶ ὅ*.
[5]) Codd. A. B. C.: *τοῦ θυσιαστηρίου λέγοντος*.
[6]) Codd. A. B. C. ohne Engel.
[7]) Ohne Bedeutung die Lesart *ἐκπορεύεσθαι*,
[8]) *Ἀπὸ τοῦ ναοῦ, ἀπὸ τοῦ θρόνου*.

18 Und es wurden Blitze und Stimmen und Donner. Und es ward ein großes Erdbeben, desgleichen nicht geschehen, seitdem ein Mensch entstanden[1]) auf der Erde, ein solches Erdbeben, so groß!

19 Und die große Stadt zerging in drei Theile; und die Städte der Heiden fielen, und der großen Babylon wurde gedacht vor Gott, ihr zu geben den Kelch des Weines seines Zornes-eifers.

20 Und jede Insel entschwand [entfloh], und Berge wurden nicht mehr gefunden.

21 Und ein großer Hagel, wie zentnerschwer [talentschwer], fiel vom Himmel auf die Menschen. Und die Menschen lästerten Gott über die Plage des Hagels, weil seine Plage sehr groß war.

## Exegetische Erläuterungen.

Uebersichtliche Betrachtung. Die sieben Zornesschalen umfassen das gesammte Erdenbild des Weltgerichts im allgemeinen. Daher wird auch die siebente Schale mit den übrigen zusammengefaßt, nicht aber wie das siebente Siegel und die siebente Posaune zur Grundlage einer neuen Sieben gemacht. In rascher Folge von furchtbarer Wirkung treten die sieben Zornesengel nacheinander auf; nur zwischen der dritten und vierten Schale entsteht eine doppelte Zwischenrede, gewissermaßen als Theodicee dieser furchtbaren Gerichte, und zur Beschwichtigung des erschütterten Gemüths. Halten wir nun fest, daß der Zorn ein Verhängniß des Todes ist und der Tod ist Zersetzung, Auflösung des Lebens, so ist die Erklärung des Abschnitts im allgemeinen schon festgestellt. Namentlich wenn wir hinzunehmen, daß der Zorn oder das Todesgericht Gottes vermittelst des Zornes der Heiden oder des Wahnsinns falscher Begeisterung wirksam ist. Noch einmal aber werden wir an die hohe Bewußtheit und Teleologie der Plagen erinnert. Nur auf das Geheiß einer mächtigen Stimme aus dem Rauch-erfüllten Tempel, auf Gottes Geheiß beginnen die Engel ihr Werk. Jeder kennt dabei als Engel seine besondere Ordnung in der Reihenfolge und seine besondere Sendung. So folgen einander die Zornesergüsse.

1. Auf die Erde. Das also ist der Tod, die Lebens-Zersetzung und Auflösung der neutestamentlichen Theokratie, der äußeren Erscheinungsgestalt der Kirche (und beziehungsweise des christlichen Staates, insofern die alte Theokratie Staat und Kirche zusammenfaßte). (S. Einleit., S. 26; 2 Thess. 2.) Die Wirkung ist ein bösartiges Geschwür, mit welchem alle Anbeter des Thieres geschlagen werden. Der vollendete abgöttische Weltgeist in der Kirche, in den kirchlichen Würden und Formen hat ein unheilbares Feuergeschwür fanatischer Selbstverzehrung und Selbstvernichtung zur Folge (vgl. 2 Tim. 2, 17). Die Form aber ist Berauschung durch den Zornesbecher, d. h. seine verwirrende falsche Begeisterung oder Schwärmerei, hervorgegangen aus der Verleugnung aller religiösen und sittlichen Prinzipien.

2. Auf das Meer. Das weltliche Völkerleben verfällt ebenfalls einem Zersetzungsprozeß, der zum Tode führt. Der vollendete leidenschaftliche Subjektivismus und Parteigeist in allen Formen sinnloser Selbstberauschung, in merkantilischer, sozialistischer, absolutistischer und vielen anderen Richtungen sprengt am Ende jeden gesellschaftlichen, volksthümlichen und politischen Zusammenhalt. Das Meer wird Blut (2 Mos. 7), und dieses Blut ist wie eines Todten; erstorbenes Blut. Alle Güter des sozialen Völkerlebens verlieren ihren Lebenswerth, weil sie dem vollendeten Egoismus verfallen sind. Sie sind todt wie die Menschen, die ihren Werth bestimmen, und haben eine tödtliche Wirkung für jeden, der in diesem Blutmeer sein Leben führen will. Jedes lebendige Wesen, heißt es, starb in dem Meer.

3. In die Wasserströme und Wasserquellen. Selbstvergiftung der Geistesströmungen, und was noch schlimmer ist, Selbstvergiftung der Quellen, des originalen Lebens der Talente und der Genies. Und es ward Blut. Hier heißt es nicht, wie eines Todten. Das in der Unnatur der Verstockung und wahnsinniger Selbstvergötterung, Menschenvergötterung und Menschenverthierung ausströmende Leben der Geister, der Geistesbildung wird zum ekelhaften und verderblichen Todestrank für die, welche aus den Wasserquellen und Strömen ihren Durst stillen sollten. Die naturgemäßen Lebensquellen und Lebensströme der Geister sind unter der Verkehrung der sittlichen Natur zur Unnatur Quellen und Ströme tödtlicher Berauschungen und Sinnverwirrungen geworden. — Hier nun entsteht eine Pause. Der Seher hört den Engel der Wasser reden. Fernzuhalten ist hier die heidnische oder auch rabbinische Vorstellung von Naturgeistern, Wasser- oder Feuerengeln im eigentlichen Sinne. Der Engel der Wasser wird also der Engel sein, welcher den Zorn über das Wasser kommen läßt, der Engel des göttlichen Waltens über das flutende, gesellige Volksleben der Menschen, wie der Engel des Altars (V. 7) oder des Feuers (Kap. 14, 18) der Geist oder die Teleologie alles Opferfeuers auf Erden. Der Engel der Wasser betet die Gerechtigkeit Gottes in diesem furchtbaren Verhängniß über die Wasser an. Die Menschen müssen jetzt

[1]) Ἄνθρωπος ἐγένετο.

Blut trinken, weil sie das Blut der Heiligen und der Propheten vergossen haben, d. h. auch, weil sie erst die himmlischen Wasserquellen auf Erden, aus denen sie trinken sollten, in Blut verwandelt haben. Die Zustimmung des anderen Engels vom Altare her bezeichnet die natürliche Folge der alten Blutschuld, der Idee des Altars gemäß, noch bestimmter als ein gerechtes Gottesgericht.

4. In die Sonne. Die Sonne der Offenbarung selbst, nicht nach ihrem Wesen, sondern nach ihrer Erscheinung und Wirkung. Die rechte Erscheinung der Sonne ist belebendes Leben, ihre Wirkung gesunde Lebenswärme. Wie aber, wenn die Menschen anfangen, aus dem Christenthum großentheils heißblütiges Konfessions- oder Negationswesen, Priesteramts- oder Sektenwesen zu machen, wenn der kirchliche Fanatismus vielfach anfängt, Sicarier zu produziren, wie der jüdische Fanatismus im jüdischen Krieg! Die fanatische Hitze der einen ruft die Gotteslästerung der anderen immer mehr hervor, statt daß alle erschrecken sollten über diese fürchterliche Unfähigkeit, den einfachen Sonnenschein des Christenthums rein aufzunehmen, über diese noch fürchterlichere Rührigkeit, aus dem Lichte der Offenbarung lauter Beirrung, Bethörung und verzehrende Leidenschaft zu machen.

5. Auf den Thron des Thiers. Das Thier ist hier noch im allgemeineren Sinne zu verstehen, ebenso wie die Stadt Babylon (V. 19), denn die Verzweigung des einen Gerichts in drei Gerichte hat noch nicht stattgefunden. Der Thron des Thiers ist das Regiment, das System des Antichrist. Sein Reich ward verfinstert, das heißt wohl, es wurde verwirrt in seinen Widersprüchen, es verlor seine Konsequenz. Denn eine Sphäre der geistigen und religiös-sittlichen Finsterniß war es ja schon von Haus aus. Dergleichen Selbstverwirrung zeigt sich schon, wo Atheismus und Spiritismus, Bigotterie und Lästerung, Kritizismus und Schwarmgeist, positiver und negativer Fanatismus wild durcheinander wogen. So kommt denn eine große, beißende Selbstverachtung über den Hochmuth der Genossen dieses Reichs, und sie zerbeißen ihre Zungen im Schmerz ihrer Ohnmacht und Nichtigkeit. Sie lästern den Gott des Himmels wegen ihrer Schmerzen. Also insoweit sie ein Objekt für ihre Lästerung nöthig haben, sind sie noch Theisten. Sie lästern aber Gott als den Gott des Himmels — alles Transcendente ist ihnen verhaßt, weil das Thier ihr Gott auf Erden geworden ist. Insoweit aber auch die Natur einen göttlichen Zug von ihrem Schöpfer hat, lästern sie auch wohl die Natur; mitunter thun das schon jetzt selbst Naturforscher. Wegen ihrer Schmerzen und wegen ihrer Geschwüre lästern sie; die Geschwüre, d. h. die bösen Geschwüre, welche nicht als lokale Herde den Krankheitsstoff ausscheiden, sondern das Leben überwältigen, in Krankheitsstoff verwandeln und aufzehren, gehen also von der ersten Zornesschale an durch alle Stadien hindurch. Diese Lästerung der Verzweiflung tritt ein statt der Buße des Glaubens.

6. Auf den großen Strom, den Euphrat. Auch hier betrachten wir den Euphrat als die Scheidelinie der Kulturwelt und der barbarischen und wilden Völkerwelt des Ostens (Kap. 20; Hes. 38 ff.). Wir sehen demgemäß, daß die Reiterschaaren (Kap. 9, 14) vom diesseitigen Ufer des Euphrat kommen, aus der Sphäre von Babel, dem Herde der ältesten Weltbildung, des Typus aller antichristlichen Weltmonarchien (Dan. 7). Dagegen kommen die Könige des Ostens von jenseit des Euphrat als Repräsentanten aller Barbarei der entlegensten Welt. Wenn also der Euphrat trocken gelegt wird, so heißt das: die Scheidelinie zwischen der Kulturwelt und dem rohen und rohesten Volksleben wird aufgehoben, sowohl im sozialen als im terrestrischen Sinne. Infolge der Sinnverwirrung der Geister in falscher Ueberbildung wird der Roheit und Barbarei der Weg gebahnt zum feindseligen Ansturm auf die Herde der Kultur. Indessen kommen die östlichen Barbaren-Könige nicht ungerufen. Drei Geister, welche Fröschen ähnlich sind, gehen hervor aus dem Maul des Drachen und aus dem Maul des Thiers und aus dem Maul des falschen Propheten. So bildet sich also ein Froschgeschrei in drei Variationen. Die Tonart des Satans ist Menschenverachtung (Hiob 2, 4), die Tonart des Thiers ist Menschenvergötterung (2 Thess. 2), die Tonart des falschen Propheten ist bigotte Menschendressur, eine Mischung also der beiden vorigen Elemente (Kap. 13, 13. 14). So kündigen diese modernen Nachtigallen, die Frösche, den neuen Frühling der Menschheit an. Als Geister aber sind sie Geister von Dämonen, von solchen Dämonen, welche moralische Besessenheit erzeugen; mit dieser Wirkung kommen sie über die Könige der Erde und stiften die große Aufruhr-Alliance für den Krieg des großen Tages Gottes, der als Allbeherrscher auch diese Empörung überwaltet (s. Kap. 19, 19; 20, 8). Als die größte Katastrophe wird dieses Ereigniß sehr plötzlich kommen, und zwar wie zur Nachtzeit, daher die Mahnung V. 15. In geistiger Beziehung soll man sich nicht wie ein nackt Schlafender der Sorglosigkeit überlassen, weil man sonst nackend in die Nacht hinausgejagt werden könnte. Diese Mahnung gilt sogar den Frommen unter der Hinweisung auf die letzte Zeit. Das Heer der Aufrührer aber versammelt sich, wie von Gott dem Richter bestellt, auf eine Wahlstadt, welche Harmageddon heißt.

Der räthselhafte Name Harmageddon oder Harmagadon veranlaßt uns zu einer vorläufigen Orientirung über den ganzen Abschnitt. Es ist nämlich zu bemerken, daß die speziellen drei Gerichte, welche von Kap. 17 an folgen, schon in dieser allgemeinen Skizzirung des Gerichtes durchscheinen. Offenbar ist dies der Fall mit dem beginnenden Gericht über das Thier (V. 10), verglichen mit dem vollendeten Gericht über das Thier (Kap. 19, 19). So blickt ebenfalls das Gericht über Babel (Kap. 17 u. 18) schon durch in dem Gericht der ersten Zornesschale über die Erde. Die zweite Zornesschale ist

der ersten anner; die dritte und vierte bilden den Uebergang zur fünften. So bleibt uns also übrig, den Reflex der sechsten Zornesschale in dem Gericht über Gog und Magog zu erkennen. Wenn es aber von diesen heißt, sie umringten das Heerlager der Heiligen und die geliebte Stadt, so wird man den Namen Har-Magedon (Berg des Urtheils) auf den Oelberg beziehen müssen nach Sacharja 14, 4. Im allgemeinen werden nach Hesek. 38 u. 39 die Berge Israels Berge des Urtheils sein. Eine nähere Bestimmung der Lokalität, das Leichenthal (Kap. 39, 11), führt in die Gegend zwischen Jerusalem und dem Todten Meer, also ebenfalls in die Nähe des Oelbergs. Der Seher kann also von dem nördlichen Wasser Megiddo, wo die Israeliten die heidnischen Könige Kanaans besiegten (Richt 5, 19), und von der südlichen Ebene Megiddo (2 Kön. 23, 29), wo Josias von den Egyptern geschlagen wurde, nur den Namen entliehen haben.

7. In die Luft. Die Luft ist das Lebenselement der Erde, des Meeres, der süßen Gewässer, der Menschheit. Mit der Zersetzung dieses Lebenselementes, welches nicht lediglich von der gemeinsamen Geisteswelt der Menschheit verstanden werden kann, sondern auch von den kosmischen Lebensbedingungen der Menschen und der Erde verstanden werden muß, weil das Ende im ersteren Sinne das Ende in letzterem Sinne nothwendig herbeiführt, ist der Tod der alten Weltgestalt entschieden. Daher erschallt auch eine mächtige Stimme aus dem Tempel des Himmels und vom Throne her, welche sagt: Es ist geschehen. Dieses Weltende (s. Kap. 20, 9 ff.) ist jedoch nicht Weltvernichtung, sondern Weltuntergang zur Auferstehung. Daher vollzieht sich das Sterben der alten Welt unter Blitzen und Stimmen und Donnern, welche eine neue Welt verkündigen, und eben mit ihnen kommt das große Erdbeben, dergleichen nie gewesen ist, seitdem Menschen auf Erden gewesen sind (s. 2 Petr. 3). Aus dem großen allgemeinen Gericht entwickeln sich nun aber die drei speziellen Gerichte (V. 19). Die große Stadt nämlich fällt auseinander in drei Theile. Das Gericht über Großbabel besteht zunächst darin, daß es in ein kleines, spezifisches, scheinheiliges Babel, in das dämonische Thierreich und in ein brutales Satans- und Pöbelreich zerfällt (vergl. Hesek. 38, 21. 22). Damit fallen die Städte der Heiden hin, die alten Herde der Weltkultur, die Inseln kleiner traulicher Gemeinschaften verschwinden wie die hochragenden Berge; große geschlossene Kirchen, selbst stolze grundfeste Staaten sucht man weiterhin vergebens. Das Gleichgewicht in der geistigen Welt wie in der Natur ist aufgehoben, alles schwankt zwischen Feuerhitze und Todeskälte, daher die Bildung der zentnerschweren Hagelsteine, welche auf die Menschen fallen, natürlich nicht nach rein körperlichen Verhältnissen, wobei sie alle zerschlagen würden, aber real und furchtbar genug, um die Ueberreste von Gotteserkenntniß in den Bösen zu neuer Lästerung zu veranlassen. Mit dem Auseinanderfallen der großen Babylon ist das Gericht im Grunde schon entschieden, da die Theile einander sich wechselseitig negiren, mithin das Ganze in voller Selbstauflösung begriffen ist, wie ja auch der Thurmbau des alten Babel durch die von Gott verhängte Zerstreuung vernichtet, und in dieser Centralität gerichtet wurde.

Wir heben es nochmals hervor, daß in V. 19 die Verzweigung des großen allgemeinen Endgerichts in die drei Spezialgerichte, welche jetzt folgen, ausgesprochen ist.

## Erläuterungen des Einzelnen.

Ueber die verschiedene Theilung der sieben Schalen in vier und drei, und in fünf und zwei vergleiche Düsterd., S. 489. Derselbe bemerkt hier: „alle sieben Schalen werden ohne Unterbrechung nacheinander ausgegossen." Jedenfalls ist die zum Ende gehende stürmische Eile unverkennbar. Wenn aber auch hier nicht mehr von einem Bruchtheil, der geschlagen worden, die Rede ist (erst ein Viertheil, dann ein Drittheil), so ist die Allgemeinheit des Ausdrucks: auf die Erde, auf das Meer u. s. w. doch nicht in buchstäblich absolutem Sinne zu fassen, sondern nur als eine universelle, den Prozeß der Weltgeschichte zu Ende führende Wirkung, weil ja sonst nicht mehr später von einer hervortretenden Gottesgemeinde, der Braut Christi, die Rede sein könnte.

V. 1. **Eine mächtige Stimme.** „Kann nur Gott selber angehören (Bengel, Züllig, Hengstenberg)". Düsterdieck. Es heißt aber: **Die Schalen des Zornes Gottes.** Die Stimme aus dem Tempel ist die Stimme des Tempels selbst. Das Haus des Heils spricht: Mein Werk an diesem verhärteten Geschlecht ist zu Ende, so lasset den Zorn walten. Ebenso ist es der Geist des Erbarmens gewesen, von den vier Hörnern des Altars, welcher zu seiner Zeit das Signal gegeben hat zur Entfesselung der Reiterschaaren am Euphrat (s. Kap. 9, 13). Paulus spricht ganz analog (1 Kor. 5): „In dem Namen unseres Herrn Jesu Christi habe ich beschlossen: — — denselben zu übergeben dem Satan." S. Röm. 2. 5. — **Auf die Erde.** Hier umfaßt noch die Erde die ganze Sphäre der Zornesschalen im Unterschied von V. 2. Vgl. Kap. 8, 5.

V. 2. **Auf die Erde.** Also auf die Erde im besonderen Sinne, nach ihrer symbolischen Bedeutung (s. oben). — **Ein schlimmes und verderbliches Geschwür.** 2 Mos. 9, 10; 5 Mos. 28, 35; Hiob 2, 7. Von der Erde aus kommt das böse Geschwür auf die einzelnen Menschen, von der verdorbenen Gesammtheit auf die Einzelnen; der verdorbene Charakter der theokratischen Autorität verdirbt die ihr unterworfenen Charaktere, versetzt sie in den Zustand sittlicher Selbstverzehrung. Wie sie sich mit dem χάραγμα des Thiers gezeichnet haben, so werden sie nun zur Vergeltung mit der Eiterbeule gezeichnet.

V. 3. **Auf das Meer.** Ueber die symbolische Bedeutung s. oben. — **Blut, wie eines Todten.** „Nicht eine große Blutlache wie von vielen Erschlagenen (*νεκροῦ = νεκρῶν* s. a Lapide, Eichh., de Wette, Hengstenb. u. a.), sondern das Grauenvolle wird dadurch gemehrt, daß das Meer wie das geronnene, schon der Verwesung anheimfallende Blut eines Todten erscheint (Bengel, Züllig u. a.)", Düsterd. Da das Blut von einem Lebenden ebensowohl bald gerinnt wie das Blut eines Todten geronnen ist, so scheint der Unterschied nicht so groß zu sein. Die Hauptsache ist, daß es wie in todtes Blut von todten Menschen verwandelt wird, worin sich kein lebendiges Wesen bewegen kann, ohne zu sterben. Furchtbare tödtliche Vergiftung des Völkerlebens. Was in diesem Meere sein Wesen hatte, das verlor in ihm sein Leben. „*Τὰ ἐν τῇ θαλάσσῃ* ist Apposition" (Ebrard).

V. 4—7. **In die Wasserströme und Wasserquellen.** Die Trinkbarkeit dieses Blutes im Gegensatz gegen das Blut des Meeres soll wohl nicht premirt werden. Hier ist das Bluttrinken die Strafe, Kap. 17, 6 erscheint es als die Schuld. Dort ist die bis zum Wahnsinn berauschende Wirkung des fanatischen Blutvergießens gemeint; hier die Bestrafung der Menschen mit dem naturwidrigen Genuß von Blut, von ekeligen, immer größeren Durst erregenden, tödtlichen moralischen Todesgeschichten, welche sie eben aus den Strömen und Quellen schöpfen, die ihnen klares, erfrischendes, lebendiges Wasser geben sollten. — **Den Engel der Wasser sagen.** Dieser Engel ist allerdings kein Schutzengel über physisches Gewässer (s. de Wette, S. 156 mit Beziehung Kap. 7, 1 — „Engel über die Winde" — und Kap. 14, 18 — ein Engel über das Feuer), aber doch auch nicht blos „der Engel, der die Schale auf das Wasser gegossen" (Grot., Ebrard). Wie die Opfer und Gebete eine von Gott verordnete Sendung haben, welche der Feuerengel repräsentirt, so haben auch die Genien oder Quellpunkte des geistigen Lebens und die geistigen Strömungen ihre von Gott verordnete Sendung. So spricht also der Geist der göttlichen Bestimmung der Geister und der Geistesströmungen das nachfolgende Urtheil über die große Verschuldung der Menschen, welche diese Gottesstiftungen in ein naturwidriges, grauenvolles Gegentheil verkehrt haben, in Blut- und Todesquellen, Blut- und Todesströme. Nach Düsterdieck sollen die vier Lebenswesen dem Engel über das Wasser analog sein, ähnlich auch die danielischen Engelfürsten, welche in Zusammenhang gesetzt werden (S. 492) mit rabbinischen Vorstellungen („Erd-, Meer-, Feuerengel u. dergl."); Hengstenb. setzt Joh. 5, 4 gewaltsam in Beziehung mit unserer Stelle. — **Der da ward.** „Das *καὶ ὁ ἐρχόμενος* fehlt hier wie Kap. 11, 17, weil das Kommen zum Gericht schon im Vollzug ist." — **Heilig,** *ὅσιος.* In dieser Vergeltung hat Gott nicht allein seine Gerechtigkeit bewiesen, sondern auch seine *ὁσιότης*, seine fromme und reine persönliche Würde, die göttliche Humanität seines Waltens, wie dasselbe auch in diesem Gericht die frevelhafte Mißachtung der persönlichen Würde heimsucht. — **Das Blut der Heiligen,** Matth. 23, 35; Apok. 6, 10; 17, 6; 18, 24; 19, 2. — **Vom Altare her.** Nicht nur der Geist der menschlichen Bestimmung betet die Gerechtigkeit und Reinheit Gottes in diesem Gerichte an, sondern sogar auch der Geist des Opfers, der Sühne, der Fürbitte vom Altare her stimmt korrespondirend in das gesprochene Urtheil ein. Gegenüber der Lobpreisung Jehova's hebt er die allmächtige Herrschaft Gottes hervor, das Walten des Elohim Zebaoth, und anstatt der Heiligkeit lobt er neben der Gerechtigkeit auch die Wahrhaftigkeit in den Gerichten Gottes. Diese kommen nicht erst am Ende unvermittelt, sie sind von Anfang an vorbereitet durch die Weißagungen der Heiligen Schrift, der Gewissen und der Geschichte. Der kühne, daher schwierige Ausdruck, welcher den Altar personifizirt, hat mehrfach konjekturirende Zusätze erhalten: ein anderer Engel vom Altare her; der Engel, welcher die Geister unter dem Altare behütet, ein Himmelsbewohner beim Altar stehend u. s. w. Nach Düsterdieck soll die Idee des sprechenden Altars aus Kap. 6, 10; 8, 3; 9, 13; 14, 18 zu erkennen sein. So wenig man aber alle Altargesichte identifiziren darf, so wenig kann man die Stimme des Altars selber und die Stimme der um Rache rufenden Seelen unter dem Altar identifiziren. Nach Hengstenberg „freut sich hier der Altar selbst der Rache" für das „auf ihm (?) vergossene Blut."

V. 8. 9. Von der Sonne an sich ist zwar nicht die Rede, doch ist auch die Sonne „in ihrer brennenden Qualität" nicht „das Bild der Leiden dieses Lebens." Die Wirkung der Sonne der Offenbarung ist gemeint (vgl. Kap. 8, 12). Diese Wirkung, das Christenthum, wird aus einer leuchtenden und wärmenden Segenswirkung durch das Zornesfeuer des Fanatismus, worüber der Zorn Gottes waltet als Gericht, in einen glühenden Feuerschein verwandelt, welcher die Menschen mit großer Hitze (passivisch) heiß macht, worauf die Menschen, da sie nicht zwischen dieser Glut des veräußerlichten Christenthums und dem Namen Gottes, der göttlichen Offenbarung selber unterscheiden können, den Namen des Gottes, der Macht hat über diese Plagen, lästern, statt sich zu bekehren (also auch zwischen Offenbarungsglauben und Fanatismus zu unterscheiden), und ihm die Ehre zu geben. Diese Verstockung ist von der Unbußfertigkeit (Kap. 9, 20) zu unterscheiden. — **Es ward ihr gegeben;** *αὐτῷ* der Sonne (de Wette u. a.). Bengel u. a. erklären unrichtig dem Engel.

V. 10. 11. **Auf den Thron des Thieres.** Wie in der vierten Zornesschale das Gericht über Babel, die Hure, schon angekündigt ist, so in dieser fünften das Gericht über das Thier, und in der sechsten das Gericht über Gog und Magog (s. Kap. 13, 2; 2 Thess. 2). — Der Thron des Thieres ist das prinzipielle System, worauf die Macht des antichristlichen Volkslebens beruht. Es ist keine Frage, daß das Prinzip der absoluten

Herrschaft der absoluten quantitativen Majorität ein Schooß der heillosesten Wirren und Wühlereien ist, und daß mit der durch den Zornesengel herbeigeführten Entfesselung dieser Wirren eine große intellektuelle und soziale Finsterniß sich über das, im ethischen Sinne bereits vorher verfinsterte, Reich (nicht das Herrscherthum) verbreiten muß. Die Anspielung auf die egyptische Finsterniß ist zwar nicht in Abrede zu stellen, tritt aber jedenfalls nicht erheblich hervor. — **Zerbissen ihre Zungen.** Mit der Empfindung der Qual ist der Affekt des Ingrimms zugleich ausgesprochen, wie in dem Heulen und Zähneklappern. — **Lästerten den Gott des Himmels.** Die Lästerung richtet sich nicht mehr blos gegen den Namen Gottes, die Offenbarung, sondern gegen den Gott des Himmels, die Uroffenbarung Gottes, und Gott in seiner universellen Offenbarung, also gegen alles Göttliche selbst. Sie sind jetzt soweit gekommen, in dem beginnenden Ruin des thierischen Reichs alle vorhergehenden Plagen als Plagen zu erkennen, allein statt nun endlich von ihren Werken Buße zu thun, gehen sie von ihrem Unglauben zu dem Dämonenglauben über, worin sie zwar den Gott des Himmels als den Urheber ihrer Plagen und Geschwüre erkennen, aber nur um ihn auch in dieser Gestalt himmlischer Allmacht und Herrlichkeit mit Bewußtsein zu lästern. Ebrard hebt das Problem hervor, wie man sich doch vorstellen könne, daß eine Verfinsterung oder eine bloße Lichtentziehung so große Qualen verursache. Dafür soll nun die Heuschreckenplage der fünften Posaune den Schlüssel der Erklärung abgeben, also soll von der Verfinsterung durch ein Skorpionenheer die Rede sein, und „wer nicht mit Gewalt blind sein will, muß dies sehen können." Auch sollen die Geschwüre V. 11 von den Geschwüren V. 2 unterschieden sein als Folgen der nicht genannten Skorpionenstiche. Das gestellte Problem setzt freilich sinnliche Ursachen und Wirkungen voraus; im geistigen Gebiet aber ist nichts denkbarer, als daß die beginnende Verfinsterung des antichristlichen Reichs und aller darauf gesetzten schwärmerischen Hoffnungen Verzweiflungsgroll und Qual zur Folge hat.

V. 12—16. **Auf den großen Strom, den Euphrat.** S. oben; vgl. Kap. 9, 14. Vor allen Dingen muß man den Ausgangspunkt von dieſſeit des Euphrat (Kap. 9) und von jenſeit des Euphrat unterscheiden. Darin liegt nicht blos ein Unterschied, sondern ein Gegensatz. Es ist also unrichtig, die östlichen Könige mit den vier Engeln zu identifiziren (Ebrard). Ebensowenig sind sie identisch mit den zehn Königen Kap. 17, 12, welche dem Thiere ihre Macht leihen (de Wette, Düsterd.). Die Vorbereitung des Gerichts über das Thier kam schon unter der fünften Zornesschale zur Sprache. Deutungen auf östliche Könige oder parthische Bundesgenossen (Ewald) im Sinne der sogenannten historischen, zeitgeschichtlichen Auslegung bedürfen nur der Erwähnung. Es ist eine völlige Verkennung der sechsten Plage, wenn Bengel das bevorstehende Gericht über die Könige selbst als die Plage bezeichnet, in welche die Könige hineinlaufen. Allerdings gipfelt die Plage in der nur angedeuteten Niederlage der Könige. Aber ihr Kommen selbst ist auch eine Plage, weil sie wie die Hunnen- und Mongolenzüge alle Menschen und Mächte unterwegs, die nicht versiegelt sind, fortreißen zum Kampf wider Gott. Von wegen der Trockenlegung des Euphrat, die einmal historisch geschehen ist zur Eroberung Babels, soll hier von einem Kampfe der östlichen Könige gegen das geistige Babel die Rede sein (nach Hofmann, Ebrard, de Wette, Brückner). De Wette selber ist der Durchgang Israels durch den Jordan bei dieser Stelle eingefallen. Eine Reihe von Deutungen der Könige s. de Wette, S. 157. Alcasar: die Apostel und Evangelisten; Bullinger u. a.: gläubige Fürsten; Grotius: Konstantin d. Gr.; Vitr.: das französische Reich. Andere: der König von Persien, die Barbaren, die Türken, die Flavianer. Die den christlichen Glauben annehmenden Juden (Herder: die babylonischen Juden, welche den palästinensischen zu Hülfe ziehen) u. s. w. — **Aus dem Maul des Drachen.** Vereinte Wirkung aller bösen Mächte. Aus den drei großen Mäulern gehen drei unreine Geister als Geister der Verführung hervor. Oder vielmehr sie sind aus diesen Mäulern hervorgegangen und existiren jetzt für sich, obschon zur Zeit der letzten Gerichtsschlacht das Thier selbst mit dem falschen Propheten schon vernichtet ist (Kap. 19, 20) Die Saat der Empörung lebt noch in unreinen Geistern fort in dem Ring von Heidenthum, der das tausendjährige Reich umgibt. Zudem kommt in Betracht, daß wir uns hier noch im Verlauf der kollektivisch-einheitlichen Darstellung der Vorbereitung auf das allgemeine Gericht befinden, wo die Farben der drei Gerichte noch ineinander spielen. — **Gleich Fröschen.** So sind die unreinen Geister selbst; nicht blos ihre Unreinigkeit ist mit dem ὡς bezeichnet (nach Hengstenberg). Die egyptischen Frösche (2 Mos. 8) waren Plagegeister, weil sie überall herumkrochen und alles mit ihrer Unreinlichkeit besudelten, diese sind Plagegeister, weil sie als unreine Dämonen nach allen Seiten ausgehen und die Könige der Erde zum Krieg gegen die Gottesstadt verführen. Sie wirken als Geister der Dämonen, d. h. durch ethisch-psychische Beherrschung, nach Analogie der Besessenheit. Auch nach dem Gericht über die Centralisation des Bösen in der Hure, in dem Thier und in dem falschen Propheten wird das satanische Böse fortleben in einer Saat böser Reminiscenzen unter den Heiden, und in dämonischen Wirkungen. Der Zug aber, zu dem sie die östlichen Völker aufregen, geht nicht mehr gegen Babel = Rom, weil dieses schon vorher (Kap. 17, 18) dem Gerichte verfallen ist. Hengstenberg sagt, der Zug gehe gegen Kanaan, d. h. gegen die Kirche, und geweißagt soll sein, „nicht was einmal geschehen wird, sondern was sich beständig wiederholen soll." Auch soll von Rom nicht die Rede sein, weil alle anderen Plagen einen ökumenischen Charakter haben. Als ob es nicht hieße:

urbs, orbis. Daß der Zug freilich nicht gegen Babel-Rom geht, ergibt sich aus der Folge der Gerichte. Nach Grotius soll man unter den drei Fröschen drei Formen des Aberglaubens, denen Maxentius ergeben war (die erste extispicium, nicht exstispicium) verstehen; nach Luther die Sophisten als Faber, Eck, Emser; nach Vitringa die Jesuiten (der vertrocknete Euphrat das von seinen Königen ausgesogene Frankreich); nach Calov die Jesuiten, Kapuziner und Calvinisten u. s. w. Nach Düsterdieck soll man gar nicht fragen, was unter diesen drei Geistern zu verstehen sei, d. h. sie sollen schematisch sein, nichtsbedeutend. Nach Artemidor (s. de Wette) bedeuten die Frösche Gaukler und Possenreißer). Auch schon Aristophanes hat ihre allegorische Bedeutsamkeit gezeichnet. In vielfacher Wendung hat man den Frosch zum Symbol gemacht (s. Friedrich, Symbolik und Mythologie der Natur, S. 611). Eine lebendige Deutung der im Schlamme Lebenden, kleinen, ohnmächtigen Thiere, welche dabei gewaltige Schreier sind s. bei Ebrard, S. 435. Friedrich hebt noch hervor, daß die Frösche freche Augen haben. — **Welche Wunderzeichen thun.** Darunter können nur lügenhafte Scheinwunder gemeint sein, wie dies von dämonischen Wundern überhaupt gilt. De Wette spricht von bethörender Beredsamkeit. Das Bezaubernde ewig wiederholter Phrasen liegt in der Willensmagie, in der Ueberwältigung schwacher Seelen durch den Schein der Zuversicht. — **Die Könige der ganzen Erde.** Dieser Ausdruck ist bedingt durch das vorangehende Wort: die östlichen Könige; obwohl diese am Ende auch andere Mächte in ihren Strudel ziehen können. — **Zum Kampfe jenes großen Tages.** Noch liegen die zwei Tage und die zwei Kämpfe (Kap. 19, 19 und Kap. 20, 9) in eins gewickelt, doch so, daß bereits der letzte Kampf durchblickt. S. Hesek. 38 und 39; Daniel 12, 1; Sacharja 12; 14. — Der Tag des eigentlichen letzten Endgerichts (Jud. V. 6). So Bengel, de Wette u. a. Andere Deutungen: Der Tag sei die ganze Zeit von der Passion Christi an (Beda). „Der Tag Gottes hat einen zusammenfassenden Charakter. Alle Phasen der Gerichte u. s. w." (Hengstenb.). Verwischung der Bestimmtheiten gegen das tausendjährige Reich hin! — **Siehe, ich komme.** Praktische, warnende Zwischenrede des Apostels wie in ähnlichen großen entscheidenden Momenten. In lebhafter Erinnerung an ein Wort des Herrn führt er den Herrn unmittelbar redend ein (s. Matth. 24, 43. 44; Luk. 12, 39; Apok. 3, 3). Die eigenthümliche Gestaltung der Ermahnung Christi, zu wachen, beruht wohl darauf, daß er zu gläubigen Lesern redet. Die Bewahrung der Heilskleider liegt um so näher, da der Blick des Sehers sogar über den Tag der Parusie und die sicheren Jahre des tausendjährigen Reiches hinausgeht. — **Und er.** Sie stehen wider Willen und Wissen unter Gottes Lenkung, welche sie bringt zu der Wahlstatt ihrer Niederlage (Hesek. 39, 2). Das Subjekt der Führung ist Gott (Hengstenb., Ebrard); nicht der sechste Engel (Bengel), nicht der Drache (Ewald), noch weniger die unreinen Geister (Bleek, de Wette). Harmageddon, s. oben. Ueber die verschiedenen Deutungen s. Düsterdieck, S. 499 (etymologische Deutungen: excidium exercitus; das Kapitol; der Janiculus. Historische Deutungen: Das Megiddo Richter 5, 19 oder das Megiddo des Josias 2 Kön. 23, 29 (vergl. Sacharj. 12, 11). Düsterdieck erinnert zwar daran, daß sich von beiden Bezeichnungen: das Wasser Megiddo und die Ebene Megiddo der Ausdruck Berg Megiddo (הַר מְגִדּוֹ) unterscheide; hält aber diese Unterscheidung für einen Nebenumstand, und meint (mit Beziehung auf Bengel und Ebrard), es könne sich nur um den Ort, wo die Israeliten über die Könige Kanaans siegten, handeln (Richt. 5, 19). Weshalb aber sollte nicht der verhängnißvolle Name Megiddo in seiner zwiefachen Bedeutung zu einer symbolischen Komposition veranlaßt haben mit Beziehung auf Hesek. u. Sach.? Also das Gebirge Jerusalem im symbolischen Sinne. Ueber die wiederholte Deutung auf Rom bei Ewald s. Düsterdieck. — In architektonischer Hinsicht ist es sehr beachtenswerth, daß die sechste Plage bis auf die Gerichtsstätte zu Harmageddon führt, ohne das Gericht selber zu beschreiben.

V. 17—21. **Der siebente Engel. Seine Schale in die Luft.** Die Luft ist die gemeinsame Lebenssphäre der Menschen. Die Zornesschale in der Luft ist demnach in erster Linie eine tödtliche Zersetzung der geistigen Lebenssphäre der Menschen, welche das Auseinanderfallen der großen Gemeinschaften zur Folge hat. Dies ist denn auch die nächste Folge, welche V. 17 schildert. Mit dem Auseinanderfallen der drei Potenzen: Babel, das Thier, Gog und Magog ist aber auch die kosmische Zersetzung der irdischen Lebenssphäre eingeleitet, das Weltende. — **Von dem Tempel her, vom Throne her.** Der Thron scheint nicht etwa blos eine Steigerung auszusprechen, um noch gewisser anzuzeigen, daß die Stimme von Gott selbst komme (Düsterdieck). Vom Throne her ist zunächst nähere Bestimmung, daher ohne *καὶ*. Der Tempel ist das Allerheiligste, der Thron der Deckel der Bundeslade. Am Ende ist es ein einstimmiges Urtheil der Stimmung der Gottesgemeinde, wie des terrestrischen Kosmos, wodurch sich die gewaltige Stimme Gottes vernehmen läßt: **Es ist geschehen!** Das Ende ist entschieden. So fassen wir das Wort absolut mit Eichhorn u. a. (actum est), nicht aber in dem Sinne: jetzt ist geschehen, was dort (V. 1) befohlen wurde (Bengel, Düsterdieck u. a.). Eine gelehrte Abschweifung erklärt: fuit Roma (Grotius). — **Und es wurden Blitze, Kap. 11. 19.** Hengstenb.: „Wir sind hier genau wieder bei demselben Punkte angelangt, bei dem wir dort (Kap. 11) schon waren." Ungefähr! Nach Hofmann soll sogar mitten in V. 18 ein Schluß liegen, und mit den Worten *καὶ σεισμός* ꝛc. eine neue Hauptvision anfangen. Ueber die evangelische Bedeutung der Blitze und Donnerschläge s. oben. — Die Folge ist dann: **ein großes Erdbeben,** ganz unerhört, eine Erschütterung der irdischen Verhältnisse, die bis auf den Grund geht,

so daß sich die christliche Welt in drei Theile spaltet, mehr noch wie sich vor der ersten Paruſie Christi die jüdische Welt in drei Theile gespaltet hatte. — **Und die große Stadt.** Wir haben schon mehrfach auf die entscheidende Bedeutung dieser Stelle hingewiesen. Sie enthält den Schlüssel für alles Folgende, nämlich als summarischer Ausspruch des Generalgerichts und als Dispoſition der drei folgenden Spezialgerichte (Babel — das Thier — Gog und Magog). Daraus ergibt sich denn auch, daß die große Stadt als solche alle drei Theile umfassen muß, daher weder das christliche noch das heidnische Rom bedeuten kann, obschon Rom die höchste repräsentative Spitze ist. Noch weiter ab liegt die Deutung auf Jerusalem (Bengel, Herder, Hofmann u. a.). An und für sich ist die große Stadt eine ideelle Stadt, welche alles Antichristenthum im Occident und Orient umschließt. Nach Hengstenberg (welcher bemerkt, daß zwei Städte in der Apok. den Namen der Großen führen, Jerusalem und Babylon, d. h. Rom) sollen wir nicht nur nicht an Jerusalem denken, sondern auch nicht an das christliche Rom, die Stadt könne nur eine Heidenstadt sein, das heidnische Rom. Eine gewisse Fürsorge für das „christliche" Rom ist hierbei kaum zu verkennen. Das eschatologische Antichristenthum kann aber unmöglich in einer Heidenstadt reifen, die vom Christenthum noch nichts Rechtes weiß. — **In drei Theile.** „Die Dreizahl (vgl. Kap. 8, 7. 8. 11. 18) hat vielleicht eine besondere Beziehung zu den drei Erzfeinden V. 13" (Ebrard). Düsterd.: Indessen werden das Thier und der falsche Prophet als eine überwundene Macht betrachtet (Kap. 19). Das Auseinanderfallen von zwei feindlichen Mächten ist von Ebrard richtig hervorgehoben (S. 451), man kann aber nicht sagen, daß die dritte schlechthin aus dem Abgrund komme, denn die östlichen Könige sind schon da, auch ist der spezifische Antichrist im engeren Sinne das Thier (Kap. 19), nicht der Satan (Kap. 20). — **Der großen Babylon wurde gedacht,** Apostelg. 10, 31. Die große Babylon ist nur die nähere Bezeichnung der großen Stadt. Sie bekommt den Zornwein der siebenten Zornesschale zu trinken, deren Wirkung nun durch alle drei nachfolgenden Spezialgerichte fortgeht. Der Zorneseifer hat durchweg die Form des Weinkelchs; d. h. psychische Berauschung und Trunkenheit, geistiges delirium tremens ist der gemeinsame Grundzug, aus welchem in allen drei Gerichten der Tod hervorgeht. — **Die Städte der Heiden** u. s. w., s. oben. Nach Hengstenberg sollen die Inseln und die Berge Reiche bezeichnen. „Mit den Inseln und Bergen (sagt derselbe) ist auch das Meer verschwunden." In physischer Beziehung ist das keine nothwendige Folge, und in symbolischer Beziehung müßte man fragen: inwiefern das Meer? — **Ein großer Hagel wie zentnerschwer.** „Hagelkörner von der Schwere einer Mine nennt Diodor. Sic. XIX, 45 schon unglaublich groß, an unserer Stelle aber sind Hagelstücke von der Schwere eines Talents, welches 60 Minen enthält, bezeichnet, also so schwer, wie man wohl Schleudersteine für die Wurfmaschinen hatte" (Düsterdieck, vgl. de Wette, S. 161). Nach Ebrard ist der zentnerschwere Hagel ein Sinnbild der maßlosen Leiden- und Jammerschläge, welche in dieser Zeit der Umwälzung über die Welt ergehen." Der Hagelschlag ist ein spezifisches Verheerungswetter welches aus der Spannung der physischen Extreme Hitze und Kälte und ihrem Konflikt hervorgeht So werden sich denn auch nach dem Zerfall der menschlichen Gemeinschaft die verderblichsten Kämpfe der extremen Parteien bilden, am fürchterlichsten aber werden die momentanen Koalitionen wirken, wie in typischer Bedeutung schon bei der Kreuzigung Christi. Aber auch die großen Schwankungen des Naturlebens in dem alternden Kosmos sind mit dieser Form ausgesprochen — **Und die Menschen lästerten Gott.** Um Gott lästern zu können, sind sie gewissermaßen wieder Monotheisten geworden. Es ist allerdings nicht nothwendig, anzunehmen, daß die von einem solchen Hagelschlag Getroffenen noch sterbend lästern (Hengstenb.). „Die einen stürzen erschlagen nieder, die anderen lästern" (Düsterdieck). „An wirklichen natürlichen Hagel ist sicherlich nicht zu denken" (Ebrard). Die Lästerung ergibt sich aus der Wuth, womit sie von einem Weltlauf, den sie gar nicht verstehen können, und von einer ihnen gegenüberstehenden feindlichen Weltanschauung irritirt werden. So wirkt schon jetzt nicht nur der Radikalismus, sondern auch der Liberalismus auf die Geister des Hierarchismus, und umgekehrt nicht nur das Papstthum, sondern auch das Christenthum selber auf die anarchisch-revolutionären Geister. Auch der objektiven Welt und dem Lauf der Zeit gegenüber irritiren sich die extremen Geister immer mehr. Auch die sogenannte Tendenztheorie kann man als eine Art von Hohn auf die Bestimmtheiten der objektiven Natur betrachten. Namentlich fehlt es nicht nur dem sozialistischen, sondern auch dem absolutistischen Fanatismus an Geld, an Waffen, an Wind und Wetter für extreme Parteizwecke. Allseitiger Pessimismus, hervorgehend aus optimistischen Schwärmereien. Verschiedene historische und kirchenhistorische Deutungen der Zornesschalen s. bei Düsterdieck, S. 503.

Sechster Abschnitt. (Zweite Hälfte.)

## Die siebente Zornesschale, oder die drei großen Endgerichte.

Kap. 17, 1—20, 15.

### I. Das erste spezielle Endgericht. Das Gericht über Babel.

Kap. 17—18.

#### A. Das Gericht über Babel als Himmelsbild, oder die himmlische Prophetie von dem Falle Babels.

Kap. 17, 1—18.

Und es kam einer von den sieben Engeln, welche die sieben Schalen hatten, und redete 1
mit mir, indem er sagte: Komm, ich will dir zeigen das Gericht der großen Hure, welche
thront über vielen Wassern [Völkermassen].

Mit welcher hurten die Könige der Erde; auch wurden trunken die Bewohner der Erde 2
vom Weine ihrer Hurerei.

Und er entrückte mich im Geiste in eine Wüste. Und ich sah ein Weib sitzen auf einem 3
scharlachrothen Thier, das voll war von [den] Namen[1]) der Lästerung; es hatte sieben Köpfe
und zehn Hörner.

Und das Weib war bekleidet mit Purpur und Scharlach und[2]) übergoldet mit Gold und 4
Edelstein und Perlen und hatte einen goldenen Kelch in ihrer Hand, voll von Greueln und
die Unreinigkeiten[3]) der Hurerei der Erde[4]).

Und auf ihrer Stirne stand ein Name geschrieben als Geheimniß: Babylon die Große, 5
die Mutter der Huren und der Greuel der Erde.

Und ich sah das Weib betrunken von dem Blute der Heiligen und von dem Blute der 6
Zeugen Jesu. Und ich verwunderte mich, da ich sie sah, mit großer Verwunderung.

Und der Engel sprach zu mir: Warum verwunderteſt du dich [bist du in Verwunderung 7
gerathen]. Ich will dir sagen das Geheimniß von dem Weibe und von dem Thiere, das sie
trägt, welches die sieben Häupter und die zehn Hörner hat.

Das Thier, das du gesehen hast, war und ist nicht, und wird aufsteigen 8
aus dem Abgrund, und es fährt dahin ins Verderben[5]). Und es werden sich
verwundern die Wohnenden auf der Erde, deren Namen nicht geschrieben stehen in dem Buche
des Lebens von Grundlegung der Welt an, wenn sie sehen das Thier, weil es war und nicht
ist, und [wieder] da sein wird.

Hieher gehört ein Verstand, der Weisheit hat. Die sieben Köpfe sind sieben Berge, auf 9
denen das Weib sitzet, und sind sieben Könige.

Die fünfe [d. h. die weltgeschichtlichen monarchischen Formen, in denen sich das Thier zuerst an- 10
kündigte, s. Dan. 7] sind gefallen, und der eine ist da [während gerade das Thier selber nicht da
ist; der sechste Kopf des Thiers, der vorletzte der absolutistischen Mächte], der andere [siebente] ist noch
nicht gekommen, und wenn er kommt, so muß er eine kleine Weile bleiben [der letzte Repräsentant
der Weltmonarchie].

Und das Thier, welches gewesen ist und nicht ist, ist sowohl selbst der achte [Kopf] als 11
auch aus den sieben hervorgehend [die absolute Anarchie Produkt der absolutistischen, ebenfalls auf
Völkerroheit beruhenden Mächte]. Und es fährt dahin ins Verderben.

Und die zehn Hörner, die du gesehen hast, sind zehn Könige [Anarchie-Demagogen], welche 12
das Reich noch nicht[6]) empfangen haben; aber eine Gewalt wie Könige werden sie auf eine
Stunde erlangen mit dem Thier.

[1]) Tischendorf nach Cod. A. u. a. *γέμον τὰ ὀνόματα βλασφ.*
[2]) Lachmann *καὶ* nach Cod. A. u. a.
[3]) A. B. Sinait. *τὰ ἀκάθαρτα.*
[4]) A. B. ꝛc. *τῆς γῆς.*
[5]) Cod. A. u. a. *ὑπάγει.*
[6]) Die Lesart *οὔπω* nach Cod. B. u. a.

13 Diese haben einerlei Meinung, und ihre Macht und ihre Gewalt werden sie dem Thier zutheilen.
14 Diese werden streiten mit dem Lamme, und das Lamm wird sie überwinden, denn es ist der Herr der Herren, und der König der Könige; und mit ihm [in Gemeinschaft mit ihm] die Berufenen: und die Auserwählten und die Getreuen.
15 Und er sagt zu mir: Die Wasser, die du gesehen hast, worauf die Hure sitzt, sind Völker und Volksmassen und Nationen und Sprachen.
16 Und die zehn Hörner, die du gesehen hast, und das Thier — die werden die Hure hassen und werden sie wüste machen [zur wirklichen Eremitin] und nackt, und werden fressen ihr Fleisch und sie selber verbrennen mit Feuer.
17 Denn Gott hat es [verhängend] gegeben in ihre Herzen, um zu vollbringen seinen Willen: sowohl zu vollbringen einerlei Absicht, als zu geben ihre Reichsmacht dem Thiere, bis daß vollendet werden die Worte[1]) Gottes.
18 Und das Weib, welches du sahest, ist die große Stadt, welche die Herrschaft hat über die Könige der Erde.

### Exegetische Erläuterungen.

Uebersicht. Wenn wir sagen: Der Fall Babels als Himmelsbild, so heißt das: der Fall Babels sub specie aeterni, oder mit andern Worten: die Erscheinung des Antichristenthums in der Kirche, nach ihren gesammten historischen Beziehungen, vom Lichte der Offenbarung beleuchtet, und von dem Walten der göttlichen Vorsehung zum Gericht bestimmt.

Vor allem sind nun folgende Punkte festzuhalten: 1) Daß das Babel, von welchem hier die Rede ist, die Hure, von dem allgemeinen Babel (Kap. 16, 19) zu unterscheiden ist, und doch auch als die erste historische Kulmination desselben mit ihm zusammenhängt. 2) Daß das Thier, welches die Hure trägt, identisch ist mit dem Thier aus dem Meere (Kap. 13), als das eigentliche antitheokratische und antichristliche Organ des Satans, daß es aber hier vorläufig nur in einer speziellen Beziehung in Betracht kommt, insofern es eine Zeitlang das Weib trägt, und am Ende das Weib richtet. Daher ist auch hier die Geschichte des Thiers spezieller als Kap. 13. Dort wird eines seiner Häupter tödtlich wund nach V. 3; hier ist das ganze Thier eine Weile verschwunden (V. 8). 3) Daß die Häupter und Hörner des Thiers hier in eine spezielle Geschichte von zwei Abtheilungen zerfallen, welche jedenfalls nicht mit der Geschichte des Thiers Kap. 13 zu konfundiren ist.

Daß wir uns noch in der Sphäre der siebenten Zornesschale befinden, ergibt sich zuvörderst schon daraus, daß einer von den sieben Engeln, welche die Schalen hatten, dem Seher das Gericht der großen Hure zeigt. Sie wird vorläufig signalisirt durch zwei Merkmale: 1) Sitzt sie auf vielen Wassern; sie ist eine Autorität, welche sich auf viele Volksstimmungen, Volksthümlichkeiten und Volksströmungen gründet. 2) Mit ihr haben gehuret die Könige der Erde, und die da wohnen auf Erden sind trunken geworden von dem Weine ihrer Hurerei. Sie selber ist für die Könige der Erde, der irdischen Staaten und Kulturherde ein Idol geworden, ein Gegenstand der Idololatrie, welcher sie zu tausendfältigem Abfall von den Gesetzen der Gottesfurcht, der Humanität, der Wahrheit und Gerechtigkeit verleitet hat; und wie mit ihr selbst, so haben sie als ihre Nachfolger auch für sich Abgötterei und Götzendienst getrieben. Vielfach aber sind sie in dieser Richtung umgeben worden von denen, die auf Erden wohnen, von absoluten Anhängern der Erdscholle und der Autorität, welche sich in dem fanatischen Enthusiasmus der Bigotterie des Weibes berauscht haben.

Der Engel bringt ihn also im Geist in eine Wüste. Hier scheint es, haben wir das Weib, welches einst mit der Sonne bekleidet war, vor kurzem (Kap. 12) verlassen. Und in der That: es ist dieselbe Wüste und nicht dieselbe; dasselbe Weib und nicht dieselbe. Die Geschichte belehrt uns hinlänglich über die Thatsache, daß aus der heiligen Wüste der Weltentsagung, der Ascese, welche die Integrität des Weibes so lange geschützt hat, im Laufe der Zeit allmählich eine Wüste des geistlichen und geistigen Sittenverderbens, aus himmlischer Weltflucht eine dämonische Weltsucht, verkörpert durch das Rennen und Laufen unheimlicher Scheinmönche geworden ist, eine Wüste von Heuchelei, pia fraus, fanatischem Terrorismus und demoralisirenden Dogmen aller Art. Aber dasselbe Weib? Diejenigen, welche sich nicht darin finden können, daß das eine Weib (Kap. 12) im Laufe der Zeit in die zwei Figuren, in die Hure und in die Braut sich getheilt hat, mögen sich darauf besinnen, daß der Weizen und die Spreu auf derselben Aehre wachsen, daß dieselbe Theokratie, welche nach ihrem inneren Wesen Christum geboren hat, ihn auch gekreuzigt hat nach ihrer äußeren hierarchischen Gestaltung, und daß so auch die Entwicklung der Hure und der Braut sich nicht in zwei separaten Linien in der neutestamentlichen Zeit vollzogen hat, sondern in einer ursprünglichen organischen Einheit, bei welcher der Gegensatz immer mehr zur Reife gekommen ist (s. S. 19 die Note).

[1]) A. B. *οἱ λόγοι.*

Folgende Beziehungen kommen nun hier nacheinander in Betracht:

1) Das Weib und sein Verhältniß zu dem Thier.

2) Das Thier in seinem Verhältniß zu den sieben Köpfen.

3) Die sieben Köpfe im Verhältniß zu den zehn Hörnern.

### 1. Das Weib und sein Verhältniß zu dem Thier.

Daß das hier geschilderte Weib die gefallene Kirche bedeutet, daran kann nach der Bedeutung des Weibes (die Gottesgemeinde) und der Weiblichkeit (die Religiosität) kein Zweifel sein (s. Rink, S. 238 ff.). Die ausschließliche Beziehung dieser Figur auf das heidnische Rom verkennt erstlich den weiten Blick der eschatologischen Vision; zweitens die Thatsache, daß der Apokalyptiker von einem eigentlichen antichristlichen Blutdurst Roms gegen die Heiligen nicht einmal zur Zeit Domitians, geschweige denn zur Zeit Neros hätte reden können. Drittens den Begriff des Antichristenthums, nach welchem dasselbe nur aus verdorbenem Christenthum entstehen kann. Daraus wird denn auch folgen, zunächst daß hier nicht lediglich von der gefallenen römischen Kirche, von Rom die Rede sein kann, umsoweniger, da seiner Zeit das kaiserliche Rom nach Byzanz verlegt worden ist und von da seinen Schwerpunkt nach Moskau und Petersburg verlegt hat; außerdem das hierarchische Prinzip in manchen Ausstrahlungen weit und breit durch die Kirche geht. Sodann folgt aber auch weiterhin, daß nur das christliche Rom die symbolische und historische Spitze dieses ganzen Körpers der gefallenen Kirche bilden kann. Der moskowitische Hierarchismus ist dafür zu roh, der sporadische zu doktrinär, die Mitte liegt da, wo der Hierarchismus seine ganze dämonische Tiefe hat. Gleichwohl halten wir die sieben Berge, auf denen das Weib sitzt, nur für eine Allusion auf das terrestrische Rom, da es der Konsequenz des Buches gemäß ist, die Form: sieben Berge als eine symbolische Figur anzusprechen, von welcher weiterhin die Rede sein muß. Der Seher erklärt, daß er sich sehr verwundert habe, das Weib so zu sehen, wie er sie sah. Wir verstehen diese Aeußerung in demselben Sinne wie diejenigen, welche den Kontrast dieses Weibsbildes mit der weiblichen Erscheinung Kap. 12 als Ursache der Verwunderung angegeben haben. Dort ein himmlisches Weib, mit der Sonne bekleidet, den Mond unter ihren Füßen, geschmückt mit einem Kranz von auserwählten Sternen, ausgestattet mit Adlerflügeln, hier eine Buhlerin, reitend oder sitzend auf einem scharlachrothen, mit der Farbe des Blutes und Blutdurstes (zu welcher sich die feuerrothe Farbe des Drachen verdunkelt hat) gezeichneten Thiere, und damit selber auf das Thier und auf den Blutdurst des Thiers gegründet, d. h. auf eine antichristliche Weltmacht und blutige Gewalt. Das Thier ist voll von den Namen der Lästerung — es ist keine Form der Irreligiosität, welche nicht in dem absoluten Machiavellismus der Weltmonarchie beschlossen wäre: Glaubensverfolgung, Menschenverachtung, Gewissensdespotismus, Wortbruch, Dogmatik der Treulosigkeit und dergleichen gehören zu den ersten Artikeln. Die Inkongruenz der sieben Häupter und der zehn Hörner tritt auch hier hervor, um die Scheinheiligkeit der Gewalt zu bezeichnen. Auf dieser dämonischen Bestie hat sich das arme Weib eine Art von Thron zu ihrer Erhöhung bereitet; der Mond unter ihren Füßen ist dahin, dahin mit den Sternen auserwählter Geister und Adlerflügeln. Sie selbst aber ist bekleidet mit einem scheckigen Doppelroth, mit der königlichen Farbe des Purpurs und mit der Scharlachfarbe des Blutes, und darüber ausgebreitet der Glanz von Goldstoffen, Edelsteinen und Perlen, der reichste weltliche Schmuck von jeder Art. In ihrer Hand aber hält das Weib das magische Mittel ihrer Herrschaft und Herrlichkeit, den goldnen Becher, das symbolische Gefäß geweihter, heiliger Gemeinschaft, Erquickung und Labung — aber voll von Greueln, und neben dem Becher die Unreinigkeiten der Hurerei, d. h. der Abgötterei der Erde, d. h. all die Schlechtigkeiten, welche im Gefolge der Abgötterei sind. Die Greuel bezeichnen Unnatürlichkeiten aller Art; die Unreinigkeiten der Hurerei der Erde sind alle die Unsittlichkeiten, welche als Konsequenzen aus der Abgötterei und dem Götzendienst der Erde hervorgehen. An ihrer Stirn aber hat sie einen Namen geschrieben als Geheimniß; d. h. wer den Namen lesen kann, wird die Inschrift lesen: Babylon die Große, die Mutter der Huren und der Greuel der Erde. Sie selber weiß nicht, daß ihr eigentlicher Ruhmesschild — absolute Herrschaft über die Gewissen der Erde — nur dies bedeutet und nichts anderes bedeuten kann. Am widerwärtigsten aber ist ihre zuständliche Erscheinung. Ein betrunkenes Weib! Durch Schwärmerei berauscht bis an die Grenze des Wahnsinns! Und zwar trunken von dem Blute der Heiligen selbst, von dem Blute der Zeugen Jesu! Die Blutschuld wirkt aufregend, sinnverwirrend, vollends die Blutschuld, welche sich in der Verfolgung und Vertilgung der heiligsten Gottes- und Christuszeugen gehäuft hat. Grotius hat diese Erscheinung wie ein niederländisches Genrebild in drastischer Anschaulichkeit aufgefaßt: Vidit eam ore rabido, despumante et evomente sanguinem, ut ebrii solent. — Nun aber fragt sich, wie kann das Thier sich dazu hergeben, das Weib zu tragen, wenn es doch heißt: Die zehn Hörner und das Thier die werden die Hure hassen und werden sie wüste machen (V. 16)? Hier ist das Gewicht des Futurums zu beachten. Zu Anfang ist das Thier dem Weibe unterthänig, denn eben das Weib hat dem Thier wieder aufgeholfen aus seiner scheinbaren Vernichtung. Der Absolutismus der Hierarchie hat den Absolutismus der Despotie gefördert und großgezogen. Am Ende aber hat sich das Verhältniß umgekehrt, das Thier hat sich einen Zögling des Weibes, den falschen Propheten dienstbar gemacht, und am Ende ist es der tiefliegende Antagonismus

zwischen den dämonischen Grundformen beider, welcher den vollen Ausbruch der Feindschaft herbeiführt.

Der Seher verwundert sich, das Weib in dieser Situation zu sehen, oder sagen wir lieber, wieder zu sehen. Nach der Aeußerung des Engels befremdet ihn am meisten ihre Gemeinschaft mit dem Thier, ihr Reiten auf demselben, dieser greuelhafteste Amazonen-Aufzug. Daher läuft seine Antwort auf die Erklärung hinaus, wie dieses Geheimniß der Gemeinschaft des Weibes und des Thieres entstanden. Nämlich also: Das Thier war, und ist nicht, und wird aufsteigen aus dem Abgrund, um bald in die Verdammniß zu fahren. Diese Erklärung ist allerdings eine Parallele zu der tödtlichen Verwundung eines Hauptes des Thieres (Kap. 13, 3), aber zu unterscheiden von dem König, der noch nicht gekommen ist (V. 10). Die Verwundung des Thierhaupts ist die Ursache, das Verschwinden des Thieres ist die Folge, die Wiederkehr des Thieres ist der Uebergang vom siebenten zum achten Haupt. Denn in dem damaligen Moment der Vision selbst war das Thier eben nicht, es schien verschwunden, während doch gerade der sechste König da war. Wir verstehen also die Erklärung des Engels dahin: Die antichristliche Weltmacht war da vor Christo, sie schien dann eine Zeitlang bis zur Zeit der Vision vernichtet durch den Sieg Christi, wie sie allerdings prinzipiell auch vernichtet war, sollte aber als äußere Erscheinungsmacht später wiederkommen. Und eben als das wiedergekommene Thier trug das Thier das Weib, denn einstweilen konnte es nur in dem Heiligenschein der Dienstbarkeit unter dem Weibe wieder zur Erscheinung kommen. Sein wunderbares Wiedererscheinen war es aber auch, was das Weib bestimmte, sich ihm anzuvertrauen. Aus dem Verwundern aller Leute, die auf Erden wohnen, über die scheinbare Unüberwindlichkeit des Thiers, das heißt aus dem erneuten Glauben an die unwiderstehliche Macht des Bösen ging denn auch der vollendete Fall des Weibes hervor, der Wahn, sie könne mit Hülfe des Thiers, mit der Hülfe ungöttlicher und widergöttlicher Staatsmaximen groß und immer herrlicher werden. Daher dieses unselige Konkordat, in welchem eine lange Zeit das Weib scheint das Thier zu beherrschen, bis es endlich von demselben abgesetzt und vernichtet wird.

### 2. Das Thier in seinem Verhältniß zu den sieben Köpfen.

Hierher der Verstand. Das Geheimniß, welches der Engel hier ausspricht, ist nur durch den einstigen Verein von Weltverstand und geistlicher Weisheit zu lösen. Zu der Deutung dieser Aufstellung auf die Nero-Sage hätte jedenfalls keine Weisheit gehört, höchstens ein solcher Verstand, der dem Apokalyptiker die Weisheit abgesprochen hätte. Also die sieben Häupter des Thiers sind sieben Berge, auf welchen das Weib sitzt, und sind sieben Könige. Hier gilt es, in den Gesetzen der Symbolik festzustehen, und nicht in die Geographie hinüberzuspringen, obschon wir eine Allusion auf die Siebenhügel-Stadt auch annehmen. Auch ist es nicht rathsam, den Zusatz: und sind sieben Könige — für Tautologie zu halten. Gleichwie im Buche Daniel die Weltmonarchien (Kap. 2) nach der Lichtseite dargestellt sind im metallenen Menschenbilde, Kap. 7 nach ihrer Schattenseite in den vier Thieren, so ist auch wohl hier eine Antithese anzunehmen. Die sieben Berge sind sieben Reichsgestalten in der heiligen Zahl, weil der Staat an sich den göttlichen Reichszwecken dienstbar ist. Die Könige aber scheinen hier nach Kap. 17, 2 und Kap. 18, 3 als Despoten die Schattenseiten der Weltmonarchie, ihr widergöttliches und widerchristliches Verhalten, also die Thiernatur vorzugsweise zu repräsentiren. Von Einzelkönigen aber ist nicht die Rede, und kann schon deswegen nicht die Rede sein, weil sie mit den sieben Bergen sich decken müssen. Andernfalls hätte der Apokalyptiker vierzehn Köpfe sehen müssen, denn die Köpfe können nach den Gesetzen der Allegorie nicht zwei ganz verschiedene Gruppen, die sieben Berge verschieden von den sieben Königen, bezeichnen. Wir zählen also noch einmal die vier Weltmonarchien des Daniel und fügen die römisch-herodianische Regierung als fünfte Monarchie hinzu. Der sechste König ist dann das römische Kaiserreich zur Zeit der Vision, und der Seher sieht voraus, daß ein siebenter kommen wird, eine Weltmonarchie, auf welcher das Weib reiten kann eine kleine Zeit. Dann aber kommt eben das Thier, welches war und nicht ist, wieder unverhüllt zum Vorschein. In dem siebenten Könige war es der mehr oder minder noch anonyme Träger des Weibes, in dem achten, der als der böse Extrakt aller sieben aus diesen hervorgeht, wird es der offene Feind und Vernichter desselben, um dann, wann es seine gerichtliche Sendung erfüllt hat, in die Verdammniß zu fahren.

### 3. Die sieben Köpfe und die zehn Hörner.

Die zehn Hörner sind von den sieben Köpfen unterschieden; sie scheinen aber zuletzt über dem achten Kopf (Acht ist die Zahl der Welt), in welchem sich das Thier selbst wieder offen manifestirt, zusammengefaßt. Die Zahl Zehn ist die Zahl der gereiften Weltentwicklung im Gegensatz gegen die Zahl Sieben als Zahl der vollendeten Gottesordnung. Und so auch bezeichnen die Hörner die nackte Gewalt im Gegensatz gegen die Köpfe, welche das Regiment der Intelligenz symbolisiren. So gehen sie denn mit dem achten Königsbilde aus dem Leben des Thiers hervor als zehn Könige der abstrakten Gewalt, als absoluter Radikalismus. Sie hatten bis dahin das Reich nicht empfangen; jetzt erlangen sie auf eine Stunde in der Welt die volle Reichsmacht mit dem Thier. Dies ist nun wieder die große bange Stunde des Entscheidungskampfes zwischen dem offenen Antichristenthum und dem heuchlerisch verhüllten Antichristenthum des Weibes. Die zehn Könige aber herrschen eben deswegen nicht nacheinander, sondern nebeneinander, sie sind auch

nicht wirkliche Könige, sondern Scheinkönige (ὡς βασιλεῖς), und wenn sie einerlei Meinung haben, so ist dies nur der Geist der antichristlichen Koalition. Wenn es nun aber heißt: sie werden streiten mit dem Lamm, und das Lamm wird sie überwinden u. s. w., so wird mit diesen Worten das Finale angedeutet, das Gericht über das Thier (Kap. 19, 19). Weshalb aber diese Unterbrechung hier? Sie erklärt den endlich völlig hervorbrechenden Haß gegen das Weib. Der kühne Wechsel der allegorischen Bilder hat sich schon zwischen dem ersten und dritten Verse zu erkennen gegeben, dasselbe Weib sitzet auf vielen Wassern, und sitzt in der Wüste. Hier nun ist abermals von den Wassern die Rede, worauf die Hure sitzt (und wenn es heißt, die Wasser, die du gesehen hast, so erinnert diese Ungenauigkeit an ähnliche Vorkommnisse in dem Evangelium). Ihre Herrschaft gründet sich nicht nur auf die Wüste und auf das Thier, sondern auch durch diese auf die Völker und Volksmassen und Nationen und Sprachen. Und so wird sie doch am Ende durch den letzten Anschein von Christokratie ein Objekt des Hasses für die zehn Hörner und das Thier. Sie wird aber durch vier Hauptschläge vernichtet. Erstlich wird sie verwüstet, verödet; eine Anspielung auf die Hure als Stadt, oder auch auf ihren lügnerischen Eremitenstand. Zweitens wird sie entkleidet, in ihrer Blöße dargestellt, eine öfter angeführte Strafe der Buhlerinnen, die ihre Verführungskünste in ihren falschen prunkenden Schmuck gelegt haben. Drittens wird sie bei lebendigem Leibe ihres Fleisches beraubt, welches die Feinde verzehren; ihre Güter, ihre Territorien, alle Besitzthümer werden des Feindes Beute. Und viertens wird sie in einem sarkastischen Autodafé, welches auf so manche Autodafés zurückblickt, mit Feuer verbrannt; unter dem Zornesfeuer des offnen, frechen Antichristenthums geht das heuchlerische Antichristenthum zu Grunde. — Denn Gott hat's ihnen gegeben in ihre Herzen. Sowie nach der großartigen Anschauungsweise des Sehers in dem Zorne der Heiden in ironischer Gerichtsweise der Zorn Gottes zur Erscheinung kommt, so in der einen Meinung und Einhelligkeit dieser Könige die Absicht Gottes, und in der Uebergabe ihres Reiches an das Thier die Vollendung der weißagenden Worte Gottes, ähnlich jener dunklen Stunde, da Kaiphas und Pilatus dem Walten Gottes dienen mußten (Ev. Joh. 11, 51; 19, 11). Der Engel faßt zum Schlusse die Charakteristik des Weibes in einen Ausdruck zusammen: Das Weib, das du gesehen hast, ist die große Stadt, welche das Königreich hat über die Könige der Erde. In dem Weibe wird die große Babel speziell als Babel gerichtet werden.

### Erläuterungen des Einzelnen.

Kap. 17 V. 1 u. 2. **Einer von den sieben.** Welcher? ist nicht zu bestimmen, obschon das Gericht über Babel im engeren Sinne unter der vierten Zornesschale angedeutet ist. — **Komm,** δεῦρο (vgl. Kap. 21, 3). Es handelt sich nicht um eine örtliche Bewegung, sondern um eine bestimmte Richtung der Anschauung nach der Leitung des Engels. — **Ich will dir zeigen das Gericht.** „Die Erfüllung des Versprechens liegt nicht sogleich V. 3 vor (gegen Hengstenb.), überhaupt noch nicht im 17. Kapitel" (Düsterd.). Es ist aber wohl die Idee des Engels, Joh. müsse schon in dieser Erscheinung dieses Weibes das Gericht sehen können. Kap. 17 das Gericht im Himmelsbilde, Kap. 18 im Erdenbilde. — **Der großen Hure.** Auch nach Düsterd. das heidnische Rom. Darauf würde das folgende schlechterdings nicht passen. — **Welche thronet auf vielen Wassern.** Das heidnische Rom herrschte zwar über viele Völker, aber sein Thron beruhte nicht auf der Superstition dieser Völker (Jerem. 51, 13 gehört nicht hieher). Noch stärker spricht das Folgende gegen die Deutung auf das heidnische Rom. — **Mit welcher hureten die Könige der Erde.** Die Könige der Erde wurden von dem heidnischen Rom nicht geködert, sondern vernichtet. — **Und wurden trunken.** Auch dies könnte mit Beziehung auf das heidnische Rom weder von den Spaniern, noch von den Briten, noch von den Germanen, noch von den Parthern, noch von den Juden gesagt werden.

V. 3. **Und er entrückte mich im Geiste.** Ist nur von bewirkter Veränderung der ekstatischen Geistesrichtung zu verstehen. „Die schon in formeller Hinsicht, wegen des Fehlens des Art. unmögliche Verwechselung dieser Wüste mit der Kap. 12, 6. 14 genannten hängt bei Auberlen mit der Ansicht zusammen, daß die Hure Kap. 17 mit dem Weibe Kap. 12 identisch sei" (Düsterd.). Allerdings ist die ascetische Wüste, worin der Jesuitismus sein Wesen hat, geistig durchaus verschieden von der Wüste des heiligen Antonius, und doch stehen beide im Verhältnisse historischer Kontinuität, also äußerlicher Einheit. In gleicher Weise bestimmt sich das Verhältniß der Hure zum Weibe. Nach Düsterd. u. a. soll das Weib deswegen in der Wüste gesehen werden, weil ihr nach V. 16 die Verwüstung bevorsteht! Die Unterlagen für die symbolische Deutung der Wüste sind im Alten und Neuen Testament reichlich vorhanden (Moses, Elias, Joh. der Täufer ꝛc.), daher hat man sich allerdings über die schiefen Deutungen zu verwundern (Bengel: Europa, insbesondere Italien; andere s. bei Düsterd., S. 506). Daß dasselbe Weib, welches hier in der Wüste sitzt, später als auf vielen Wassern sitzend, dargestellt wird, muß natürlich der „historischen Auslegung" Noth machen. — **Ein Weib sitzen auf einem scharlachrothen Thier.** De Wette und Züllig verschönern das Thier, indem sie ihm eine scharlachrothe Decke geben. Das Thier muß die Blutfarbe tragen (Andr., Lyra u. a.), wie der Drache die Glutfarbe, welche mit der Blutfarbe verwandt ist. Die Farbe der Kleidung des Weibes ist gemischt, neben der Blutfarbe kommt noch die Würdefarbe des Purpurs zum Vorschein. Im allgemeinen ist das Thier in unsrer Stelle identisch mit dem Thier Kap. 13, doch ist der formelle Unterschied zu beachten, daß dort von dem Thier in sei-

ner allgemeinen welthistorischen Gestalt die Rede ist, hier zunächst speziell von dem Thier, wie es nach seinem Verschwinden zuvörderst wieder aufgetaucht ist als Reitpferd der Hure. — **Voll von Namen der Lästerung.** Das γέμον mit dem Akkus. auffallend. Hebraisirend: Etwa emphatischer Ausdruck: jetzt vollgeschrieben; all die Namen der Lästerung.

V. 4. **Und übergoldet mit Gold und Edelstein.** „Das κεχρυσ. steht zeugmatisch" (Düsterd.). Indessen müssen auch Edelsteine und Perlen in Gold eingefaßt sein. Als Schmuck der Kirche antizipirt dergleichen Gewandung in rohem Stil den Schmuck der himmlischen Gemeinde. — **Einen goldnen Kelch.** Auch der Kelch oder Becher würde in der Hand des heidnischen Rom sich sehr seltsam ausnehmen. Der Kelch ist, abgesehen von der Symbolik des Maßes, hier Symbol der Gemeinschaft, der goldne Kelch Symbol der heiligsten Gemeinschaft, der Heilsgemeinschaft. Angefüllt aber mit Greueln ist er allerdings verwandt mit der Hypokrisie nach Beda, ein seltsamer Ersatz für das „poculum missaticum" (Calov). Nach Düsterd. bedeutet der goldne Becher ungefähr einen Becher, der golden ist, der „historischen Auslegung" gemäß. Auffallend ist der Akkusativ καὶ τὰ ἀκάθαρτα. Am meisten scheint sich die Fassung von Düsterd. zu empfehlen, daß nämlich ἀκάθαρτα parallel mit dem Akkus. ποτήριον zu nehmen ist. Das gereicht aber auch zur Charakteristik des Weibes, daß sie neben dem Becher noch allerlei Dinge in ihrer Hand hat, die der Geist der Wahrheit als Unreinigkeiten bezeichnet, welche aus der Hurerei, d. h. der Abgötterei der Erde hervorgehen.

V. 5 u. 6. **Stand ein Name geschrieben.** Das μυστήριον gehört nicht zu der Inschrift, sondern charakterisirt die Inschrift, d. h. es sagt aus, daß der Name Babylon und was weiter gesagt ist von der Mutter der Hure und der Greuel, symbolisch zu verstehen sei. — **Babylon die Große.** Diese Symbolik ist schon in der Genesis eingeleitet mit der Geschichte des Thurmbaues, und weiter fortgeführt namentlich von Jesaias und von Jeremias; indessen ist diese spezielle Babylon nicht mit der allgemeinen Babylon (Kap. 14, 8 und Kap. 16, 19), wie es gewöhnlich geschieht, zu identifiziren. Also hat auch die Mutter der Huren eine speziellere Bedeutung; die Mutter reflektirt sich in geistes- oder vielmehr fleischesverwandten Töchtern, von denen einzelne mit der Mutter an Zaubermacht konkurriren. Grotius hat Recht, wenn er annimmt, man müsse dem Weibe die Betrunkenheit, und zwar eine Betrunkenheit vom Blute der Heiligen, selbst der Zeugen Jesu, ansehen können (s. oben). Die Vorspiele des Blutdurstes und seiner Steigerungen liegen schon in der heidnischen Welt, dieser Blutdurst aber erfüllt sich in dem spezifischen Gelüsten des Weibes nach dem Blute der Zeugen Jesu, allerdings schon präfigurirt durch den Tod Abels (s. Matth. 23). — **Und ich verwunderte mich.** Der Seher hätte schwerlich eine so große Verwunderung über den längst bekannten, und verhältnißmäßig doch noch nicht so außerordentlichen Blutdurst des heidnischen Rom äußern können. Aber nun gerade dieses Weib! Allerdings hatte schon die jüdische Hierarchie Christum ans Kreuz geschlagen. Aber daß selbst aus der historischen Entwicklung der damaligen Glaubensgemeinde wieder am Ende ein solches Weib werden konnte, dies mußte sogar dem weltkundigen Seher als etwas Unerhörtes erscheinen. Düsterd. kommt hier auf Auberlen zurück; nach ihm verwundere sich der Seher, in der Hure das entartete Weib von Kap. 12, 1 wieder zu erkennen. Diese Annahme nennt er einen unerhörten Mißgriff. Indessen konnte auch Auberlen nicht das Weib selbst, sondern nur seine letzte historische Repräsentation für die Hure halten im Gegensatz gegen das innere Wesen des Weibes, die zuletzt hervortretende Braut. Aehnliche Aeußerungen der Verwunderung über die Entartung der Gemeinde liegen schon vor im Alten Testament Jes. 5, 1; Jerem. 2, 1; Kap. 18; Hesek. 16; Matth. 24, 37; 1 Tim. 4 u. s. w. Nach Bengel verwunderte sich der Seher über die Erscheinung, daß ein so gewaltiges Thier das Weib tragen mußte, nach Züllig, Düsterd. u. a., weil er nicht wußte, was die Erscheinung bedeutete, nach Ebrard: über die Veränderung des Thiers, das er V. 13 gesehen. Nach Hengstenb., der öfter moralische Verfehlungen auch in die visionären Stimmungen des Sehers meint verlegen zu sollen, wird die Verwunderung des Joh. sogar als eine thörichte gescholten. Das Objekt der Verwunderung ist dem Seher wohl verständlich, es ist der Kontrast zwischen dem Weibe und der Hure, aber wie es dazu gekommen, darüber bedarf er den Aufschluß des Engels. Nach Düsterd. soll das Thier das Weltreich, das Weib die Weltstadt bedeuten.

V. 7. **Ich will dir sagen das Geheimniß.** Das Geheimniß, welches er wissen soll, ist das Verhältniß zwischen dem Weibe und dem Thier. Wie ist es dazu gekommen, daß sich das Weib auf dieses fürchterliche Thier setzen konnte? Oder auch, daß sich das wilde Thier wie ein frommer Zelter von dem Weibe besteigen ließ? In dieser Frage liegt der Schlüssel für die dunklen Worte, welche folgen. Der erste Aufschluß liegt in der Geschichte des Thiers.

V. 8. **Das Thier war, und ist nicht, und wird aufsteigen aus dem Abgrund.** Das historische Wiederemporkommen der geistig durch das Christenthum tödtlich verwundeten Weltmacht, welches der Seher zu einer Zeit, da das Thier wirklich vernichtet scheint, voraussieht, dient der Welt, und somit der Mehrheit der Menschen, aus denen die äußere Erscheinung des Weibes besteht, zum Aergerniß und Fall. Die irdisch gesinnten Erdenbewohner, deren Namen nicht geschrieben stehen im Buche des Lebens von Grundlegung der Welt an, die also nicht zu der Auswahl der Versiegelten gehören, werden sich wundern: wenn sie dieses scheinbare Wiederaufleben und Herrschendwerden des Thiers sehen. Das ist die Geschichte des sinkenden Glaubens an den weltüberwindenden Sieg Christi und des damit im-

mer mehr wachsenden Glaubens an die Allmacht der Weltmacht. Es ist die Geschichte aller, welche nur in einer greifbaren Kirche, einem greifbaren Heil, einem greifbaren Haupte der Kirche, überhaupt in äußeren Dingen das Reich Gottes sehen können. Ihnen allen ist entfallen das Herz für die Kräfte der zukünftigen Welt, durch sie kommt das Thier geistig empor, das Weib herunter, oder auch nach der äußeren Erscheinung das Weib empor auf das Thier — vermittelst eines Kompromisses zwischen beiden.

V. 9. Daran schließt sich die Geschichte des Weibes. Sie wird nur verständlich für **den Verstand, welcher Weisheit hat,** für den gebildeten Kenner der Weltgeschichte, welcher dieselbe im Lichte des Reiches Gottes ansieht. Die sieben Köpfe (des Thiers) sind zuvörderst sieben Berge, auf denen das Weib sitzet. Daß das Weib auf den sieben Bergen sitzet, ist an und für sich naturgemäß, denn Berge sind göttliche, politische Weltordnungen (s. auch Röm. 13), und die sieben Berge machen die Gesammtheit der Grundformen der politischen Weltordnung aus. Allein diese naturgemäße Bedingtheit der Kirche durch weltliche Reichsordnungen wird dadurch verhängnißvoll, daß die sieben Berge zugleich sieben Könige sind, d. h. hier: despotische Mächte; mit andern Worten, daß das edle metallische Menschenbild nach Dan. 2 zugleich seine Kehrseite hat, nach welcher es aus den vier reißenden Thieren besteht. Durch den Despotismus der Weltmonarchien wird das Weib immer mehr in den parallelen Gang des Hierarchismus hineingezogen, und dadurch wird ihr Charakter immer mehr verdorben.

V. 10. 11. Nach der allgemeinen Geschichte des Thieres sowie des Weibes gibt der Engel dem Seher eine weltgeschichtliche Orientirung über seinen Standpunkt in der Zeit. Fünf Könige, d. h. Weltmonarchien unter theokratischem Gesichtspunkte sind gefallen. Der eine ist da, der sechste König, d. h. die sechste Weltmonarchie, hinter welcher das Thier durch das junge Christenthum augenblicklich wie vernichtet zu sein scheint. Diese Anschauung lag dem Seher gewiß näher zur Zeit des Nerva oder auch des Domitian, als zur Zeit des Nero. Der andere König ist die siebente Weltmonarchie, die zukünftige historisch-christliche Weltmonarchie in allgemeiner Fassung, insoweit sie als Thier das Weib auf dem Rücken trägt. Der perspektivische Fernblick des Sehers sieht die Zeit des siebenten Königs nur im verjüngten Maßstab; er muß eine kleine Weile bleiben. Dann aber tritt das ganze Thier in seiner unverhüllten Natur wieder in dem achten König hervor. Wie der Satan sich in dem Thier verkörpert hat, so verkörpert sich nun das ganze Thier als Inbegriff aller welthistorischen Bosheiten in der achten Monarchie. Darum läßt auch der Engel den achten König gewissermaßen als den einheitlichen bösen Genius, der in allen sieben vorangegangenen in getheilten Formen vorhanden war, aus den sieben hervorgehen. Weil aber die welthistorische Bosheit in dieser Monarchie sozusagen konzentrirt und sublimirt ist, zuletzt wie verkörpert in dem persönlichen Antichrist (obschon sich dieser in zehn Scheinkönige verzweigen mag), so ist seines Bleibens nicht lange, er erscheint, er wird Werkzeug des Gerichts an dem Weibe, er fährt dahin ins Verderben. — Mit Recht hat Hengstenberg die sieben Berge als Symbole von sieben Reichen angesprochen; Düsterdieck dagegen will mit anderen die Siebenhügelstadt Rom darunter verstehen. Abgesehen davon, daß wir die Anspielung gelten lassen, halten auch wir die symbolische Fassung der Berge für unzweifelhaft. Ueber die buchstäbliche Deutung der sieben Könige oder Weltmonarchien auf sieben Personen s. S. 20, sowie die Erklärung des 13. Kapitels, zu vergleichen Düsterdieck, S. 512 ff. **Sieben Könige**, erklärt diese „historische", d. h. buchstäbliche Auslegung, sind nun einmal sieben Könige. Weshalb also nicht auch das Thier ein wirkliches Thier? Die verschiedenen Arten, die Reiche zu zählen, s. bei Düsterdieck ebend. — **Fünf sind gefallen**, soll heißen: sie sind *gestorben*. Ganz wider den Sprachgebrauch. Man kann bei V. 10 auch fragen: Weshalb wird der Nachfolger des fünften nicht der sechste, der siebente nicht der siebente genannt? Wahrscheinlich, weil beide Zahlen im eminenten Sinne symbolisch sind, hier aber diese Symbolik quiesziren soll. Der sechste ist ja wider die sonstige Natur der Sechs der Bessere, hinter welchem das Thier verschwunden zu sein scheint. Der Ausdruck: **auch aus den Sieben**, wird verschieden gedeutet: der wiederkehrende Nero (de Wette u. a.); der wiederkehrende Antiochus Epiphanes (Hofmann); ein Abkömmling aus den Sieben (Primas. u. a.). Düsterdieck läßt mit Recht den achten aus der Gesammtheit der sieben hervorgehen. Freilich ist diese Fassung bei der Festhaltung einzelner Personen sehr schwer zu vollziehen. Ueberhaupt ist bei dieser letzteren ein gründliches Verständniß unmöglich, wie dies folgende Note Düsterdiecks zeigt: „Falsch sind alle Deutungen, durch welche die konkrete historische Beziehung auf die Verhältnisse des römischen Imperiums ferngehalten wird, wie z. B. Andr., welcher unter dem *θηρίον* (V. 8) den Satan versteht, erklärt, durch die Erscheinung, insbesondere durch den Tod Christi sei das Thier zum Nichtsein gebracht. Vergl. Beda, C. a Lap., Zeger u. a. Marlorat u. a. Protestanten deuten: Das heidnische Rom ist hin, das päpstliche ist da, aber seine Weltherrschaft ist in sich nichtig (*οὐκ ἔστιν*)." Verschiedene Zählungen der Könige nach der zeitgeschichtlichen Fassung s. bei Düsterd., S. 516. Nach demselben hätte der Seher doch ein wenig geweißagt, nachdem er zuerst schon von geschichtlich bekannten Königen geweißagt ex post; er hätte vorausbestimmt, daß dem Vespasian seine beiden Söhne nachfolgen würden. „Titus als der siebente, Domitian als der achte — daß Titus kurze Zeit bleiben und daß Domitian als eine Personifikation des ganzen Thiers auftreten werde." Indessen „geirrt hat sich Johannes in der Erwartung, daß mit Domitian das römische Weltreich untergehen werde."

Dabei bleibt aber doch nach Düsterdieck ein Minimum von Prophetie: „Der singuläre Irrthum beweist allerdings eine gewisse Unvollkommenheit des prophetischen Wesens in dem Apokalyptiker, hebt aber dasselbe keineswegs gänzlich (!) auf."

V. 12. Hierauf folgt nun die Zukunftsgeschichte der zehn Hörner, und zwar nach ihrem Verhältniß zu dem Thier und zu dem Weibe. Denn wenn auch hier schon die Rede ist von ihrem Krieg mit dem Lamme, so ist doch der Hauptgesichtspunkt der Krieg mit dem Weibe. Der Krieg mit dem Lamme selbst an und für sich betrachtet, wird erst im 19. Kapitel verkündigt; hier wird er deswegen schon angeführt, weil auch die Feindschaft der radikalen antichristlichen Mächte gegen das Weib noch gegen die letzten Spuren, Reminiscenzen und Zeichen des Christenthums in ihrem Wesen gerichtet ist. — **Die zehn Hörner sind zehn Könige.** Die Zahl Zehn ist die Zahl des vollendeten Weltlaufs, der vollendeten Weltentwicklung. In den zehn Königen also stellt sich die politische Organisation der letzten weltgeschichtlichen Phase dar. Sie sind alle miteinander anarchische Emporkömmlinge, die bis dahin das Reich nicht empfangen hatten. Sie kommen alle gleichzeitig zur Herrschaft nebeneinander. Sie sind alle im Grunde Scheinkönige, oder symbolisch bestimmt, Scheinregimente und Scheinmächte, sporadisch über die Erde verbreitet, und nur auf eine Stunde, d. h. auf eine einheitliche große, letzte, bange aber kurze Entscheidungszeit erlangen sie das Regiment mit dem Thier. Dies ist der spezifische antichristliche Weltabend, welcher der Parusie vorangeht. Daß sie aber nur Quasi-Könige sind, beruht nicht auf der Kürze der Zeit ihrer Herrschaft (nach Bengel und Düsterd.), sondern auf den anarchischen Zeitverhältnissen. Es ist die Zeit, wo das theokratische Element in Staat und Kirche todt gelegt ist nach Kap. 11; wo das Bild und Maalzeichen des Thieres herrscht nach Kap. 13.

V. 13. **Diese haben einerlei Meinung.** Nicht etwa nur eine gemeinsame Sache, sondern auch eine gemeinsame Theorie, das System der entschiedenen Verachtung und Lästerung **des Namens, der Hütte, der Himmelsbewohner** (Kap. 13, 6), gegründet auf eine dreifache Verkehrung der Wahrheit in kräftige Lüge (das absolut-namenlos-Göttliche, die absolute Diesseits-Religion und Diesseits-Seligkeit). Daher stehen sie von vorn herein in Verbindung mit dem Thier, und machen sich mit ihren Volksmassen, mit ihrer Macht und Gewalt ganz zu Organen desselben.

V. 14. **Diese werden streiten mit dem Lamme.** Diese Verkündigung steht hier nicht für sich, sondern sie dient zur Erklärung ihres Hasses gegen die Hure. Weil sie Feinde des Lammes sind, so ist ihnen auch in ihrem bornirten negativen Fanatismus die todte entgeistete Symbolik, womit das Weib noch an das Lamm erinnert, ein Gegenstand des Hasses. Die Braut dagegen sehen sie kaum, weil sie durch und durch innerlich, lebendig und menschlich ist; sie verfällt nur in ihren Einzelnen ihrer Exkommunikation, die Hure aber sehen sie, weil sie durchaus äußerlich ist, mit ihren todten Formen das Leben hindert, und in ihren antihumanen Satzungen die Menschlichkeit verleugnet. Daher erhalten wir hier in Bezug auf das Lamm nur die vorläufige Beruhigung: es wird sie überwinden, weil es der Herr der Herren ist, und der König der Könige. An seinem Streit und Siege aber werden die Seinen Theil haben. Und zwar als wahrhaft Berufene, die nach ihrem ewigen Grundzug Auserwählte sind, und nach ihrem zeitlich ausgeprägten Charakter Getreue. Denn nicht drei Abtheilungen sind hier anzunehmen, sondern zwei, Auserwählte und Getreue, welche miteinander die Signatur der wahrhaft Berufenen haben. Diese Mitgenossenschaft leidet sowohl Anwendung auf die diesseitigen Versiegelten, welche der Parusie entgegengehen, als auf das jenseitige Gefolge des Herrn auf dem Berge Zion, das mit ihm erscheinen wird nach Kap. 19.

V. 15. **Und er sagte zu mir: Die Wasser.** Diese Wasser dienen dazu, das Gericht über die Hure einzuleiten. Sie hat eine dreifache Grundlage. Die sicherste war die Wüste, insoweit sie darin geistig heimisch war. Reine Weltentsagung ist mit himmlischer Sicherheit identisch. Aber auch der Sitz auf den sieben Bergen, den sieben Reichsmächten politischer Ordnung, gab ihr noch eine königliche Festigkeit. Sie gründet sich jedoch auch auf die vielen Wasser des wogenden Volkslebens, und diese Grundlage ist unendlich schwankend geworden, seitdem das Volksleben von Grund aus in Bewegung gesetzt ist und auseinander geht in Völker- und Volksmassen, Nationen und Sprachen, und seitdem das Weib die Grundlagen der wahrhaftigen Asceſe in der Wüste und des Schutzes der sieben Berge eingebüßt hat. Daher ist es nicht richtig, zu sagen: „trotz ihrer weiten Herrschaft und aller ihrer Herrlichkeit wird sie zu Grunde gehen" (Düsterd.), denn woher sollten die zehn Hörner ihre Macht haben, wenn sie sich nicht eben auch auf die dem Weibe abfällig gewordenen Völkermassen gründete?

V. 16. **Also die zehn Hörner und das Thier, die werden die Hure hassen.** Der Haß bethätigt sich in zwei negativen und in zwei positiven Formen. Man macht sie wüste nicht im Sinne der Verwüstung, sondern man läßt sie absolut sitzen, man nimmt sie beim Wort und macht sie zur vollkommenen Eremitin; zudem entzieht man ihr alle weltliche Fülle und Hülle, daß sie in ihrer ganzen Blöße erscheint. Dazu kommen dann die positiven Schädigungen, man frißt ihr Fleisch, d. h. man entreißt ihr alle ihre Güter, und sie selber wird vernichtet durch das Feuer des negativen Fanatismus, nachdem sie so lange mit dem Feuer des positiven Fanatismus gewüthet hat. Hierbei handelt das Thier natürlich durch die Hörner oder Könige, daher οὗτοι. Düsterdieck bezieht das Fleischfressen auf das Bild des Weibes, das Verbrennen auf das Bild der Stadt. Natürlich soll dann wieder Rom gemeint sein.

V. 17. **Denn Gott hat es gegeben in ihre Her-**

zen. Nämlich das Thier zu vernichten. Dieses Gerichtsverhängniß löst sich in drei Bestimmungen auf. Erstlich müssen sie blind und wider Willen den Rathschluß Gottes vollbringen. Zweitens müssen sie in dieser Aufgabe einerlei Absicht ausführen. Drittens müssen sie zu dem Zweck ihre ganze Macht dem Thiere übergeben, bis dasselbe ebenfalls als Werkzeug des Gerichts alle Worte Gottes, welche der abfälligen Gemeinde gedroht sind, ausgeführt hat. Hier also fallen wieder wie bei der Kreuzigung Christi göttliche, menschliche und teuflische Rathschlüsse materiell in eins zusammen, während sie formell in ihren Motiven durchaus verschieden, selbst entgegengesetzt sind. Wir beziehen also das *αὐτοῦ* hinter *τὴν γνωμὴν* mit Hengstenb. u. a. auf Gott, nicht aber mit Bengel, Düsterd. u. a. auf das Thier, weil dieser Gedanke nach der früher schon eingeführten Allianz tautologisch ausgedrückt wäre. Vergebens kommt Düsterdieck am Schluß dieses Kapitels noch einmal auf die Versicherung zurück, nur von dem heidnischen Rom könne die Rede sein (S. 520).

## B. Das Erdenbild von dem Falle Babels.

### Kap. 18, 1—24.

[Und[1]] nach diesem sah ich einen anderen Engel niederfahren vom Himmel, der große 1
Gewalt hatte. Und die Erde wurde erleuchtet von seinem Glanze.

Und er schrie [mit Macht[2]] mit gewaltiger Stimme und sprach: Sie ist gefallen, sie 2
ist gefallen, Babylon die Große, und ist geworden eine Behausung der Dämonen, und
ein Wachtthurm aller Art von unreinen Geistern, und ein Gatter alles unreinen und scheußlichen Gevögels.

Denn von dem Weine des Zornes ihrer Hurerei haben 'getrunken alle Völker, und 3
die Könige der Erde haben mit ihr Hurerei getrieben, und die Kaufherren der Erde sind
durch die Machtwirkung ihres Luxus reich geworden.

Und ich hörte eine andere Stimme, vom Himmel, die sagte: Gehe[3]) aus von ihr, mein 4
Volk, damit ihr euch nicht theilhaftig macht ihrer Sünden, und damit ihr nicht mit wegbekommt von ihren Plagen.

Denn ihre Sünden häuften sich aufeinander[4]) [in bösen Konsequenzen] bis zum Himmel 5
hinan, und Gott ist eingedenk geworden ihrer Frevel.

Vergeltet ihr, sowie auch sie [euch[5]] vergolten hat, und verdoppelt [ihr[6]] das Doppelte nach 6
ihren Thaten. Mit dem Kelch, womit sie euch eingeschenket hat, schenkt ihr das Doppelte ein.

In dem Maße, wie sie sich selbst verherrlichte und übermüthig geberdete, gebet ihr Qual 7
und Leid. Denn sie spricht in ihrem Herzen [*Ὅτι*]: Ich throne als eine Königin, und Witwe
bin ich nicht, und Leid muß ich nicht sehen.

Darum werden ihre Plagen kommen auf einen Tag: Tod und Leid und Hunger, und 8
mit Feuer wird sie verbrannt werden, denn gewaltig ist der Herr, der Gott, der sie richtet
[*κρίνας*].

Und es werden sie beweinen und über sie wehklagen die Könige der Erde, die mit ihr 9
gehuret haben und geprunket haben, wenn sie sehen werden den Rauch von ihrem Brand.

Sie stehen von ferne um der Furcht willen vor ihrer Qual und sagen: Wehe, wehe, du 10
große Stadt Babylon, du mächtige Stadt, in einer Stunde ist dein Gericht gekommen.

Und die Kaufherrn der Erde weinen und tragen Leid über sie, weil ihre Waare keiner 11
mehr kaufen wird.

Die Waare in Gold und Silber und Edelgestein und Perlen; 12
Und in Byssus und Purpur und Seide und Scharlach
Und allerlei Thinenholz [Citrus], und allerlei Elfenbeingeräthe,
Und allerlei Geräth vom kostbarsten Holze und von Erz und von Eisen und von Marmor.
Und den Zimmet und das Amomum-Gewürz[7]); 13
Und das Räucherwerk und die duftende Salbe und den Weihrauch;

[1]) Das *καὶ* fällt aus nach A. B. Sinait. u. a.
[2]) Zu lesen: *ἐν ἰσχυρᾷ φωνῇ* nach entscheidenden Zeugen.
[3]) Verschiedene Formen. Wir lesen mit Lachmann nach B. C. *ἔξελθε*, auch aus inneren Gründen.
[4]) Nach A. B. C. Sinait. *ἐκολλήθησαν*. De Wette: »es sind gelangt bis zum Himmel.«
[5]) Das *ὑμῖν* fällt entschieden aus.
[6]) Das *αὐτῇ* ist nicht begründet.
[7]) Nach A. C. Sinait u. a. In der Rec. fehlt *ἄμωμον*.

Und den Wein und das Oel und das Weißmehl und den Weizen
Und das Zugvieh und die Schafe.
Und die Waare an Pferden und Wagen und an Leibern.
Ja auch die Seelen der Menschen.

14 Und das Obst [die Herbstfrucht] des Gelüstens [deine Herzenslust[1]] deiner Seele ist von dir gewichen, und alles [Fette und Festliche] Köstliche [Delikatesse] und Kostbare ist von dir gewichen, und nie mehr wirst du diese Dinge finden.

15 Die Kaufherrn dieser Dinge, die von ihr reich geworden sind, werden von ferne stehen, um der Furcht willen vor ihrer Qual, weinen und klagen.

16 Und sagen: Wehe, wehe, die große Stadt, die bekleidet war mit Byssus und Purpur und Scharlach, und übergoldet war mit Gold und Edelgestein und Perlen: Denn in einer Stunde ist verwüstet solcher Reichthum.

17 Und alle Steuermänner und alle, die nach bestimmten Orten fahren[2]), sowohl die Schiffsleute als solche, welche die See bearbeiten [über See Geschäfte machen], standen von ferne.

18 Und schrien, da sie sahen den Rauch ihres Brandes, und sagten: Was war gleich der großen Stadt!

19 Und sie warfen Staub auf ihre Häupter und schrien weinend und klagend und sagten: Wehe, wehe, die große Stadt, in welcher alle, die da Schiffe im Meere hatten, reich geworden sind von ihrem kostbaren Schatze; denn in einer Stunde ist sie verwüstet.

20 Frohlocke über sie, du Himmel, und ihr Heiligen, und ihr Apostel und ihr Propheten, denn Gott hat euren Urtheilsspruch an ihr vollzogen.

* * *

21 Und ein starker Engel hob einen Stein auf wie einen großen Mühlstein und warf ihn in das Meer, indem er sagte: Also soll im Sturme verworfen werden Babylon, die große Stadt, und nie mehr gefunden werden.

22 Und das Getöne der Harfenspieler und der Sänger und der Flötenspieler und der Hornbläser soll nicht mehr vernommen werden in dir, und keinerlei Künstler irgend einer Kunst soll noch gefunden werden in dir, ja auch das Geräusch der Mühle soll nicht mehr gehört werden in dir.

23 Und das Licht der Leuchte soll nicht mehr in dir leuchten, und die Stimme des Bräutigams und der Braut soll nie mehr in dir gehört werden. Denn die Fürsten der Erde waren deine Kaufleute; denn durch deine Zauberei [Giftmischerei] wurden alle Nationen verführt [irre geleitet].

24 Und in ihr ist das Blut[3]) der Propheten und der Heiligen erfunden worden, und aller derer, die geschlachtet [zu Schlachtopfern gemacht] worden auf Erden.

### Exegetische Erläuterungen.

Uebersicht. An das Gesicht von dem himmlischen Rathschluß des Gerichts über Babel und von dem idealen Gericht selbst schließt die proleptische Darstellung des wirklichen Gerichtes auf Erden sich an. Daher ist mit der Einheit der beiden Abschnitte ebenfalls der Kontrast zwischen beiden Bildern von Babel wahrzunehmen. Im Lichte des Himmels erscheint Babel als ein im Prunk falscher Pracht und Schönheit der äußersten Häßlichkeit verfallenes Weib; eine Hure — betrunken von Blut — vom Blut der Heiligen; den goldnen Becher der heiligen Weihe noch in der Hand, aber reitend auf dem blutfarbigen Thier des Antichristenthums, dem Werkzeug des Abgrundes. In ihrem irdischen Selbstgefühl aber und in der Wehklage der Erde um sie (Kap. 18) ist sie eine Königin, welcher die Könige der Erde gehuldigt haben, welche gefeiert worden ist von den Reichen, den Kaufleuten und Seefahrern, verherrlicht von den Künstlern, angestaunt in ihrem Glanz, Besitz und Genuß von den Bewohnern der Erde.

Daher muß denn auch ein gewaltiger Engel über sie kommen, der vom Himmel zur Erde niederfährt. Seine Gewalt ist dadurch charakterisirt, daß die Erde von seinem Lichtglanz erleuchtet wird. Es gibt nur eine Erleuchtung für die Erde: das Licht des Evangeliums; allein es ist ein Unterschied zwischen dem Stadium der apostolischen Botschaft, dem Stadium des reformatorischen Bekenntnisses, Dogma und Kultus, und dieser von allen guten Geistern

[1]) A. C. Sinait *σου τῆς ἐπιθυμίας.*
[2]) A. B. C. u. a. Die Rec. *ἐπὶ τῶν πλοίων ὁ ὅμιλος* unbegründet.
[3]) Cod. B. *αἵματα;* A. C. *αἷμα.*

angeeigneten geistigen Tageshelle der evangelischen Wahrheit, welche in gottmenschlicher Schönheit, in christlicher Humanität endlich wie mit einem Schlage von Land zu Land geht und das gefallene Weib in seiner ganzen Häßlichkeit beleuchtet, also das ideale Gericht an ihr vollzieht, und das erste wirkliche Gericht, welches als Selbstgericht der großen Babylon in ihren inneren Verhältnissen hervortritt, verkündigt (bis V. 3). Das ideale Gericht ist der laut über die Erde dahingehende himmlische Ausruf ihres Falles selbst. Sie ist gefallen, sie ist gefallen! heißt der richterliche Ruf des Himmels. Der Fall bestimmt sich in seiner Größe nach der Hoheit, die sie in Anspruch nahm als Babylon die Große (s. Jes. 14).

### Erste Grundform des wirklichen Gerichts. Die Offenbarung des inneren Gerichts der gefallenen Kirche.

Sie ist eine Residenz oder Wohnstätte der Dämonen geworden — heißt das nicht, im Lichte des Himmels betrachtet, eine Art von Hölle auf Erden? Ein Wachtthurm von aller Art unreiner Geister — heißt das nicht eine Konzentration der verschiedensten schlechten Motive und egoistischen Charaktere? Ein Gatter oder ein Hühnerhof aller unreinen und verhaßten Vögel — heißt das nicht ein Sammelplatz aller auf den Raub irdischer Vortheile bedachten Flattergeister? (s. Matth. 13, 32). Der Geist der Weißagung hat auf eine feste, geschlossene Organisation hingezielt mit dreifacher Bezeichnung: ein fester Wohnsitz, ein Wachtthurm, ein sicherer Behälter der Vögel. Freilich kann das φυλακή auch beidemal ein Gefängniß bedeuten. Auf die Dämonen selbst würde das hier nicht gepaßt haben. Die Ursache dieses Verderbens ist der Wein des Zorns ihrer Hurerei, d. h. der schwärmerische Enthusiasmus ihres Zornes oder Fanatismus für ihre Abgöttereien, ihre Vergötterungen aller Art. Mit diesem Weine hat sie alle Völker getränkt, und sie mehr oder minder trunken gemacht, statt sie erst recht nüchtern zu machen für die Milch des Evangeliums und die gesunde Nahrung nach den wiederholten Anweisungen der Apostel Petrus und Paulus (1 Petr. 1, 13; 4, 8; 5, 8; 1 Kor. 15, 34; 1 Thess. 5, 6. 8; 1 Tim. 3, 2. 11; Tit. 2, 2; 2 Tim. 2, 26). Im Unterschiede von diesem volksthümlichen Fanatismus haben die Könige der Erde mit dem politischen Bewußtsein des raffinirten Weltsinns mit ihr Hurerei getrieben, sie selber vergöttert, durch sie sich vergöttern lassen, und sonst allerlei Vergötterungen mit ihr getheilt. Eine andere verderbliche Wirkung ist die, daß die Kaufleute, d. h. die hier auf den Mammon bedachten Spekulanten der Erde durch ihren Luxus reich geworden sind. Gerade sie eben, welche die irdischen Verhältnisse durch den Geist christlicher Brüderlichkeit ausgleichen sollte, hat durch Selbstvergötterung und Vergötterung der irdischen Gewalten jenen falschen Pomp, jene Prachtliebe auf die Spitze getrieben, durch welche sich der normale Unterschied von Arm und Reich verkehrt hat in unnatürliche und verderbliche Extreme des Luxus und des Pauperismus. Das Volksleben vergiftet, die Politik vergiftet, die sozialen Ordnungen vergiftet — dies ist die dreifache und doch einheitliche Wirkung ihrer drei Hauptsünden: Schenkung von Zorneswein; Verleitung zur Buhlerei; luxuriöses Scheinwesen.

### Zweites Gericht. Das soziale Gericht der Scheidung zwischen dem Volke Gottes und der Stadt Babylon (V. 4. 5).

Diese Scheidung wird herbeigeführt durch das Aufgebot einer Stimme vom Himmel selbst. Während der Engel, welcher vom Himmel herniederfuhr, das Gericht des Geistes der Wahrheit vollzogen hat, kommt diese Stimme hoch her vom Himmel, und wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, vom Richterstuhl Gottes selbst. Der Ausgang des Volkes Gottes von der Gemeinschaft mit Babel bringt nicht nur das innere Gericht derselben zur Anschauung, sondern dient auch zur Einleitung des äußeren Gerichts, weil er das dynamische, soziale Gericht selbst ist. So muß Noah ausgehen von dem ersten, dem Gericht verfallenen Menschengeschlecht, so Lot aus Sodom, so Israel aus Egypten, so die ersten Christen aus dem gefallenen Jerusalem. Und so weiter. Diesen Ausgang, welcher die Aufhebung aller religiösen Gemeinschaftsverhältnisse in sich schließt, fordert die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die Treue gegen den Herrn. So vollziehen die Gläubigen den kleinen Bann in gerechter Reaktion gegen den großen Bann, und am Ende zieht die Kirche aus der Kirche, um Kirche zu bleiben (Hebr. 13, 13). Die Bewahrung der humanen Pflichtverhältnisse wird eben um so reiner ins Licht treten, je mehr die religiösen und sittlichen Irrthümer eines falschen Humanismus in reiner strenger Geistesfreiheit abgethan werden. Dieser Ausgang wird aber auch nothwendig um der Selbstbewahrung der gläubigen Seelen willen, wie dies die Warnung ausspricht: Damit ihr euch nicht theilhaftig macht ihrer Sünden, und damit ihr nicht mit wegbekommt von ihren Plagen. Wie leicht eine Mitschuld entsteht durch Verwicklung in fremde Sünden, das hat das Alte Testament in seiner Anordnung des Schuldopfers (3 Mos. 5), sowie in vielen geschichtlichen Ereignissen (Josua 7) typisch dargestellt. Die moderne Welt hat ihr Sensorium für diese mysteriösen Schuldverhältnisse in hohem Maße geschwächt. Selbst das Eintreten in das Erbe der schwersten alten Blutschulden wird von manchen so ahnungslos abgemacht, als träten sie in eine vom Odem der Unschuld durchwehte Kinderstube oder gar in einen von Geistesodem durchwehten Tempel des reinen Geistes. So unsre nordischen Convertiten. Sie haben nicht gewußt, was das Eintreten in die Gemeinschaft alter Blutschuld bedeutet. Das Gericht Gottes aber muß einschreiten, weil die Sünden der Stadt nicht blos zum Himmel schreien, wie die

Sünden Sodoms (1 Mos. 18), sondern sich miteinander verkettet und aufeinander gethürmt haben bis zum Himmel hinan, bis sie zu einem dämonischen Anstoß gegen den Thron Gottes selber geworden sind. Daher ist Gott eingedenk worden ihrer Frevel, nicht blos der letzten und neusten, sondern der ganzen Folge. Die Spitze der Frevel hat ihm — menschlich gesprochen — die ganze Entwicklungsgeschichte derselben wieder vergegenwärtigt, und damit ist der Abschluß seiner an sich haltenden Langmuth, der Anbruch seines Gerichtsverhängnisses ausgesprochen. Dem Ausdruck unsrer Stelle liegt ein Rückblick auf die Geschichte Sodoms zu Grunde, umsomehr, da auch hier ein Feuergericht nahe ist.

### Drittes Gericht. Die Vergeltung selbst (V. 6—8).

Die Aufforderung zur Vollziehung des Vergeltungsgerichts ist nicht mehr an das Volk Gottes gerichtet, wie dies wohl angenommen wurde nach der Minuskellesart: wie sie euch vergolten hat. — Aber auch nicht an die Plageengel, wie Bleek meint, denn diese Vergeltung wird nach Kap. 17, 16 von den zehn Hörnern und dem Thier vollzogen werden. Dasselbe Gericht, welches dort von ihnen vollzogen wird, wird hier V. 8 wieder genannt. Die Rede ist an solche gerichtet, denen sie den Becher kredenzt hat (Matth. 7, 6). De Wette sagt richtig: ein Aufruf an die Vollstrecker des Strafgerichtes. Das ἀποδιδόναι hat das zweitemal die Bedeutung des hebräischen גמל. Es soll ihr angethan werden, was sie anderen angethan hat. Dies ist das Gesetz der historischen Vergeltung, welches durch die ganze Heilige Schrift geht (s. Kap. 13, 10). Es soll ihr aber zwiefach vergolten werden. Wie die Buße einen doppelten Werth hat im Verhältniß zu der Strafe, die ihr voranging (Jes. 40, 2), so hat die Schuld, welche auf den Tag des Zorns gehäuft ist, ebenfalls einen doppelten Werth in Beziehung auf die nachfolgende Strafe. So soll ihr insbesondere der Kelch des Zornweines zwiefach eingeschenkt werden. Zur Zeit des Gerichts kommt der negative Fanatismus in doppelter Glut über die Schuld des positiven Fanatismus. — Aber nicht blos ihre Menschenquälerei soll ihr vergolten werden, sondern auch ihre Selbstverherrlichung und ihr übermüthiges Prunken soll in entsprechendem Maß mit Qual und Leid bestraft werden. Die himmlische Stimme gibt aber auch den Grund dieses strengen Urtheils an. Denn sie spricht noch jetzt in der Stunde des Gerichts, ahnungslos verstockt, ihre ganze falsche Sicherheit aus in ihrem Herzen: ich throne als eine Königin, und Witwe bin ich nicht (vgl. Luk. 18, 3, nicht die Gemeinde, die ihren himmlischen Christus auf Erden vermißt), und Leid muß ich nicht sehen. Diese Verstockung ist das Motiv, welches Schuld und Strafe verdoppelt. Darum kommen denn auch ihre Plagen auf einen Tag, d. h. sie geht nicht allmählich zu Grunde, sondern sie stürzt dahin in einer großen historischen Katastrophe. Die Plagen aber verzweigen sich in die Zahl der Welt, in die weltliche Vollzahl, Vier: Der Tod, der Jammer, der Hunger, das Feuer. Der Tod ist wohl nicht auf den Tod ihrer Kinder zu deuten (Düsterd.), sondern auf das Vorgefühl des Untergangs, das jetzt über sie kommt. Diesem Tode entsprechen ihre egoistischen Lamentationen, unter denen aber der Hunger nach der Weltherrschaft sich erst zur vollen Glut steigert, indeß bereits das Feuer des Gerichts über sie kommt. Diese Plagen kommen aber jetzt unvermeidlich über sie, denn Gott hat schon angefangen sie zu richten (ὁ κρίνας), und er ist gewaltig in seinen Gerichten, wie er sie durch gewaltige irdische Mächte vollzieht.

Hierauf verkündigt die himmlische Stimme zugleich ein Gericht über die Stände, welche sich mit der großen Babylon vermengt und verschuldet haben; indem sie dieselben als Wehklagende über die Gefallene darstellt (V. 9—20).

Der einheitliche Gedanke dieser Wehklagen liegt in der Voraussetzung, daß die scheinheilige Stadt ihre Sympathien, ihre Wurzeln hat in der Weltlichkeit der Welt, namentlich der großen Welt, daß sie aber diese Welt, welche sie zu Gott bekehren sollte, selber an den Rand des Verderbens gebracht hat. Denn sie hat zum Mittelpunkte alles Verderbens die Selbstvergötterung gemacht, die titanische Verherrlichung ihrer eignen Würde und Autorität. Dadurch hat sie die Könige oder Machthaber der Erde veranlaßt, auch ihre Autorität über das menschliche Maß hinaufzuschrauben, wechselseitige Vergötterungen mit ihr auszutauschen, und im Uebermuth mit ihr zu wetteifern oder auch Gemeinschaft zu machen. Damit haben sich denn auch die Sphären eines über das sittliche Maß hoch hinausgehenden krankhaften Luxus gebildet, und wie die Kaufherren der Erde, oder die Organe dieses Luxus eine kolossale krankhafte Größe erlangt haben, so auch ihre Reichthümer. Selbst der eigentliche Großhandel oder überseeische Weltverkehr ist in diesen großartigen Strudel fieberhafter Weltlichkeit hineingerissen worden. So haben die eigentlichsten Weltmenschen weit und breit mit der großen Babel gelebt und gesündigt, und werden von ihrem Falle aufs tiefste erschüttert und geschlagen. Allein ihr Loos mögen sie doch nicht mit ihr theilen; sie werden ihr treulos in der Stunde der Noth. Die Könige stehen von ferne vor Furcht ihrer Qual (V. 10). Die Kaufleute stehen von ferne vor Furcht ihrer Qual (V. 15). Die Seefahrer und Männer des überseeischen Handels stehen von ferne und schreien (V. 17). Allerdings ist mit der Idee ihrer Mitschuld und ihres Jammers, sowie ihrer feigen Preisgebung der Herrin zugleich die Thatsache ausgesprochen, daß die große Babel in einem ungeheuren Brande dasteht, welcher über die ganze Erde hinleuchtet, der keine Rettung zuläßt, dem man sich nicht zu nahen wagt, der aber auch in den weitesten Fernen gesehen wird, wenigstens in seiner Rauchsäule, und die Anblickenden bis zum Erstarren fesselt. Man kann

tragen: wozu das große Detail der Darstellung, namentlich der Gegenstände des Luxus (V. 12—14)? Hier tritt uns dieselbe Meisterschaft des prophetischen Geistes entgegen, mit welcher Jesaias den Luxus der hebräischen Frauen geschildert hat (Kap. 3). Für den Weltsinn ist eben dieser detaillirte Kram von Sachen des Prunks und des Wohllebens von der allerhöchsten Wichtigkeit, darum geht die Prophetie in ironischer Darstellung in diese Anschauungsweise ein, umsomehr, da jetzt für diese eine jede Partikel ihres Wohllebens zu einer Partikel der Qual wird. Charakteristisch ist es zudem, daß die Könige über den Fall Babels weinen und leidenschaftlich laut wehklagen werden (κόπτεσθαι), aber auch schon bei dem Aufsteigen des Rauchs vom beginnenden Brande sich fernhalten werden. Was sie zu Anbetern der Stadt machte, war die Größe und magische Gewalt derselben. Die Kaufherren der Erde weinen auch, ihr Leidtragen aber wird zu einem eigentlichen Nachtrauern, um des Verlustes willen, der sie betroffen hat. Für sie war es neben der Größe der Stadt ihre Pracht und ihr Reichthum, welcher sie blendete. Die Seefahrer drücken ihre Trauer um Babel am leidenschaftlichsten aus, wie es eben ihrem Leben auf dem Wasser gemäß ist; sie sind gefesselt gewesen durch die Unvergleichlichkeit der Stadt und den großen Gewinn, den sie ihnen gewährte.

Die erste Wehklage ist die der Könige der Erde; nicht der Könige als solcher, sondern der Herrscher, welche mit Hülfe der Hierarchie despotisch geschaltet, und dafür der Hierarchie in die Hände gearbeitet haben, also Träger der wechselseitigen Vergötterung gewesen sind.

Am umfassendsten beschreibt die himmlische Stimme die Wehklage der Kaufherren. Und hier wird die Pracht ihrer Waaren auseinander gelegt: 1) Pretiosen und Prachtstoffe; 2) kostbares Material (wohlriechendes Citronenholz) und kostbare Gefäße aus edlen Stoffen aller Art; 3) Gewürze, Salben, Räucherwerk; 4) deliziöse Genuß- und Nahrungsmittel; 5) Gegenstände einer fürstlichen Hofhaltung, von dem Zugvieh und den Schafheerden bis zu den Seelen der Sklaven, oder auch bis zu den Sklavenseelen, welche die bleibende Grundbedingung sind für jede babylonische Macht. Man könnte es auffallend finden, daß hinterher noch von deliziösem Obst die Rede ist, und daß sogar hier die Aufzählung übergeht in die Form der Anrede an Babel selbst; allein in dieser Region ist das Kleinste vielfach das Größte, auch handelt es sich überhaupt um eine besondere Kategorie von gastronomischen Delikatessen, namentlich fürs fürstliche Dessert. Während aber die Könige das große Mißgeschick der einen Stunde, die Katastrophe als ein Gericht über Babel selbst bezeichnet haben, jammern die Kaufleute, daß in einer Stunde der ganze Reichthum des Luxus, in welchen Babel sich kleidete, vernichtet ist.

Noch offener sprechen die Seefahrer das egoistische Interesse in ihrem Wehruf und Jammern um die große Babel aus.

Nach dieser Vorausdarstellung der Spezialgerichte welche mit dem Falle Babels über ihre Genossen kommen, wird nun das Gericht über Babel selbst in einem symbolischen Akte dargestellt.

Die himmlische Stimme aber antwortet mit einem Jubelruf auf alle diese nichtswürdigen Wehklagen von der Erde her. Zum Frohlocken aufgefordert werden alle, welche schon lange das geistliche Urtheil der Verlorenheit Babels ausgesprochen haben, ohne daß es schien, als ob ihr Urtheil irgend Geltung habe in der wirklichen Welt. Jetzt wird ihr Urtheil in seiner Wahrheit durch das Gericht Gottes bestätigt. Denn davon ist die Rede, nicht aber wiederum von dem falschen Gerichtsurtheil, das sie vorher von Seiten Babels erfahren haben. Denn wie sollte das auf den Himmel passen? Babel ist von Alters her verurtheilt worden: 1) vom Himmel überhaupt, der ganzen idealen Gotteswelt; 2) von den Heiligen und 3) schon von den Aposteln, ja 4) früher schon von den Propheten des Alten Bundes.

Hierauf folgt die symbolische Darstellung der schließlichen Vollendung des Gerichts. Es ist ein starker Engel, welcher den großen Stein, der groß ist gleich einem Mühlstein, aufhebt und ihn ins Meer wirft, und diesen Akt, den großen Steinwurf, den großen Wasserstrudel, und das jähe Versinken des Steins zu einem Symbol macht für die bevorstehende sturmartige Verwerfung Babylons. Der Engel ist, weil ein Vorläufer der nahen Parusie Christi, als ein persönliches Wesen gedacht (s. Kap. 19, 9. 10); seine Aktion aber ist eine durchweg symbolische. Das allegorische Symbol aber wird noch sprechender, es wird typisch, wenn wir bedenken, daß das Meer bedeutet das Völkerleben, daß der Mühlstein bereits als ein Strafmittel für gegebenes Aergerniß bekannt ist (Matth. 18, 6), daß endlich die Verkündigung des starken Engels, verbunden mit seiner Aktion, doch auch die gewisseste Zuversicht des Geistes Gottes in seiner Gemeinde ausspricht. Eine große Agitation im Völkermeer führt das Gericht über Babel herbei. Diese Agitation ist herbeigeführt durch einen großen Stein des Anstoßes, oder des schlimmsten Aergernisses, welches Babel der Welt, besonders den Kleinen, gegeben hat, und der Engel des Christenglaubens ist es eben, welcher diesseits das Bewußtsein des Völkerlebens über jenes Aergerniß geweckt hat, wie es der Vorbote Christi von jenseits, einer der mit Christo erscheinenden Verklärten in Engelgestalt, ausspricht.

Die Stadt als die große Babylon wird vernichtet; als Ruine, als Wüste bleibt sie stehen zum Schreckensdenkmal. Daher beschreibt der Engel ihre bevorstehende Verödung, nicht etwa nur um zu sagen, dein eigener Untergang wird veranschaulicht durch den Untergang deiner Herrlichkeit. Dies ist ja auch schon früher gesagt worden. Vielmehr soll die Verödung der Ruine dieses geistigen Babels in negativen Zügen gezeichnet werden, wie Jesaias 13, 21

in positiven Zügen die Verödung des alten asiatischen Babel geschildert hat. Kein musikalischer Laut von irgend einer Festlichkeit her läßt sich noch in der Todtenstille Babels vernehmen. Kein einziger Künstler irgend einer Kunst ist mehr aufzutreiben in der Oede der Ruinen. Kein Geräusch einer Mühle verräth eine Spur von Gewerbsleben oder häuslichem Leben, kein Lichtschein einer Leuchte läßt auf Leben schließen oder auf einen geselligen Kreis; mit der Stimme des Bräutigams und der Braut ist jedes festliche Vorzeichen einer neues Leben bringenden Zukunft verschwunden. Und nun noch einmal zum Schluß des Gemäldes vernehmen wir die Begründung des Gerichts, Babels doppelte Schuld. Einerseits hat sie die verderbte Welt völlig verdorben. Denn die Großen der Erde, die Gewalthaber, waren ihre Kaufleute, d. h. die Mäkler und Helfershelfer ihrer sauberen Geschäfte (*οἱ ἔμποροι* Prädikat, nach Eichh., s. auch Ebrard). Unterscheiden wir wohl! Die *ἔμποροι τῆς γῆς* (V. 3) sind durch das Weib reiche Leute geworden; die *μεγιστᾶνες τῆς γῆς* sind die *ἔμποροί σου*, d. h. des Weibes geworden. Ihre Prunkliebe hat den Luxus in die Höhe getrieben, und die Mäkler des Luxus zu großen Herren gemacht; schlimmer aber noch ist es, daß sie die Großen der Erde zu Mäklern ihres Interesses gemacht hat. Ihre Schuld war es, daß die Krämer vielfach Barone und Fürsten werden konnten, die Fürsten vielfach Krämer, z. B. für Indulgenzen, hierarchische Aktien und dergleichen. So stiftete sie eine Wechselwirkung zwischen dem egoistischen Mammonsdienst und der egoistischen Macht. Die Völker selber aber waren durch ihre Zauberei von aller Art in die Irre geleitet worden. So hat sie die Welt in ihren Großen und Kleinen verführt; von dem Kern der Kirche aber, von den Propheten und den Heiligen, hat man nicht die lebendigen Bilder, sondern die Blutspuren des Martyrthums in ihr gefunden. Sehr hyperbolisch freilich scheint der Engel seine Anklage zu beschließen. Soll das Blut aller, die auf Erden geschlachtet sind, zur Blutschuld Babels kommen? Man könnte sagen, allerdings insofern, als Babel das Centrum aller menschlichen Schuld- und Blutschuld am Tage der Abrechnung bildet. Indessen kommt doch die Wahl des Verbums sehr in Betracht (*σφάζειν*). Es bezeichnet jedenfalls ganz vorwaltend die Schlachtung unter dem religiösen Gesichtspunkte; hier also die Geschlachteten auf Erden, welche als Opfer des Fanatismus überhaupt geschlachtet worden sind, namentlich in den Religionskriegen und religiösen Blutgerichten auf Erden. Das Centrum für diese spezifischen Schulden ist Babel; daraus folgt aber auch, daß Babel hier nicht lediglich als lokales Centrum gemeint ist, denn dergleichen Blutschulden kommen überall in der Christenheit sporadisch vor. Freilich immer als fanatische Radien, die ein fanatisches Centrum haben.

## Erläuterungen des Einzelnen.

Nach Düsterdieck soll das Gericht über Babel am Schlusse von Kap. 18 („beachte das Futurum *βλη-θήσεται*“) noch bevorstehen, dagegen Kap. 19, 1 ff. als wirklich vollzogen gefeiert werden. Also würde das Gericht selber ausfallen aus der Darstellung. Als eine äußere Scene war es freilich nicht zu malen. Was gehört aber zu einem Gericht? Ist nicht die himmlische Sentenz das ideale Gericht selbst (V. 2. 3)? Ist nicht die Scheidung des Volkes Gottes von Babel, welche gleich auf das himmlische Gebot folgen muß, das entscheidende, dynamische Gericht (V. 4 u. 5)? Sodann folgt die historische Vergeltung selbst; zuerst für Babel selbst (V. 6. 7). Und sie wird schon als eine eingetretene Thatsache vorausgesetzt in der Wehklage, worin auch alle ihre Genossen wenigstens als Mitgeschlagene erscheinen (V. 9—19). Die Feier des Himmels und aller Heiligen (V. 20) spricht die Vollziehung des Gerichts deutlich aus, und der symbolische Akt und Spruch des Engels (V. 21—24) spricht nur die vollkommene Verwerfung Babels mit ihren Folgen aus, und zwar noch einmal unter der feierlichen Angabe ihrer Schuld. Nach Hengstenberg schildert der Seher hier bereits Geschehenes. Die Auslegung steuert bei ihm rückwärts; wahrscheinlich hat sie das tausendjährige Reich schon in Sicht. Und dies will sie wie eine Felsenwand vermeiden.

V. 1. **Einen andern Engel.** Eine symbolische Engelgestalt, an Michael erinnernd, nicht geradezu Christus (Calov, Hengstenb.), denn die Parusie soll erst später kommen. Der Heilige Geist (Vitr.) aber ist kein Engel äußerer Ereignisse, und Luthers Botschaft hat wenigstens nicht Babel im Sturme zu Falle gebracht. Historisch bestimmt muß das Christenthum in einer neuen herrlichen und darum mächtig wirksamen Entwicklungsphase unter dem Engel zu verstehen sein. Daraus allein ist sein Lichtglanz zu erklären, welcher über die ganze Erde dahin leuchtet. Ein paar armselige und zuchtlose Negationen können damit natürlich nicht gemeint sein. — **Gefallen, gefallen.** Ein gewisses Futurum, das auch einmal zum Präsens und Präteritum wird. Der Ausruf Kap. 14, 8 reflektirt sich hier wieder; er galt aber dem universellen Babylon. Zunächst ist allerdings der vollendete geistige Fall Babels gemeint, wie sich aus dem Zusatz ergibt: **und ist geworden** ꝛc. Aber mit dem vollendeten geistigen Fall ist auch ihr historischer Fall entschieden. Nach Düsterd. freilich sollen die Worte: **eine Behausung der Dämonen** ꝛc. schon die äußere Verödung bezeichnen, wie die Schilderung Jes. 13, 22. Aehnlich Hengstenberg II, S. 281. Düsterd. findet es sogar auffallend, daß noch Ebrard die Vögel „geistig“ versteht. Ein gemüthliches „noch“! Nach Bengel sollen die „unreinen Geister“ abgeschiedene Seelen sein, und „dies ist eine sehr deutliche Stelle von solchen Geistern, welche, wenn sie den Lebendigen erscheinen, Gespenster genannt werden.“ Man wird aber doch nicht Babylon nach Würtem-

berg verlegen wollen! Nach Hengstenb. soll die φυλακή ein Gefängniß bedeuten, also: Gefängniß der unreinen Geister und der unreinen Vögel. Der Ausdruck aber von einer gefallenen Stadt gebraucht, paßt weder für Geister noch für Vögel. „Das Gesetz ihres Wesens soll sie dahin bannen." In die Oede des heidnischen Rom? In Betreff der Vögel citirt Hengstenberg Ps. 102, 7; Jes. 13, 21. 22; 34, 14; Jerem. 50, 39; Zeph. 2, 14.

V. 2. 3. **Denn von dem Weine.** Dies ist die Schuld, welche gerichtet ist zunächst durch die Verfallenheit an dämonische Mächte. Sie hat sich an drei Menschenklassen verschuldet, an den Völkern, den Königen und einer Mittelklasse, den Kaufherren der Erde. Wir müssen diese Kaufherren der Erde noch unterscheiden von den spezifischen Kaufherren, welche sich das Weib für sich aus den Großen der Erde erzogen hat (V. 23, s. oben). Beachten wir die verschiedenen Dispositionen des Sehers, so hat er eine allgemeinere und eine speziellere. Die allgemeinere unterscheidet zwischen den Königen oder den Mächtigen der Erde und den Völkern. Die ersteren hat sie zur Hurerei der Weltvergötterung verleitet, die letzteren mit dem Zorneswein des Fanatismus berauscht, nach Kap. 17, 2; 18, 23. Die speziellere Disposition schiebt eine dritte Klasse ein, die Kaufherren der Erde, eine Uebergangsform zwischen den Königen und den Völkern, worin die Geldagenten Geldfürsten werden können, und die Fürsten Agenten des Weibes. Auch die Klasse der Kaufleute aber theilt sich in unserem Kapitel wieder in zwei Klassen, die vornehmen Kaufherren, welche als unmittelbare Diener des Weibes in dem Mitgenuß ihres Luxus stehen, und die gewöhnlichen Welthändler, hier durch Seefahrer bezeichnet, deren Interesse ebenfalls mit dem Luxus des Weibes im allgemeineren Sinne verflochten ist. Dem Seher war es klar, daß die übermenschliche Auftreibung des Prunks, der Pomp der Weltsucht in der Mitte der Menschheit gerade an der Stelle, von welcher die Kräfte der Weltentsagung, der Simplicität, der einfachen Bildung ausgehen sollten, den ganzen Organismus des Weltlebens in eine krankhafte Aufgetriebenheit und fieberhaft egoistische Bewegung versetzen werde. — **Durch die Machtwirkung.** Nach Düsterd. (mit Grot. u. a.) soll das ἐκ τῆς δυνάμεως τ. στρήν. „auf das der Ueppigkeit dienende gewaltige Vermögen der Stadt hinweisen." Dies würde allerdings mehr auf das heidnische als auf das christliche Rom passen. Man erinnert sich aber wohl daran, daß nicht „das Weltreich" durch „die Weltstadt" reich geworden ist, sondern umgekehrt. Auch liegt es sprachlich näher, die δύναμις als die mächtige Wirkung jenes centralen Luxus zu betrachten. Die Erklärung: wegen ihrer gewaltigen Ueppigkeit (de Wette), enthält eigentlich eine Verwischung der δύναμις.

V. 4. 5. **Eine andere Stimme, vom Himmel.** Merkwürdig ist es, wie die Stimme vom Himmel, welche von V. 4—20 redet, zwischenein geschoben wird zwischen die beiden gewaltigen Engel V. 1 u. 21. Wir sehen in den beiden Engeln den Verkündiger und den Vollzieher des Gerichtes Gottes an Babel, wie es auf Erden erscheint, finden in der Stimme vom Himmel aber den Aufruf der triumphirenden Gemeinde, nicht blos der Gemeinde jenseits, sondern auch diesseits, gerichtet an die Gottesgemeinde auf Erden. Denn während in der Gemeinde auf Erden nach ihren einzelnen Gliedern ein fortwährendes Schwanken stattfindet zwischen voreiligen Ausscheidungen aus Babel (womit sogar die evangelische Kirche von sektirerischen Geistern bezeichnet wird) und saumseligem Hängenbleiben in der Gemeinschaft eines wirklichen Babels, wie es sogar durch mannigfache fanatische Rückfälle in die captivitas babylonica gesteigert wird, beruht in der himmlischen Gemeinde der rechte Sinn für die Bestimmung der Stunde der Noth, worin der allgemeine Ausgang aus Babel vor dem Gerichte ebenso nothwendig wird, wie der Ausgang der Christen seiner Zeit aus Jerusalem nach Pella nothwendig geworden war. Der Ausgang zu früh ist gegen die Demuth und Liebe, der Ausgang zu spät gegen den Glauben und die Treue; beide Akte, der der Uebereilung und der der Versäumung aber sind Schwärmerei wider die Wahrheit. Nach Bengel soll die Stimme vom Himmel Gottes oder Christi Stimme sein, wogegen Düsterdieck mit Recht bemerkt, dies passe nicht zu dem darstellenden Ton ihrer Rede. Mittelbar natürlich ist jede Engelstimme und Himmelsstimme auf Gott und Christum zurückzuführen. — **Gehet aus von ihr, mein Volk.** Dies kann sich nur auf das vollständige Abbrechen der religiösen und kirchlichen Gemeinschaft beziehen. Bezöge man die Worte auf ein äußeres Ausgehen der Christen von Rom, so wäre das ganze christliche Rom eine Kontravention gegen die himmlische Stimme. S. Jerem. 51, 6. 9. 45. — **Damit ihr euch nicht theilhaftig macht.** S. 1 Mos. 19, 15. Die Gemeinschaft der Sünden ist hier im eigentlichen Sinne zu verstehen von der Gemeinschaft der Schuld, was Düsterd. allerdings bestreitet, was aber aus der Unterscheidung zwischen den biblischen Begriffen von Sünde und Schuld seine hinlängliche Erklärung findet. Eine Gemeinschaft der Sünden im engeren Sinne (Luthardt) ist ebensowenig gemeint, wie eine Gemeinschaft der Sündenstrafen (Düsterd.) für sich. Eine schuldlose Gemeinschaft der Strafen wäre allemal mit der Sühne verwandt. Gemeinschaft mit dem Sünder aber auf gleichem moralischen Grund und Boden ohne Reaktion der Disziplin, der Zucht, des Bannes, ist Gemeinschaft der Schuld. Daher die πληγαί auch nicht blos Schläge sind, sondern verschuldete Schläge (s. Josua 7; 4 Mos. 16, 21—24). — **Häuften sich bis zum Himmel.** S. oben.

V. 6. 7. **Vergeltet ihr.** S. oben: Anrede an die von Babel Geschädigten als solche. Mit dem doppelten Maß ist die qualitative Vergeltung ausgesprochen in quantitativer Form. S. oben. Vergl. Jes. 40, 2. Die Ausdrücke: διπλώσατε, διπλᾶ, διπλοῦν sind also nicht blos „rhetorisch".

Die Konsummation der Strafe soll aber eine dreifach motivirte sein: 1) Bestrafung ihrer Uebelthaten gegen den leidenden Theil überhaupt; 2) des Kelchs insbesondere, worunter hier der Kelch der Bitterkeiten zu verstehen; 3) der Selbstverherrlichung und des Uebermuths, worin an und für sich ein gleiches Maß von Erniedrigung und Bedrückung der Leidenden lag. — **Denn sie spricht in ihrem Herzen.** Auch jetzt noch; so ahnungslos sicher ist sie den Zeichen der Zeit gegenüber. — **Als eine Königin,** Jes. 47, 7. — **Und Witwe bin ich nicht.** Witwe im allgemeineren Sinne als Verlassene. S. Jes. 47, 8. 9. Freilich Braut oder Eheweib ist sie auch nicht mehr, sondern Polyandria. — **Leid muß ich nicht sehen.** Leid insbesondere um ihre vielen Töchter (natürlich nicht die dem heidnischen Rom untergebenen Städte und Völker). Sie hält sich also auch für erhaben über das allgemeine Gesetz des irdischen Wechsels, erhaben über historische Verhängnisse.

V. 8. **Darum werden ihre Plagen.** Eben darum (לָכֵן). Im Gegensatz gegen ihren Uebermuth. — **Der Tod.** Da der Tod nicht zweimal über sie kommen kann, und der Tod ihrer Kinder durch das Leid oder die Trauer ausgedrückt ist, so umfaßt der Ausdruck wohl das Todesverhängniß im allgemeinen, wie es zunächst als Vorgefühl des Untergangs über sie kommt, und sich dann in Trauer, Hunger und Feuertod entfaltet. — **Auf einen Tag,** in einer großen Katastrophe (s. Jes. 47, 9). — **Denn gewaltig.** Die ganze Allmacht Gottes tritt dem Hochmuth Babels im Gericht gegenüber, und dieses Gericht hat nun bereits begonnen (*κρίνας*). Das ganze Walten Gottes vollzieht das Gericht des Herrn, denn als solcher hat Gott es zunächst mit Babel zu thun.

V. 9. 10. **Und es werden sie beweinen.** Von V. 9—20 folgen die drei Wehklagen über Babel, worin zugleich die drei mitschuldigen Stände im Gegensatz zum Volke Gottes als mitgetroffen und mitgeschlagen erscheinen. Sie repräsentiren die Peripherien des Gerichts, welche sich um das Centrum des Gerichts herum bilden. Vgl. Hes. 26 u. 27. — **Die Könige der Erde.** Mit Recht beseitigt es Düsterdieck, daß Hengstenberg in dem *οὐαί, οὐαί* eine Beziehung finden will auf das: „doppelt ihr Doppeltes." Höchst bedeutsam ist ihr Stehen von ferne: sie wollen nicht mit in den Brand hinein, denn ihre Freundschaft mit Babel beruhte auf Egoismus. Gleichwohl müssen sie den Schlag mitempfinden. Ihre Wehklage aber spricht beides aus, einerseits daß die Größe und Macht sie geblendet hat, andererseits aber auch, daß sie wissen von Babels Schuld, denn sie reden von ihren Gericht, obwohl sie nicht zu dem bußfertigen Bewußtsein kommen, daß sie mit ihr gehurt und geprunkt haben.

V. 11. **Und die Kaufherren der Erde.** Zweite Wehklage. Hier tritt der Egoismus nackter hervor. Sie weinen und trauern, weil niemand ihre Waare mehr kaufen wird. Auch wird die Schilderung gesteigert durch das malerische Präsens: **sie weinen** u. s. w.; nicht minder durch die Ausführlichkeit, womit ihre Waare, die ganze Ausstellung ihrer verweltlichten Industrie beschrieben wird (s. oben). — **Niemand wird ihre Waare mehr kaufen,** d. h. mit dem Falle Babels tritt eine gründliche Mißachtung alles vornehmen Prunks ein, die Sitte der Schlichtheit.

V. 12—16. Die Waaren sind geordnet (s. oben). „Der Wechsel der Akkusative und der von *τὸν γόμον* abhängigen Genitive bis zum Schluß von V. 13, welcher hier ganz bestimmt vorliegt, kann zur Erläuterung der zweifelhaften Konstruktion Kap. 17, 4 dienen" (Düsterd.). Daraus, daß die Vision das Bild dieser Luxusgegenstände der Anschauung des Alterthums, etwa des alten Rom entnimmt, folgt nichts für die Bedeutung Babels. Ueber die einzelnen Gegenstände sind die Lexika zu vergleichen. Insbesondere kommen in Betracht als weniger bekannt die Objekte: *ξύλον θύϊνον, ἄμωμον, ὀπώρα.* Man beachtet die Unterscheidung *σώματα* und *ψυχαὶ ἀνθρώπων,* und erklärt sie verschieden (s. Düsterd., S. 527); der Unterschied ist jedenfalls nur ein fließender, und der zweite Ausdruck bezeichnet eine Steigerung, die äußerste Konsequenz der Sklavenhalterei. Wie diese Verhältnisse sich auch im christlichen Babel erneuert haben, ist bekannt. Daß die Darstellung am Ende das Vermissen des Lieblingsobstes so stark betont, ist höchst charakteristisch als ironischer Zug. Es ist bekannt, daß die gefallenen Großen oft über den Verlust der größten Kleinigkeiten am meisten jammern. Zu diesen Obstdelikatessen kommt dann noch allerlei Deliziöses; *τὰ λιπαρά,* eigentlich das Fette, aber die Verbindung mit *τὰ λαμπρὰ* weist dazu an, den Ausdruck im gewöhnlichen uneigentlichen Sinne (Jes. 30, 23; vergl. Hesych., welcher *λιπ.* erklärt: *καλόν, ἔλαφρον*) zu nehmen (Luth., Bengel, Hengstenb.)", Düsterd. Indessen scheinen doch wohl Gegenstände des gastronomischen und des ästhetischen Geschmacks unterschieden zu sein.

V. 15. **Die Kaufleute dieser Dinge.** Hier lenkt die Betrachtung von der anschaulichen Darstellung des babylonischen Weltmarktes wieder ein in das prophetische Futurum. Auch die Kaufleute aber müssen die Stadt in einer charakteristischen Weise beklagen. Für sie lag die Größe der Stadt nicht wie für die Könige in ihrer Macht, sondern in ihrer äußeren Pracht, ihrem Schmuck.

V. 17—19. **Und alle Steuermänner.** Das Seewesen ist skizzirt als diejenige Form des Welthandels und Erwerbs, welche verhältnißmäßig der Stadt am fernsten stand. Auch dieser allgemeine Merkantilismus wird von dem Falle Babels getroffen, weil ihn der Schlag auf die Könige und auf den Luxus der großen Welt mittrifft. Von den Steuermännern, die nach allen Seiten fahren können, sind die Schiffer nach bestimmten Hafenplätzen unterschieden, von diesen alle, die Geschäfte zur See machen (*τὴν θάλασσαν ἐργάζεσθαι*). — **Den Rauch ihres Brandes.** Wie V. 9. Nicht mit dem Rauch Kap. 14, 11 zu verwechseln. Der Eindruck, den ihnen die Stadt gemacht hat, ist verhältniß-

mäßig der dunkelste: **sie war unvergleichlich.** So sagen auch heut zu Tage schon dem Ritualismus zugewandte Seeleute. Wenn eine Erinnerung an Kap. 13, 4 beabsichtigt wäre, so könnte sie im Munde der Seeleute doch nicht satyrisch sein (nach Ebrard). Der Ausdruck ist übrigens die allgemeinste und daher dunkelste Form weltlichen Staunens. In diesem Ton haben von jeher populäre Reisende und Seefahrer geredet. — **Und sie warfen Staub.** Ein bekanntes Zeichen der leidenschaftlichen Trauer. Daher hat man nicht zu fragen: Woher der Staub auf dem Meere? Doch kann die Vorstellung sein, daß sie von den Hafenplätzen aus dem Brande zusahen. Die Erzählung ist hier wieder ins Präteritum zurückgegangen. Ihre Wehklage ist besonders leidenschaftlich, und sie geben das egoistische Motiv geradezu an.

V. 20. **Frohlocke über sie.** Der dreifachen Wehklage der Welt gegenüber spricht die himmlische Stimme (nicht Joh. selbst) das Frohlocken des Himmels aus. Man könnte hier auch ein dreifaches Frohlocken indicirt finden: des Himmels mit den Heiligen — den Aposteln — den Propheten. Düsterdieck meint „die irdischen Gläubigen" als Heilige, Apostel und Propheten von dem Himmel unterscheiden zu sollen. Aber auch schon zu Neros Zeiten waren mehrere Apostel im Himmel, geschweige die Propheten. — **Denn Gott hat euren Urtheilsspruch.** Wir können den Urtheilsspruch κρίμα nicht passivisch nehmen mit Hengstenberg, de Wette u. a. in dem Sinne: Gott hat das Gericht, das ihr als Martyrer erduldet, vergolten. Denn wie sollte das auf den Himmel passen? Auch würde das Frohlocken in dieser Form etwas zu alttestamentlich die Satisfaktion des Rachegefühls ausdrücken. Der passende Ausdruck für diese Satisfaktion findet sich in V. 24, welcher bei der angegebenen Auslegung eine Art von Wiederholung wäre. Die höhere Satisfaktion aber, welche der Himmel selbst haben mußte mit allen Heiligen, insbesondere den Aposteln und Propheten, bestand darin, daß ihr uraltes weißagendes Urtheil über Babel, wie es die Geschichte Babels stets begleitet hat, wie es aber so lange eine bloße melancholische Grille schien und von der Welt verspottet wurde, endlich von Gott selbst durch sein Gericht besiegelt worden ist. Das Frohlocken über diese Satisfaktion ist ein Frohlocken über die Wahrheit und Gerechtigkeit Gottes selbst.

V. 21. **Und ein starker Engel.** Ueber εἷς siehe Winer, S. 126. Da wir Kap. 19, 9 auf diesen Engel zurückgehen müssen, so ist zuvörderst hier auf die Prädikate hinzuweisen, welche sich der Engel daselbst gibt. Düsterd. bemerkt, die Stärke des Engels werde wegen seines Thuns hervorgehoben. — **Wie einen großen Mühlstein** (s. Jerem. 51, 63). S. oben. — **Im Sturme.** In einer Katastrophe. — **Und nie mehr gefunden werden,** d. h. als die glänzende Stadt, die sie gewesen. Daß sie aber als öde Ruine fortdauern soll zum Denkmal des Gerichts, ergibt sich aus dem Folgenden. S. Hesek. 26, 13; Jerem. 25, 10 u. a.

V. 22. **Und das Getöne der Harfenspieler.** Das Kunstleben stand in Babel oben an, war aber der Eitelkeit verfallen und der Abgötterei dienstbar gemacht. Mit der Kunst schwindet das Gewerbe (die Mühle); mit dem Gewerbe das Familienleben (die Leuchte); mit dem Familienleben die Familienfeste (Bräutigam und Braut).

V. 23. **Denn die Fürsten der Erde.** Ganz passend schließt die Vision mit einer kurzen Rekapitulation der Schuld Babels ab. Daher können wir auch nicht mit Düsterd., Ewald, de Wette und Hengstenb. lesen: deine Kaufleute waren die Großen der Erde. Darin konnte kein Hauptvorwurf liegen, daß einzelne Geldwechsler Barone und Fürsten wurden unter dem Einfluß des absolutistischen Luxus. Jedenfalls erwarten wir wieder zuerst die zwei Hauptkategorien der Verschuldung Babels an der ihr verwandten Welt. Die erste Verschuldung ist die Verführung der Könige oder der Großen überhaupt, die sie zu ihren Kaufleuten, Helfershelfern und Mäklern gemacht hat (zu Mitbuhlenden); die zweite an den Völkern, die sie mit ihrer Zauberei oder Giftmischerei (= Zornwein) irre geleitet oder trunken gemacht hat. Düsterdieck deutet φαρμακεία auf die Liebestränke der Hure, „vergl. Jes. 47, 9. 12 ff.; Ewald, de Wette." Unser Seher hält indessen beide Kategorien auseinander: Kap. 17, 2; 18, 3. Die Völker sind nicht sowohl durch Liebestränke als durch Zornestränke (des Fanatismus) berauscht worden. Ein Zusammenhang zwischen beiden Formen ist allerdings nicht zu verkennen. Auf die Verschuldung Babels an der Welt folgt dann dessen noch größere, aber mit der ersteren zusammenhängende Verschuldung an dem Volke Gottes.

V. 24. S. oben. Ebrard: „Hengstenberg, der das tausendjährige Reich schon mit Karl dem Großen beginnen läßt, muß folgerichtig die Kap. 18 geschilderte grauenvolle Vernichtung Babels schon in der Zeit vor Karl dem Großen nachweisen. Es wird ihm dies auch nicht schwer; zwar ist in der Siebenhügelstadt die Stimme der Lautenschläger und Pfeifer noch keinen Augenblick verstummt, auch ist sie nicht ins Meer geworfen, auch nicht verbrannt, auch ihrem Handel und ihrer Pracht kein Ende gemacht, auch hat niemand über ihren Untergang geklagt, vielmehr hat sie mitten durch die Wogen der Völkerwanderung ruhig fortbestanden, aber — „Rom kommt hier nur als heidnische Weltherrscherin in Betracht", und als heidnische ist sie ja untergegangen, verbrannt, verödet u. s. w., und das alles einfach insofern — als sie um die Zeit Konstantins ganz allmählich aus einer heidnischen in eine christliche Stadt sich umwandelte! Kap. 18 haben wir also nach Hengstenberg'scher Exegese eine ganz neue Schilderung einer — Bekehrung."

## II. Das zweite spezielle Endgericht. Das Gericht über das Thier (den Antichrist und seinen Propheten. Das Thier und die Hochzeit des Lammes: das tausendjährige Reich als Aeon des Uebergangs aus der irdischen in die himmlische Welt.

Kap. 19, 1—20, 10.

### A. Das ideale, himmlische Weltbild des Sieges über das Thier und das tausendjährige Reich.

Kap. 19, 1—16.

#### 1. Die Hure und die Braut.

1 Nach diesem hörte ich's wie[1]) eine mächtige Stimme einer großen Schaar im Himmel, die sprachen[2]): Hallelujah! Das Heil und die Herrlichkeit [und die Ehre[3]] und die Macht ist [des Herrn] unseres Gottes.

2 Denn wahrhaftig und gerecht sind seine Gerichte, denn er hat gerichtet die große Hure, welche verdarb die Erde mit ihrer Hurerei, und hat rächend eingefordert das Blut seiner Knechte von ihrer Hand.

3 Und zum andernmal sprachen sie: Hallelujah! ja, der Rauch von ihr steigt empor in die Aeonen der Aeonen.

4 Und es fielen nieder die vierundzwanzig Aeltesten und die vier Lebensgestalten und beteten an vor Gott, der auf dem Throne saß, indem sie sagten: Amen! Hallelujah.

5 Und eine Stimme kam vom Throne her, die sagte: Lobsinget unserm[4]) Gott, alle seine Knechte und [alle] die ihn fürchten, die Kleinen und die Großen.

6 Und ich hörte es, wie eine Stimme einer großen Volksschaar, und wie eine Stimme vieler Wasser, und wie eine Stimme starker Donner, solcher, die sagten[5]): Hallelujah. Denn das Königreich eingenommen hat der Herr, unser Gott, der Allherrscher.

7 Lasset uns fröhlich sein und jauchzen! und ihm werden wir[6]) den Ruhm der Herrlichkeit geben, denn gekommen ist die Hochzeit des Lammes, und sein Weib hat sich bereitet.

8 Und es ward ihr gegeben, sich zu kleiden in reinen und hellglänzenden Byssus [Prachtstoff]. Der Byssus nämlich sind die Gerechtigkeitsgüter (*δικαιώματα*) [Gerichts-Bewährungen] der Heiligen.

9 Und er [der Engel Kap. 18, 21] sagt zu mir: Schreibe: Selig sind die zum Festmahle der Hochzeit des Lammes berufen [eingeladen] sind. Und er sagt zu mir: Das sind die wahrhaftigen [aus realen Wesensverhältnissen hervorgehenden; *οἱ ἀληθινοί*[7]] Worte Gottes.

10 Und ich fiel nieder zu seinen Füßen, ihn anzubeten. Und er sagt zu mir: Sieh' dich vor! Nicht also! Ich bin ein Mitknecht von dir und von deinen Brüdern, welche halten an dem Zeugniß Jesu. Bete Gott an. Das Zeugniß Jesu nämlich ist der Geist der Weißagung.

#### 2. Der Bräutigam als Kriegsfürst gerüstet zum Kampf mit dem Thier (V. 11—16).

11 Und ich sah den Himmel aufgethan; und siehe, ein weißes Roß, und der darauf saß, hieß: »Treu und Wahrhaftig«, und mit Gerechtigkeit richtet er und streitet er.

12 Und seine Augen waren wie[8]) eine Feuerflamme, und auf seinem Haupte viele Diademe, und er trug einen Namen[9]) geschrieben, den niemand kennt als er selbst [Kap. 2, 17].

13 Und er war bekleidet mit einem Gewande, das in Blut getaucht war, und sein Name ist genannt worden[10]): Das Wort [der Logos] Gottes.

[1]) A. B. C. u. a. *ὡς*.
[2]) Dieselben: *λεγόντων*.
[3]) Die Lesarten: *καὶ ἡ τιμὴ* und *κυρίῳ* beruhen nicht auf sichern Zeugen.
[4]) *Τῷ θεῷ ἡμῶν* A. B. C. u. a.
[5]) Cod. A u. a., Lachm., Rec. *λεγόντων*.
[6]) *Δώσομεν*. A., Sinait.
[7]) Nach Cod. A. u. a. mit dem Art.
[8]) Das *ὡς* nach A., Vulg. u. a. Dagegen B., Sinait. u. a.
[9]) Cod. B. u. a. lesen *ὀνόματα γεγραμμένα* nach *ἔχων*.
[10]) *Κέκληται* nach A. B., Sinait. u. a.

Und die Streiterheere im Himmel folgten ihm nach auf weißen Rossen, angethan mit 14
weißem und reinem Byssus.

Und aus seinem Munde geht hervor ein scharfes Schwert, daß er damit schlage die Na- 15
tionen [2 Thess. 2: Neue Heiden], und er wird sie weiden mit eisernem Stabe [Ps. 2]. Und
er tritt die Kelter des Weines, des Zorneseifers Gottes, des Allherrschers.

Und er trägt auf seinem Gewande und auf seiner Hüfte einen Namen geschrieben: König 16
der Könige, und Herr der Herren.

## Exegetische Erläuterungen.

Uebersicht. Auf das erste große Spezialgericht über Babel oder über das heuchlerisch verhüllte Antichristenthum folgt jetzt das zweite große Spezialgericht, das Gericht über das offene, freche und spezifische Antichristenthum des Thiers und des falschen Propheten. Nachdem dieses Antichristenthum vorher das Gericht Gottes über Babel vollzogen hat, ist auch seine Stunde gekommen. Und zwar deswegen, weil der Untergang und das Verschwinden der Hure, „der gefallenen Kirche", die Vollendung und Erscheinung der Braut, oder der reinen Gottesgemeinde zur Folge hat. Das Alterniren der beiden weiblichen Gestalten in ihrer Erscheinung beruht aber sowohl auf ethischen als auf historischen Gesetzen. Wenn in der Christenheit der Geist der Abgötterei, der Vergötterungen auch in der Form des Parteigeistes und des Sektengeistes, mithin alles Hierarchismus und Sektenwesens gründlich vernichtet ist, dann erst kann die Kirche Christi als eine Jungfrau ohne Runzeln und Flecken, als seine Braut zur Erscheinung kommen. Auch war bis dahin ihr schlichtes, eingezogenes Wesen durch die prunkende Gestalt der Hure geschichtlich verdeckt. Daher wird denn auch die Einkleidung der Braut durch einen Rückblick auf den Untergang der Hure vorbereitet. Weil aber die jungfräuliche Gemeinde keine irdischen Schutzmittel hat, so steht sie nur mit den Waffen des Geistes der furchtbaren Macht des Antichristenthums gegenüber. Daher ist jetzt die Stunde der Drangsal gekommen, welche die Wiederkunft Christi veranlaßt. Er kommt in himmlischer Siegesmacht — zur Rettung und Befreiung seiner Gemeinde. Daher hat denn auch seine Erscheinung in erster Linie das Gericht über das Thier zur Folge; dieses Gericht aber ist die Vorbedingung für die Hochzeit des Lammes, welche mit dem tausendjährigen Reich beginnt.

Die himmlischen Lobgesänge und die Vorfeier der Hochzeit in der Schilderung der Braut und des Bräutigams an der Spitze seines Heereszuges: das ist das Himmelsbild von dem Gericht über das Thier. Die himmlischen Lobgesänge verzweigen sich in zwei Chöre. Der erste Chor, angestimmt von der triumphirenden Gemeinde, findet sein hohes Finale in der Zustimmung der 24 Aeltesten und der vier Lebenswesen, der zweite Chor geht in entgegengesetzter Richtung, er verbreitet sich von einer Stimme am Thron aus durch das ganze Geisterreich. Der erste Chor hält die Nachfeier über den Untergang der Hure, der zweite Chor ist die Vorfeier der Verherrlichung der Braut.

Der Seher hat den himmlischen Triumph über das Gericht der Hure von dem Gesicht Kap. 17 abgelöst, wo man ihn nach den vorhergehenden Analogien erwarten sollte, aber aus dem guten Grunde, um damit die Erscheinung der Braut und mit ihr des Bräutigams einzuleiten. Die Art und Weise aber, wie er die Antithese der Hure und der Braut aufgestellt hat, beide auseinander bezogen, beide einander entgegengesetzt, führt auf sehr bestimmte Folgerungen. Daß die Braut Christi nur die wahre Gemeinde Christi sein kann, bedarf keines Beweises. Daraus folgt aber, daß sie bis dahin wohl schon dagewesen, aber in ihrer himmlischen Reinheit unsichtbar dagewesen ist, also als die unsichtbare Kirche. Ihr falsches Bild und Gegenbild, die Hure kann diesem nach auch nur die äußerliche und veräußerlichte Kirche in der Konsequenz ihres Falles und Verfalles sein.

Wie universell und unaufhörlich aber ist der Triumph aller guten Geister über den Fall der großen Babel! Die Schaaren im Himmel sprechen mit der Einstimmigkeit einer Stimme: Hallelujah. Ihr Jubel gilt vor allem der Thatsache, daß die Ehre Gottes, welche durch alle Abgötterei: in minorem dei gloriam, immer mehr verdunkelt war, vollständig wieder hergestellt ist. Schon mit der Feststellung der unsichtbaren Kirche im Himmel des Geistes rief die himmlische Stimme: Nun ist das Heil und die Kraft und das Reich unseres Gottes und das Machtwalten seines Christus (Kap. 12, 10). Jetzt aber kommt die Herrlichkeit dazu, das Reich der δόξα ist im Begriff zu erscheinen (V. 1). Aus dem Dunkel seiner wesensgemäßen (wahrhaftigen) und gerechten Gerichte über die große Hure bricht der Glanz der Herrlichkeit Gottes hervor. Das Gericht aber ist ein Doppelgericht, als Vergeltung der großen Doppelschuld, daß die Hure mit ihrer Hurerei, d. h. Abgötterei, die Erde verderbt hat, dagegen die Knechte Gottes verfolgt und geschlachtet; es ist einerseits ein Gericht der Entlarvung, andrerseits der Blutrache. Die große Entschiedenheit des himmlischen Urtheils spricht sich noch einmal in einem wiederholten Hallelujah aus, und zwar besonders darüber, daß der Rauch von dem Brande Babels aufsteigt in die Aeonen der Aeonen. Sie wird also niemals wieder emporkommen.

Zu dem Lobgesang der himmlischen Schaaren sprechen auch die 24 Aeltesten wie die vier Lebenswesen anbetend mit einem Amen zugleich das Hallelujah aus. Die vier Lebenswesen haben besonders

den Beruf, das Amen zu sprechen (siehe Kap. 5, 14), weil sie die einzelnen Faktoren gewesen sind, welche das Schlußresultat des Gerichts vermittelt haben, oder auch, weil die gefallene Kirche mit jeder dieser Grundformen des göttlichen Waltens gründlich zerfallen war: mit der Idealität (Adler), mit der Humanität (Menschenbild), mit der Opfer- und Leidensfreudigkeit (Rind), und mit der wahren sittlichen Tapferkeit (Löwe). Der Himmel hat gesprochen, aber noch scheinen die Knechte Gottes auf Erden zu schweigen mit ihrem Urtheil über den Fall Babels. Gegenüber den Königen der Erde, den Kaufherren oder Gewaltigen, den internationalen Seeherren, welche alle noch um Babel wehklagen, ja gegenüber den Reminiscenzen an die scheinbare Heiligkeit, an die früheren Verdienste und an die Unantastbarkeit Babels durch viele Jahrhunderte hindurch, sind die Knechte Gottes und die wahren Frommen überhaupt zurückhaltend und schweigsam geworden. Darum muß erst eine Stimme vom Throne Gottes ihnen das Wort geben: Lobsinget unserm Gott, alle seine Knechte und die (überhaupt) ihn fürchten, die Kleinen und die Großen. Denn der Seher kennt auch außer den Gläubigen noch Gottesfürchtige, und zwar nicht blos Große, sondern auch Kleine. Damit ist ein Sturm von Lobgesang auch auf Erden entfesselt: eine Stimme vieler Schaaren, theils eine Stimme vieler Wasser oder Völker, theils eine Stimme vieler Donner oder prophetischen Genien wiederholt das himmlische Hallelujah. Aber noch scheinen diese Entfesselten mit Scheu an dem Namen der Hure vorbeizugehen, umsomehr, da es die Welt der zehn Hörner und des Thieres ist, welche Babel vernichtet hat; sie fassen gleich die herrliche positive Folge ins Auge: „denn das Königreich eingenommen hat der Herr, unser Gott, der Allherrscher." Also nicht blos die Herrschaft Christi, die Herrschaft des Allmächtigen schlechthin ist durch das Pseudokönigreich von Babel verdunkelt worden. Lasset uns fröhlich sein und jauchzen, sagen die Frommen auf Erden, und ihm werden wir geben den Ruhm der Herrlichkeit (die δόξα, die ihm so lange entwendet war). Und sie eben reden nicht von fremden Dingen, wenn sie das Weib, die wie ein Aschenbrödel sozusagen verschollene Braut Christi einführen in den Kreis der Betrachtung — mit der Verkündigung: die Hochzeit des Lammes ist gekommen, und sein Weib hat sich bereitet.

Nun aber berichtet der Seher selbst, zuerst über die Braut, dann — nach einer Engelsstimme — über ihr bevorstehendes Hochzeitsfest. Die Erscheinung des Weibes bildet einen höchst erhebenden Gegensatz zu dem Erscheinungsbild der Hure. Jene hatte sich selber bekleidet mit Purpur und Scharlach, und mit Gold und Juwelen überladen; dieser ist es von Gott gegeben, sich in den rechten Schmuck zu kleiden, und ihr Kleid ist schneeweißes, glänzendes Linnen, ein Byssusgewand. Der Stoff ihres Kleides, setzt der Seher hinzu, um den Glanz und die Reinheit desselben zu erklären, sind die δικαιώματα der Heiligen, ihre finalen, eschatologischen Rechtsbewährungen (Matth. 25, 34 ff.), welche sich auf die prinzipielle Rechtfertigung (Röm. 5, 1), auf das δικαίωμα Christi in den mannigfaltigsten Gestaltungen der jetzt offenbar erscheinenden Lebensgerechtigkeit gründen. Eben deswegen kann nun die Hochzeit beginnen. Der Verkündiger derselben aber ist ein Engel, den der Seher ohne weiteres als einen Angeführten bezeichnet: Und er sprach zu mir. Eine formelle Ungenauigkeit, welche wieder an ähnliche Vorkommnisse im Evangelium des Johannes erinnert. Welcher Engel ist gemeint? Diese Frage wird verschieden beantwortet. Da hier von einem persönlichen, nicht von einem symbolischen Engel die Rede ist, so gehen wir nicht mit Düsterd. und anderen auf Kap. 17, 1 zurück, da dort einer der sieben Engel der Zornesschalen redet, auch nicht auf den Engel Kap. 18, 1, sondern auf den Engel, der nach Kap. 18, 21 das Gericht durch einen symbolischen Akt vollzogen hat, weil wir uns hier in der Sphäre der Wiederkunft Christi befinden, welcher von persönlichen Engeln umgeben sein wird, aber auch von verklärten Gläubigen. Und einen solchen in Engelsgestalt sieht Joh. hier nach V. 10; die jenseitige Welt beginnt in geisterhaften Gestalten diesseits zu erscheinen. Noch einmal wird der Seher aufgefordert, ein großes, einladendes Offenbarungswort über die Seligkeit der bewährten Gläubigen zu schreiben, wie Kap. 14, 13. Schreibe: Selig sind die, welche zum Festmahle der Hochzeit des Lammes berufen sind. Die große Seligpreisung aber bekräftigt er mit dem Zusatz: das sind die wahrhaftigen (tief im Kern des Lebens begründeten) Worte Gottes.

Johannes schildert den Eindruck, den das erhabene Evangelium von der Seligkeit der Gäste der nahe bevorstehenden Hochzeit auf ihn gemacht hat. Ich fiel nieder zu seinen Füßen, ihn anzubeten. Der Seher kann sich nicht in dem Affekt der Anbetung geirrt haben, wohl aber in dem Objekt. Eine solche Gewißheit von einer solchen nahen Seligkeit scheint nur Christus selber aussprechen zu können. Und insofern hat er sich nicht getäuscht, als er empfindet, daß der Herr nahe ist. Indessen hat sich seine Nähe durch einen himmlischen Herold angekündigt; die Scheidewand zwischen dem Jenseits und Diesseits beginnt zu fallen. Der Verkündiger der Hochzeit enthüllt sich dem Seher als ein verklärter Heiliger in Engelsgestalt. Siehe zu, thue es nicht, das könnte auch ein Engel sagen. Ebenso: ich bin dein Mitknecht. Aber die Worte: ich bin einer deiner Brüder, die das Zeugniß Jesu haben, paßt nicht auf einen wirklichen Engel im buchstäblichen Sinne. Bete Gott an. Dies ist allerdings eine didaktische Zurechtweisung für Millionen Menschen, für Johannes aber muß das Wort auf etwas besonders Anbetungswürdiges hinweisen. Und dies eben wird ausgesprochen mit den Worten: denn das Zeugniß Jesu ist der Geist der Weißagung. Man kann freilich auch sagen: der Geist der Weißagung zeugt von Jesu; allein etwas besonders Anbetungswürdiges

ist doch hier mit dem Gedanken ausgesprochen: das Zeugniß Jesu und von Jesu in seinen Heiligen ist der Geist der Weißagung, welcher der nahen Hochzeit gewiß ist. Das lebendige praktische Christenthum ist durch und durch Prophetie. Als ein Zeuge von Jesu also ist er der Träger und Bürge der herrlichen Verheißung. Bete Gott an, der die Gewißheit der herrlichsten Zukunft in den Kern des Glaubenslebens gelegt hat.

Wir müssen wohl annehmen, daß zwischen dem Gericht über die Hure und dem Gericht über das Thier noch ein Zeitraum liege, die Zeit der geängstigten harrenden Gemeinde, die schwere Stunde, welche Kap. 13, 15—17 schildert. Allein in der prophetischen Perspektive verschwindet der Zeitraum, wie Matth. 24 der Zeitraum zwischen der Zerstörung Jerusalems und dem Weltende; hier folgt auf das erste Gericht schnell das zweite.

Johannes sieht den Himmel geöffnet. Wiederum erscheint das weiße Roß wie Kap. 6, aber nun nicht mehr um den Weltlauf zu beherrschen, sondern um ihn zu beschließen. Der Reiter aber hat jetzt einerseits einen welthistorisch ausgemachten öffentlichen Namen, während andrerseits das Unnennbare seiner Persönlichkeit, sein mysteriöses Wesen, zur vollen Anerkennung gekommen ist. Er ist genannt Treu und Wahrhaftig (ἀληθινός), die reinste Konsequenz und der innerste Kern der Weltgeschichte in persönlicher Vollendung, darum ganz der Gerechtigkeit Verwalter in dem Gericht, das er soeben vollzogen hat, und in dem Krieg, den er sogleich beginnen wird. Seiner Gerechtigkeit aber entspricht sein alles durchdringender Blick; seine Augen sind wie die Feuerflamme, den Gegenstand beleuchtend, wie einst für die schwärmerische Gemeinde zu Thyatira (Kap. 2, 18), so jetzt für die ganze Welt. Von vielen Siegen her ist sein Haupt geschmückt mit vielen Siegeskränzen oder Diademen, welche auch nach der textuellen Einschaltung von vielen Namen begleitet sein können; die volle Bedeutung seines wesentlichen Namens aber kennt nur er allein in seinem seligen Bewußtsein. Denn was von jeder durch das Christenthum erneuerten Persönlichkeit gilt, daß sie eine mysteriöse, fast anonyme Tiefe hat (Kap. 2, 17), das gilt im höchsten Maße von der Krone aller menschlichen Persönlichkeiten. Auch sein Kleid hat die Blutfarbe, wie das babylonische Weib, aber hier ist es die reine Blutfarbe, nicht mit der Königsfarbe widerwärtig vermengt, es ist die Farbe seines eignen Blutes, denn seine Feinde hat er äußerlich noch gar nicht bekämpft, am wenigsten mit einem äußeren Schwerte, daher auch der Sinn nicht gleichlautend ist mit der Stelle Jes. 63, wenn auch der Ausdruck ähnlich und die Beziehungen beider Stellen verwandt. Mit diesem vollendeten Glanze schöner Menschlichkeit, dem Schmuck der Selbstaufopferung in der Liebe, ist sein mysteriöses göttliches Wesen eins, welches die Gemeinde völlig auszusprechen gesucht hat mit dem Namen: der Logos Gottes. Johannes war sich also wohl bewußt, daß er ein Mysterium von unergründlicher Tiefe aussprach, als er Christum im Evangelium den Logos nannte. Jetzt aber kommt der große Dulder als Siegeskönig zum Gericht über die Welt; er hat lange genug damit gewartet, um jeden Argwohn leidenschaftlicher Reaktion in der Welt begraben zu haben. Die Welt hat sich ja vielmehr an den Gedanken gewöhnt, sein Kreuzesleiden komme niemals zur vollen Abrechnung. Der universelle Charakter seines Leidens und Sieges kommt nun auch in seinem Gefolge zur Erscheinung, ein Heer von triumphirenden Gläubigen, ebenfalls auf weißen Rossen wie er, ebenfalls in dem weißschimmernden Byssus, der Farbe der Gerechtigkeit, wie die Braut Christi diesseits. Seine Angriffswaffen aber sind dreifach: erstlich das zweischneidige, scharfe Schwert, das aus seinem Munde geht, bestimmt, die modernen Heiden zu schlagen (Jes. 11, 4; 2 Thess. 2, 8; Hebr. 4, 12; Apok. 1, 16). Von dem geistigen Siege, den er mit diesem Schwert gewinnt, unterscheidet die Symbolik des Sehers die Thatsache, daß er zweitens die Heiden mit eiserner Ruthe weiden wird (Ps. 2). Damit ist hier wohl hingewiesen auf die dynamische, strenge soziale Herrschaft, welche das Christenthum von der Parusie Christi an ausüben wird. Im Verhältniß zu dem Antichrist aber und seinen Genossen wird sich Christus drittens als der Keltertreter erweisen, welcher die Kelter des Weines des Zorneseifers Gottes, des Allherrschers treten (Jes. 63, 1), d. h. das eigentliche Verwerfungsgericht über das antichristliche Wesen in der Schlußkatastrophe des Weltlaufs vollziehen wird. Räthselhaft erscheint es, daß er den Namen König der Könige und Herr der Herren auf seinem Kleide und auf seiner Hüfte trägt. Der Name will doch wohl als ein zweimal geschriebner gefaßt sein, nicht als einfacher auf dem Gürtel des aufgeschürzten Kleides (nach Düsterdieck). Wir verstehen dies nun so, daß der Seher zwiefach den Gedanken ausdrücken will: es ist ihm ein Geringes, König der Könige zu sein. Nicht an der Krone, nicht an der Stirn trägt er diesen Namen, sondern wie eine vorübergehende Zierde auf seinem Kleide, insofern aber in tiefer Bedeutsamkeit, weil er sich mit dem Blute seines Gewandes die Herrschaft über die Könige der Erde erkämpft hat. Weshalb aber trägt er den Namen dann auch auf der Hüfte? Weil ihn da die meisten Könige tragen, auf der Stelle des Schwertgriffs, als einen Titel, der sich meist auf Schwertrecht gründet, jedenfalls die zehn Könige, welche als demokratische Gewaltkönige von vorn herein bezeichnet sind. Und insofern spricht sein Name an dieser Stelle die Kriegserklärung aus für den Kampf, welcher nun beginnen soll.

### Erläuterungen des Einzelnen.

Frühere Lobgesänge, Kap. 4, 8; 5, 9; 11, 15; 15, 3; 16, 5.

V. 1. **Hörte ich's wie eine mächtige Stimme.** Es ist allerdings die Stimme eines großen Volkes, aber eines himmlischen Volkes, daher zu vergleichen mit dem Stimmengetümmel einer irdischen Volksmenge.

Diese Volksschaar ist nun im allgemeinen symbolisch zu bestimmen, die himmlische Gottesgemeinde, ohne daß weiter hin und her gerathen wird über die lobsingenden Subjekte. — **Hallelujah.** Mit diesem spezifischen Jubelruf beginnt schon der Gesang. Er ist also durch und durch Lobgesang. Im Himmel ist also kein Bedauern über den Fall Babels. „Es ist gewiß nicht ohne Absicht, daß gerade hier, nachdem das volle Gericht über die Feinde Gottes und seiner Gläubigen begonnen hat, das ausdrückliche Hallelujah sich findet, welches sonst in der Apokalypse nicht vorkommt (Note: Auch im übrigen Neuen Testament findet es sich nicht weiter)", Düsterd. Ein vierfaches Hallelujah kommt vor im Neuen Testament über den Fall Babels, und sonst keins! (denn auch das Hallelujah V. 6 blickt auf den Fall Babels zurück). Hengstenberg findet in der Vierzahl des Hallelujah den Sieg Gottes über die Erde, „deren Signatur die Viere ist", wogegen Düsterdieck mit Recht bemerkt, nicht der Sieg über die Erde, sondern über die Hure werde gefeiert. — **Das Heil.** Vergl. Kap. 7, 10; 12, 10.

V. 2. **Denn wahrhaftig.** Die Begründung wird wirksamer und festlicher, wenn beide ὅτι koordinirt gelesen werden mit de Wette u. a. (s. Kap. 18, 23; 11, 18.)

V. 3. **Und zum andernmal.** Wir können diese Worte nicht als Antistrophe zu den vorigen fassen, mit de Wette, da sich eine größere Antiphonie bildet zwischen V. 1 und 6. — **Hallelujah.** Ein Hallelujah, gegründet auf die Thatsache, daß der Rauch von Babel aufsteigt in die Aeonen der Aeonen! Es geht über moderne Sentimentalitäten himmelhoch hinaus. — **Und der Rauch.** Kap. 18, 9 und V. 18 war von dem aufsteigenden Rauch im historischen Sinne die Rede; hier gewinnt derselbe eine mehr äonische und metaphorische Bedeutung, wie Kap. 14, 11.

V. 4. **Und es fielen nieder.** Die vier Lebensgestalten werden zuhöchst gestellt über die Aeltesten. So ergibt sich auch hier wieder, daß sie nicht als Typen des Kreaturlebens zu betrachten sind. Daß sie als Grundformen des göttlichen Waltens in der Welt ebenfalls Gott anbeten, macht dagegen keine Schwierigkeit. Das Amen bestätigt die Wahrhaftigkeit, das Hallelujah die Göttlichkeit der vorhin gefeierten Thatsache.

V. 5. **Eine Stimme vom Throne her.** Der erste Gesang ging von der Erfahrung und Ueberzeugung der Geisterwelt aus. Der zweite Gesang ist das entwickeltere Amen für den ersten; er wird intonirt vom Throne Gottes. Der Ausdruck: **Lobsinget unserm Gott,** läßt die Stimme erscheinen als hervorgehend aus dem Centrum der triumphirenden Gemeinde; es liegt also näher, mit Düsterdieck an die 24 Aeltesten zu denken, als mit Hengstenb. die Stimme auf Christum, oder mit Bengel auf die vier Lebenswesen zu beziehen. Indessen ist überall, wo von einer Stimme die Rede ist, der Einklang, der einige Geist einer Gemeinschaft betont; hier der höchsten Gemeinschaft, der nächsten am Throne (vgl. Kap. 5, 9). Das αἰνεῖν τῷ θεῷ ist die Entwicklung des vorangehenden hebräischen Hallelujah. S. Düsterd. Vergl. Ps. 115, 18; 135, 1.

V. 6 u. 7. **Wie eine Stimme.** Ganz einzig ist der Einklang in dem Gegensatz vieler Wasser und großer Donner (s. Kap. 1, 15; 14, 2; Hesek. 1, 24; 43, 2; Dan. 10, 6). Der jetzt beginnende Lobgesang geht über von der Nachfeier des Gerichts über die Hure zur Vorfeier der Hochzeit der Braut. Der Mittelpunkt liegt in der Thatsache, daß der Herr, unser Gott, sein Königreich an sich genommen hat, d. h. das Königreich in den Menschenherzen (s. Kap. 11, 17, wo aber von dem Hervortreten der Königsmacht in dem allgemeinen Gerichte die Rede ist). Die Hure vergötterte sich selbst und raubte damit Gott die Ehre; die Reinheit der Braut aber besteht eben darin, daß sie durchaus Gott die Ehre gibt. — **Und ihm werden wir den Ruhm der Herrlichkeit geben.** Das ist die Quelle des Fröhlichseins und Jauchzens, ja die Vorbereitung der Hochzeit selbst, welche eben in der rechten Gemeinschaft der menschlichen Gemüther, in dem Antheil des bis zum Schauen reifenden Glaubens an der Herrlichkeit Gottes besteht. — **Die Sagenden:** λέγοντες. Die grammatische Unregelmäßigkeit beruht auf der Absicht des Sehers, die durch und durch individuelle, auf subjektiver Herzenswahrheit beruhende Natur des Lobgesanges hervorzuheben. Es ist nicht etwa nur der Jubel eines sympathetisch aufgeregten Haufens; was die Stimme wie eine Stimme sagt, das sagen sie auch alle einzeln. — **Denn gekommen ist die Hochzeit.** Dies soll proleptisch sein nach de Wette, Hengstenberg, Düsterdieck. Damit ist aber nichts gesagt insofern, als im Sinne der Vision das Gericht über Babel, von dessen Vollendung die Vision ausgeht, zusammenfällt mit der Bereitschaft der Braut, und beide Momente nicht nur Vorbedingungen sind, sondern auch Indizien für den Beginn der Hochzeit. Daß die Begriffe, die Hochzeit und das Festmahl der Hochzeit, obwohl an sich unterschieden, der Zeit nach zusammenfallen, sollte sich von selbst verstehen. Wenn Züllig das tausendjährige Reich als ein Vorfest der Messiashochzeit von der Hochzeit unterscheiden will, so übersieht er, daß schon in den Gleichnissen des Herrn seine Parusie als der Beginn der Hochzeit bezeichnet worden ist. Die geistliche Hochzeit ist durch den Moment charakterisirt, wo die ideelle christliche Anschauung und die Erscheinung in vollendeter Einheit zusammenfallen. Daher war die erste Erscheinung Christi die Vorfeier der Hochzeit (Matth. 9, 15). Es ist eine dürftige Ansicht von dieser Hochzeit, deren Vorstellung durch die ganze Heilige Schrift geht (Hohelied, Jes., Hesek. Hos. u. s. w.), wenn man unter ihr „die Austheilung des ewigen Gnadenlohns von Seiten des kommenden Herrn an seine Gläubigen, welche dann mit ihm zur vollen Herrlichkeit des himmlischen Lebens eingehen", versteht. Drei Momente gehören vor allen Dingen zur Konstituirung des Begriffs. Erstlich das persönliche Verhältniß zwischen dem Herrn und den Seinen. Zweitens die völlige Ein-

heit auf der Seite der Seinen. Drittens ihre Rezeptivität, bedingt durch Homogeneität. Daraus folgt denn auch, daß die Hochzeit eine Seligkeit in der Wechselwirkung geistiger Liebesgemeinschaft sein muß. — **Und sein Weib.** Die Braut, nach dem Angelobniß sein Weib (Matth. 1, 20; vgl. 1 Mos. 29, 20). — **Hat sich bereitet**, d. h. geschmückt im geistlichen Sinne. In aktiver Selbstbestimmung als die freie, mündige Gemeinde hat sie sich selbst bereitet; gleichwohl ist der Stoff der Bereitschaft ein von Gottes Gnade gegebener. Nach dem Hirten des Hermas macht die Kirche als Weib einen Entwicklungsgang durch, welcher der Natur gerade entgegengesetzt ist. Sie wird aus einer alten Matrone immer mehr in eine jugendliche Erscheinung umgewandelt. Am Ende also, wann sie frei ist von allen Flecken und Runzeln, ist sie die vollendete Braut des Herrn (Ephes. 5, 27).

V. 8. **Und es ward ihr gegeben.** Ihr Schmuck ist einfach rein und schön (cultus gravis ut matronae, non pompaticus, qualis meretricis; Grot.). Der Byssus bezeichnet das Edelste von schlichtem, prunklosem Prachtstoff, auch in der Farbe, gegenüber dem Scharlach und Purpur. Eine Art von Gegensatz ist allerdings wohl durch *καθαρός* und *λαμπρός* angedeutet; negative Reinheit, positiver Glanz des neuen Lebens. — **Der Byssus nämlich.** Selbst bei der Aufstellung des schlichten Schmucks liegt es dem Seher noch an, die geistliche Bedeutung des Schmucks hervorzuheben. — **Die Gerechtigkeitsgüter.** *Τὰ δικαιώματα.* Das *δικαίωμα* ist immer ein Medium, wodurch dem Rechte genug gethan oder die Gerechtsprechung erworben wird, sei es die Leistung des Rechts oder die Büßung des Unrechts (die erduldete Strafe), oder die Sühne als die konkrete Einheit des Rechtthuns und des Rechtleidens. Hier ist nun freilich nicht „von dem weißen Gewande der Gerechtigkeit vor Gott in Christo (wie Beza wollte) die Rede, welches die Gemeinde ja nicht erst in letzter Zeit empfängt" (Ebrard). Ob aber von den Erfüllungen der Gebote Gottes (de Wette, Ebrard u. a.), oder gar „Rechtthaten" (Düsterdieck), dies ist doch die Frage. Auch die Gerechtigkeit des Lebens wird durch entsprechende *δικαιώματα* und darauf folgende Rechtsprechungen festgestellt. Es ist die Bewährung des Glaubens, von welcher Jakob. 2, 21 die Rede ist (vergl. das Bibelwerk), und die sich nach Matth. 25, 31 ff. in eine Fülle von Einzelbewährungen verzweigt. „Dabei tritt die Erinnerung an die von Gott geschenkte Gnade als den Grund und Quell der den Heiligen eigenen *δικαιώματα* auf eine feine Weise in dem *ἐδόθη αὐτῇ, ἵνα κτλ.* hervor" (Düsterd.). Nach Ebrard wäre „also geweißagt, daß die Heiligung vollendet wird, daß der eschatologischen Gemeinde verliehen wird, den letzten Rest der Sünde bei Leibesleben abzuthun."

V. 9 u. 10. Ein Analogon zu Kap. 14, 13. Die beiden Ueberschriften des ewigen Evangeliums korrespondiren miteinander. Die erste bezeichnet die Existenz der Gläubigen der letzten Zeit mit Beziehung auf das Diesseits, die letztere mit Beziehung auf das Jenseits. Diese beiden Makarismen des eschatologischen Evangeliums entsprechen den Makarismen des prinzipiellen Evangeliums Matth. 5. Sie werden zusammengefaßt in dem Makarismus und der Ueberschrift Kap. 21, 5. — **Und er sagte zu mir.** Welcher Engel ist gemeint? S. oben. — **Die zum Festmahl.** Die Gemeinde in ihrer einheitlichen Gestalt ist die Braut, in ihren einzelnen Gliedern besteht sie aus Hochzeitgästen (Matth. 22, 1; 25, 1). — **Dies sind die wahrhaftigen.** Da alle Worte Gottes *ἀληθινοί* sind, so kann der Spruch nur heißen: dies sind die wahrhaftigen Worte Gottes im besondersten Sinne, oder bestimmter, in diesen Worten konzentriren sich die wahrhaftigen Verheißungsworte Gottes, nach der Analogie des Wortes: in diesen zweien Geboten hangt das ganze Gesetz u. s. w. Der höchste Gipfel menschlicher Vollendungsseligkeit hat die höchste göttliche Realität. Verschiedene Erklärungen des Spruchs von Hengstenberg („diese Worte sind wahrhaftig, sind Worte Gottes"), de Wette, Züllig, Düsterdieck (es seien die Offenbarungsworte von Kap. 17, 1 an) s. bei dem letzteren, S. 537. — **Und ich fiel nieder.** Diese Handlung des Sehers muß durchaus auch als ein Vorgang innerhalb der Vision gedacht werden, also nicht als Gegenstand moralischer Beurtheilung. Es ist also ebensowenig motivirt, wenn Hengstenberg den Seher hier wegen seiner Demuth lobt, wie wenn er ihn anderwärts wegen visionärer Vorgänge tadelt, des Kleinmuths ihn bezüchtigend. Auch ist es eine wunderliche Rede, wenn Hengstenb. schreibt: „Wie Joh. hier dem Engel die Anbetung leistete (leisten wollte), so ziemt es der Kirche, die durch Johannes diese herrliche Offenbarung erhielt, sich dafür vor ihm zu beugen und zu neigen, ebenso auch dem Johannes, zu ihr zu sprechen: siehe zu, thue es nicht." S. Ebrard gegen Hengstenb., S. 499. Nicht ohne Grund bemerkt Düsterd., es ergebe sich die Annahme, „daß Joh. den mit ihm also redenden Engel nicht für einen Mitknecht, sondern für den Herrn selbst angesehen habe." — **Sieh dich vor.** Eigentlich: Sieh zu daß du nicht. Apostopese. Der ganze Ausspruch entscheidet allerdings gegen jede Engelanbetung. — **Ein Mitknecht.** Ein symbolisirter Engel konnte jedenfalls nicht Gegenstand der Verehrung werden. Aber auch nicht ein persönlicher eigentlicher Engel. Wir nehmen an, der Engel wolle sagen: ich, der ich dir als Engel erscheine, bin ja dein Mitknecht, und als solcher ein Mitknecht aller, welche halten an dem Zeugniß Jesu. — **Bete Gott an,** das heißt nicht blos: bete keine Kreatur an, sondern auch, du hast allerdings Ursache über der dir gemachten Eröffnung Gott anzubeten, denn sie ist eine Verherrlichung des Gottes, welcher den Geist der Weißagung von dem großen Hochzeitsmahl der Vollendung in das Zeugniß von Jesu gelegt hat. — **Das Zeugniß Jesu.** Da der Engel den Seher einmal zu belehren angefangen hat, so ist nicht abzusehen, weshalb er nicht auch diese Worte sprechen sollte, besonders da sie die tiefe

Einheit zwischen dem historischen Christenthum und der ideal-dynamischen Weltentwicklung aussprechen, das Christenthum bezeichnen als die obsolute Prophetie. Nach Düsterdieck (gegen Vitringa, de Wette u. a.) soll das Schlußwort dem Joh. angehören. Von V. 8 ist diese Erklärung völlig verschieden. Ebenso unhaltbar ist die Behauptung desselben (gegen Vitringa, de Wette u. a.), der Genit. τοῦ Ἰησοῦ sei nicht anders als subjektiv zu fassen, es sei das von Jesu ausgehende Zeugniß gemeint. Was die μαρτυρία zur μαρτυρία macht, ist eben die Thatsache, daß Jesus ihr Objekt ist (s. Kap. 6, 9). Nach de Wette sollen freilich die Schlußworte blos heißen: wer wie du Christum bekennt, der hat auch den Geist der Weißagung, nach Düsterd.: wenn Christus einem Menschen sein Offenbarungszeugniß mittheile, so erfülle er ihn auch mit dem Geist der Weißagung! — Nach demselben soll in diesen Worten auch eine Beglaubigung für das prophetische Buch des Johannes liegen (und doch das Buch nicht von Joh. sein, und die Prophetie zum Theil ein Irrthum, der sich nicht erfüllt hat).

V. 11 — 16. Der Bräutigam in seinem kriegerischen Auszug zur Vernichtung des Thiers, d. h. auch zur Erlösung der Braut.

V. 11. **Den Himmel aufgethan.** Nach Düsterd. geht es in den Visionen sehr schwerfällig zu. „Der Seher ist Kap. 17, 3 im Geiste auf die Erde getragen (de Wette). Allein Kap. 4, 1 war die Erhebung in den Himmel mit der Entrückung in den Geist identisch. — **Ein weißes Roß.** Wie Kap. 6, 2. — **Und der darauf saß, hieß;** καλούμενος ist Apposition. — **Treu.** Der Kern und Stern alles göttlichen Lebens in der Weltgeschichte. — **Wahrhaftig.** Die Erfüllung aller weltgeschichtlichen Prophetien, insbesondere Verheißungen und Drohungen (s. Kap. 3, 7. 14). — **Und in Gerechtigkeit** (Jes. 11, 3) **streitet er.** Er muß sein Gericht über den Antichrist n Kriegsform vollziehen.

V. 12. **Seine Augen** (s. Kap. 1, 14). — **Viele Diademe.** „Wenn die vielen Königsbinden auf seinem Haupte Trophäen von schon gewonnenen Siegen sein sollten (2 Sam. 12, 30; 1 Makk. 11, 13; Grotius, Wetstein, Bengel; vgl. auch Vitringa), so müßte man jedenfalls Könige als überwunden denken, etwa die zehn Könige aus Kap. 17 (Züllig). Allein das Gericht über diese ist noch nicht vollzogen. Man könnte auch sagen, der als triumphirender Sieger ausziehende Herr, welcher auch Kap. 6, 2 von vorn herein einen Siegerkranz empfängt, erscheine schon hier im voraus mit den Kronen der von ihm zu richtenden Könige geziert. Allein näher liegt die Beziehung auf V. 16, wo Christus der βασιλεὺς βασιλέων genannt wird (Ewald, de Wette, Hengstenb., Bleek, Volkmar, Luthardt)", Düsterd. Der aufgestellte Gegensatz beruht auf atomistischen Vorstellungen. Die Geschichte bezeugt, daß Christus in dynamischer Wirkung der König der Könige geworden ist durch eine große Folge von Siegen, die nicht von vorn herein eine eschatologische Gestalt haben mußten, wie dies in seiner Art Konstantin bezeugt hat, selbst Julian. — **Einen Namen.** Wunderbar schöne Bezeichnung der Persönlichkeit Christi nach ihrem eigentlichen gottmenschlichen Wesensnamen. Ueber das Hin- und Herrathen in Betreff dieses Namens s. Düsterd., S. 542 (es sei der Name V. 13; der Name Jehova — gar kein bestimmter Name. — Er sei an der Stirn — auf der Kleidung; s. auch de Wette, S. 179). Verschlossen indessen ist das Mysterium nur für den weltlichen Verstand, nicht für die Erkenntniß der Liebe.

V. 13. **Mit einem Gewande.** Der Ausdruck Jes. 63, 1; aber in neutestamentlichem Sinne. — **Und sein Name ist genannt.** Der theologische Name Christi also, welcher die göttliche Natur desselben allein bezeichnet, und welchen auch Johannes in der bedeutsamsten Weise eingeführt hat, ist an sich verständlicher als das Mysterium der persönlichen Gottmenschlichkeit. Nichtssagende Einwendungen gegen die Beziehung auf den Logos Joh. 1, 1 s. bei Düsterdieck, S. 75. Allerdings heißt es hier τοῦ θεοῦ; es ist aber hier auch von der historischen Sendung des Logos die Rede.

V. 14. **Und die Streiterheere.** Die im Himmel sind. Nicht blos Engel (Matth. 25, 31; Hengstenb., Luth.), sondern auch die vollendeten Gerechten (Düsterdieck); ja diese vorzugsweise, da sie in reinen Byssus gekleidet sind, und da es sich auch hier nicht blos um den örtlichen Himmel handelt, sondern vielmehr um den Himmel des vollendeten Geisteslebens. — Der Byssus ihrer Gewänder ist **weiß und rein;** sie sind in Unschuld und Gerechtigkeit vollendet, und doch glänzt ihr Gewand nicht, wie das Gewand Christi.

V. 15. **Und aus seinem Munde.** Schon im Alten Testament ist die alles überwindende Macht des Wortes der Offenbarung in bildlichen Formen ausgesprochen (Jes. 11, 4; Jerem. 23, 29; vgl. 2 Thess. 2, 8; Hebr. 4, 12; Apok. 1, 16). Zuletzt fallen die unmittelbaren, geistig dynamischen Wirkungen des Wortes Gottes mit seinen mittelbaren, physisch dynamischen Wirkungen in einer Einheit zusammen, welche Apostg. 5, 5 präfigurirt ist. So ist auch schon Ps. 2 der eiserne Scepter offenbar von symbolischer Bedeutung. — **Und er tritt die Kelter** (Jes. 63, 3). Der Wein des Zorneseifers Gottes ist das historische Konkretum des Zornes Gottes einerseits und des Zornes der Heiden andrerseits (Kap. 11, 18). Das Gericht Gottes in dem Aufruhr „der Heiden" bringt Christus durch seine Erscheinung zur Entscheidung. Sonderbar verbessert wird die Erklärung Hengstenberg's: die Kelter sei der Zorn Gottes, der herausfließende Wein sei das Blut der Feinde, von Düsterd.: „Die Form der Vorstellung, in welcher die beiden Bilder der Kelter (Kap. 14, 19) und des Zornbechers (Kap. 14, 10) kombinirt sind (de Wette), besagt vielmehr, daß aus der vom Herrn getretenen Kelter der Wein des Zorneifers Gottes strömt, mit welchem die Feinde getränkt werden sollen."

V. 16. **Auf seinem Gewande** (s. oben). Vergl. Düsterdieck, S. 543.

B. Das Erdenbild des Sieges über das Thier. Die Parusie Christi zum Gericht.

Kap. 19, 17—20, 5.

a. Das Gericht über das Thier.

Und ich sah einen Engel stehen in der Sonne. Und er rief mit mächtiger Stimme und 17
sagte zu allen Vögeln, die durch den Mittelraum des Himmels fliegen: Kommt, versammelt
euch zu dem Mahle des großen Gottes.

Daß ihr fresset das Fleisch der Könige, und das Fleisch der Kriegsobersten, und das 18
Fleisch der Gewaltigen, und das Fleisch der Rosse, und derer, die sie reiten, und das Fleisch
aller Freien und Knechte und Kleinen und Großen.

Und ich sah das Thier und die Könige der Erde [die zehn] und ihre Kriegsheere versam- 19
melt, den[1]) Krieg zu führen wider den, der auf dem Rosse saß, und mit seinem Heer.

Und das Thier wurde gegriffen und mit ihm der falsche Prophet, welcher die Zeichen vor 20
ihm that, durch die er verführte die, welche das Erkennungszeichen des Thiers angenommen,
und die sein Bild anbeten. Lebendig wurden diese zwei geworfen in den Feuerpfuhl, der
mit Schwefel brennet.

Und die übrigen wurden getödtet mit dem Schwerte dessen, der auf dem Rosse saß, das 21
hervorging aus seinem Munde. Und alle Vögel wurden fett von ihrem Fleisch.

b. Das tausendjährige Reich. (Kap. 20, 1—5.)

Und ich sah einen Engel niederfahren vom Himmel, der hatte den Schlüssel zum Abgrund 1
und eine große Kette in seiner Hand.

Und er griff den Drachen, die alte Schlange[2]), welches ist der[3]) Teufel und der Satanas, 2
und band [fesselte] ihn tausend Jahre.

Und er warf ihn in den Abgrund, und schloß zu[4]) und siegelte zu über ihm, damit er 3
nicht mehr die Heiden verführte[5]), bis die tausend Jahre vollbracht sind. Danach muß er los
werden eine kleine Zeit.

* *
*

Und ich sah Thronsessel, und sie setzten sich darauf, und übergeben ward ihnen das Ge- 4
richt. Und [sah] die Seelen derer, die enthauptet waren um des Zeugnisses von Jesu willen,
und um des Wortes Gottes willen, und welche nicht angebetet hatten das Thier, noch auch
sein Bild, und nicht angenommen hatten sein Erkennungszeichen auf ihre Stirn und auf ihre
Hand. Und sie lebten auf und regierten mit Christo tausend[6]) Jahre.

Die anderen Todten aber wurden nicht wieder lebendig, bis daß die tausend Jahre wür- 5
den vollendet sein. Dies ist die erste Auferstehung.

## Exegetische Erläuterungen.

### Uebersicht.

a. Das Gericht.

Das Gericht über das Thier vollzieht sich nicht in reiner Diesseitigkeit und in rein historischer Gestalt wie das Gericht über die Hure, sondern in einer mehr geisterhaften Form, welche auf der Erscheinung Christi vom Jenseits her beruht, und die kosmische Uebergangsform zwischen Zeit und Ewigkeit, das tausendjährige Reich einleitet.

Das erste Moment ist die kosmische Veränderung selber, welche von der Sonne ausgeht, und alle Vögel unter dem Himmel, alle Kräfte der irdischen Metamorphose aufbietet, all das todte Fleisch, die todtgelegten Stoffe, welche aus der großen Niederlage der antichristlichen Welt hervorgehen sollen, zu verzehren, um sie in neues Leben umzusetzen.

Das zweite Moment ist ethisch mysteriös. An die Stelle des von dem Thier und den Königen beabsichtigten Kampfes tritt ein entscheidender Gerichtsakt. Die beiden Anführer und Verführer der be-

[1]) Der Art. steht vor *πόλεμον* nach A. B., Sinait u. a.
[2]) Der Nomin. *ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος* nach Cod. A; Cod. B. u. a. lesen den Akkus., welcher dem Texte mehr gemäß ist.
[3]) Lachmann, Tischendorf *ὅς ἐστιν διάβολος καὶ ὁ σατανᾶς*, nach A. B. u. a. Der Sinait. hat den Artikel beidemale ganz passend.
[4]) Das *αὐτὸν* nach *ἔκλεισεν* fällt aus nach A. B. Sinait u. a.
[5]) Die Rec. *πλανήσῃ* gegenüber der Lesart *πλανᾷ*.
[6]) Der Art. *τὰ* vor *χίλια* fällt aus.

thörten antichristlichen Heerschaar, das Thier und der falsche Prophet werden gegriffen. Was sie ergreift, scheint ein Gericht der Raserei zu sein, denn lebendig werden sie geworfen in den Feuerpfuhl, der mit Schwefel brennt. Für sie beginnt die Hölle nicht erst jenseits; sondern schon diesseits, das Feuer des Brennstoffs, in den sie sich gehüllt haben, umfängt sie um und um, eine Flamme unendlich wilder fanatischer Agitation, verurtheilt, infolge ihrer absoluten Gehaltlosigkeit den Pfuhl einer tödtlichtodten Stagnation zu bilden, die nicht vom Fleck kommende ewig monotone Kreisbewegung oder den Feuerstrudel der Phrasen und der Flüche. Bei dem falschen Propheten wird noch einmal die Schuld angegeben zur Erklärung seines Gerichts; die bittersten Erinnerungen haften an der Perfidie seines Abfalls. Aber warum mußte er nicht mit der Hure zu Grunde gehn, da er doch aus dem Wesen Babels hervorgegangen war. Es ist das Charakterbild der vollendeten Perfidie, daß er bei der entstehenden Spaltung zu der anarchisch-despotischen Gestalt des Thieres übergelaufen ist, wie er ihr schon früher das Wort geredet.

Das dritte Moment ist das Gericht über die Anhänger des Thiers. Sie werden nicht sofort in den feurigen Pfuhl geworfen, sondern einstweilen nur getödtet. Und zwar getödtet werden sie durch das Schwert aus dem Munde Christi. Sie werden moralisch gerichtet und vernichtet. Was von ihnen noch übrig bleibt, ist eine Welt von Schatten, eine Art von Todtenreich auf der Oberfläche dieser Erde selbst. Von ihrem Fleische aber werden alle Vögel satt; d. h. alle ihre sinnlichen und irdischen Lebensgüter sind entwerthet und hingefallen wie das Fleisch eines Leichenfeldes; alle Vögel werden satt von ihrem Fleisch; alle Kräfte der Metamorphose arbeiten an ihrer Verwandlung in eine neue Gestalt. Die Fülle und Vielgestaltigkeit des Fleisches, welches die Vögel verzehren sollen, wird anschaulich beschrieben V. 18. Sie sollen ganz damit aufräumen.

Könnte man auch mit Grund sagen, weil die Sonne das Symbol der Heilsoffenbarung ist, so zeigt der Engel des Gerichts in der Sonne stehend als Engel der ganzen Heilsentwicklung der Offenbarung die Stunde an, wo das Werk der Heilsoffenbarung ganz vollendet ist, die Weltuhr der diesseitigen Heilsgeschichte abgelaufen, so ist doch nicht zu übersehen, daß dieser Moment mit der vollen Reife unsres kosmischen Systems in eins zusammenfallen muß, und daß mithin ebenso von dem Mittelpunkte unsres kosmischen Systems eine Katastrophe ausgehen muß wie von dem Herde unsres religiös sittlichen Systems. Die Ernte der Erde und die Ernte des Gottesreichs fallen gemäß dem Parallelismus zwischen Geist und Natur in eins zusammen, wie dies auch die eschatologische Rede des Herrn ausspricht (Matth. 24, 29), obschon sich dann wieder der Tag der Ernte, der jüngste Tag, zu einem Aeon von tausend Jahren in symbolischer Fassung ausdehnt.

Schon oft aber sind in typischen Vorspielen die Vögel des Himmels zu ähnlichen Gastmählern auf den Leichenfeldern der Geschichte eingeladen worden (5 Mos. 28, 26; Jerem. 7, 33; Kap. 16, 4; Hesek. 39, 17). Darin liegt nicht blos ein Ausdruck der Ironie über die Eitelkeit der Herrlichkeit der Erde, sondern auch der Ausdruck für den Triumph des Lebens über den Tod. Das Reich Gottes kennt auch einen Stoffwechsel, aber einen anderen und höheren wie die modernen Materialisten; er steht nicht unter dem Fluche eines ewigen Kreislaufs, sondern unter dem Gesetz des höchsten Lebens, das die niedere Welt des Werdens in die ewige Welt der Gottesstadt verwandelt.

### b. Das tausendjährige Reich.

Die Weißagung von den tausend Jahren der Regierung Christi auf Erden ist an und für sich eine wahre Perle christlicher Wahrheit und Erkenntniß, weil sie Licht bringt in eine ganze Reihe von schwierigen christlichen Begriffen.

Sie vermittelt erstlich das Verständniß des jüngsten Tages, indem sie zeigt, wie sich derselbe ausdehnt zu einem Gottestage von 1000 Jahren im symbolischen Sinne, d. h. zu einem spezifischen Aeon, und beleuchtet damit rückwärts auch die Bedeutung der Schöpfungstage.

Sie vermittelt zweitens das Verständniß einer Katastrophe, welche zwischen dem Diesseits und dem Jenseits, der Zeit und der Ewigkeit, der Welt des Werdens und der Welt der Vollendung scheiden soll, indem sie zeigt, wie der große, gewaltige Gegensatz ausgeglichen wird durch eine äonische Uebergangsperiode, ganz den Gesetzen des Lebens und der Lebensentwicklung gemäß, wie dies schon Irenäus klar erkannt hat (s. Dorner, Gesch. der Christologie, S. 243).

Insbesondere vermittelt sie die Thatsache der Auferstehung, indem sie der allgemeinen Auferstehung eine erste Auferstehung vorangehen läßt, auch in Uebereinstimmung mit dem Apostel Paulus 1 Kor. 15, 23. Damit wird auch die Auferstehung als ein wachsthümliches Ereigniß bezeichnet, welches bedingt ist durch geistige Verhältnisse. Wir verstehen es demgemäß, daß der Gläubige schon diesseits der Auferstehung entgegenkommt (Phil. 3, 11), daß in ihm ein Auferstehungskeim sich allmählich entfaltet (Röm. 8), daß die Anfänge der Auferstehung mit seiner Versetzung in die jenseitige Welt beginnen (2 Kor. 5, 1), daß die Gläubigen in ihrem Heranreifen zur Auferstehung als Blüten der allgemeinen Auferstehung um einen ganzen Aeon den übrigen Menschen vorauskommen, was zugleich auf eine höhere Auferstehungsform deutet, und daß Christus der Erstling und das Prinzip der ganzen Auferstehung sein mußte (Ephes. 1, 20).

So erklärt sich denn auch die große Antithese, welche sich bilden muß zwischen dem ursprünglichen Durchbruch der Sünde oder des Fluchs in der Menschheit, und dem finalen Durchbruch des Heils

und des Segens. Wie in der Urzeit das pneumatische Verderben lange Zeit in seinem Ausbruch gehemmt war durch den Widerhalt der gesunden Lebenssubstanz in der psychischen, der somatischen und der kosmischen Sphäre, so hat in der neutestamentlichen Zeit das pneumatische Heil in der Menschheit lange zu ringen gehabt mit dem Widerhalt des Uebels in der psychischen, somatischen und kosmischen Sphäre. Mit Beginn des tausendjährigen Reichs aber beginnt der Durchbruch des Segens gegenüber dem alten Durchbruch des Fluchs.

Indem nun einerseits die Kommunikation der gläubigen Menschheit mit dem Himmel und seiner reinen Geisterwelt durch die Parusie Christi geistig vollendet wird, um auch physisch vollendet zu werden, ist dagegen die Kommunikation zwischen der geistigen Sphäre der Erde und der satanischen Sphäre des Abgrundes aufgehoben, zunächst weil die organischen Mittler der satanischen Wirkungen, das Thier und der falsche Prophet, sowie vorher schon die große Babel gerichtet und vernichtet sind. Gewinnt der Satan am Schluß des großen Uebergangsäons noch einmal einen Spielraum auf der Erde, so ist es das letzte Aufzucken der Schlangennatur in einer brutalen Meuterei, die eben deswegen auch, weil sie keine geistigen Vorwände mehr hat, sondern Ausgeburt der vollendeten Frechheit ist, nicht durch christologische Waffen, sondern durch das Feuer des Allmächtigen vom Himmel her vernichtet wird.

Aus diesem großen Lichtbilde des tausendjährigen Reiches hat nun aber der Mangel an Geduld und Hoffnung in der christlichen Sphäre (Röm. 8, 24. 25) die mannigfaltigsten Zerrbilder gemacht.

Wir unterscheiden die Zerrbilder des wirklichen sogenannten Chiliasmus; die Zerrbilder der spiritualistischen Verneinung des Chiliasmus bis auf die Verkennung seines Urbildes, wonach die Apokalypse selber chiliastisch sein soll, und am Ende sogar die christliche konkrete Hoffnung selbst; endlich die Zerrbilder, die man aus dem tausendjährigen Reich machte, indem man es in die Vergangenheit oder Gegenwart verlegte (s. die Einleitung).

Der wirkliche Chiliasmus war nach seinem Elemente lange vor der Aufstellung der χίλια ἔτη da, von welcher er den Namen hat. Er beruht auf dem großen Familienfehler alles judaisirenden Christenthums, nach welchem ihm das Kreuz Christi mehr oder minder ein Aergerniß geblieben ist, oder nach welchem ihm die in der ersten Parusie Christi vollbrachte Erlösung eine unbefriedigende geblieben ist, der Schwerpunkt der Erlösung daher in die zweite Parusie gelegt wird, da Christus in seiner Herrlichkeit erscheinen soll, um auch die Seinen in den Stand der Herrlichkeit zu versetzen. Dieses judaisirende Christenthum hat kein Verständniß für die prinzipielle Vollendung der Erlösung in ihrer Tiefe und Innerlichkeit, daher sieht es nur in der finalen, peripherischen Erlösung die eigentliche Erlösung. Je nachdem aber seine Herrlichkeitsideale edler oder gemeiner sind, gestalten sich auch seine eschatologischen Hoffnungen reiner oder unreiner, so daß sich eine ganze Skala von Chiliasmen bildet von der Aussicht auf die sinnliche Verherrlichung Israels bis auf die fleischlichsten Orgien zur Vorfeier der Zukunft Christi. Dies ist der eigentliche materielle Chiliasmus, wie er sich auch in drei angloamerikanischen Sekten unsrer Zeit verjüngt hat. Das Wahrheitselement, welches in ihm zur Lüge und Schwärmerei verkehrt wird, ist die christliche und biblische Erwartung der realen, und im religiösen Sinne immer nahen Zukunft Christi.

Der materiale Chiliasmus aber hat früh eine formale Ergänzung gesucht und gefunden, indem er die Worte des Apostels Petrus II, Kap. 3, 8, welche, mit Beziehung auf Ps. 90, 4 gesprochen, gerade dazu bestimmt waren, der chiliastischen Ungeduld entgegenzuwirken, in ahnungsloser Dreistigkeit in einen chronologischen Lehrsatz verwandelte, worin er den Schlüssel zur Berechnung der Zeit der Zukunft Christi glaubte gefunden zu haben. Eine judaisirende Voraussetzung war dabei, daß das geschichtliche Heilswerk Gottes in einer Gotteswoche zur Vollendung komme, welche sich in der menschlichen Woche reflektire. Dazu kam später die weitere Voraussetzung, daß die Welt bis zur Zeit Christi ungefähr vier Jahrtausende bestanden habe. Auf diesen Grundlagen rechnete man nun und bestimmte die Zeit der Zukunft Christi; wobei noch eine weitere willkürliche Annahme auftauchte, daß man nämlich das tausendjährige Reich zum eigentlichen Sabbath Gottes machte, welcher doch ewig dauern soll, während der apokalyptische Aeon nur als Uebergangsperiode erscheint. Vielfach stand dieser formale Chiliasmus, wovon das System den Namen hat, im Dienste des materiellen; vielfach aber auch, besonders in der neueren Theologie, löste sich derselbe als eine theologische Grübelei von den materialen Tendenzen rein ab, obschon er ebenfalls mit dem materialen Gebrechen einer etwas oberflächlichen und schwärmerischen Auffassung der Heilsgeschichte behaftet blieb.

Allen diesen judaisirenden Auffassungen gegenüber hat die spiritualistisch-ethnische immer wieder gemeint, mit dem eigentlichen sinnlichen Chiliasmus auch seine Voraussetzungen bekämpfen oder doch verdunkeln zu müssen, die Erwartung der realen Zukunft Christi, und besonders auch den Vorwurf des Chiliasmus auf seine vermeintliche Urkunde werfen zu müssen, auf die Apokalypse. Und das besonders von wegen der tausend Jahre, der χίλια ἔτη. Man könnte ungefähr mit demselben Rechte die Märchensammlung Tausend und Eine Nacht eine chiliastische Dichtung nennen.

Ein trübes Gemisch beider Einseitigkeiten bildet die Verlegung des tausendjährigen Reichs in den Lauf der Kirchengeschichte. Man kann in Beziehung auf diese Mischform zwei Arten unterscheiden. Der mittelalterliche Katholizismus sieht in der römischen Kirche das verwirklichte Reich Gottes selbst, nament-

lich nach dem Papalsystem; die altlutherische orthodoxe Zurückdatirung des tausendjährigen Reichs ins Mittelalter, welche neuerdings von Hengstenberg wieder aufgebracht wurde, war eine Frucht der Verkümmerung der Eschatologie in der reformatorischen Periode, besonders im Anschluß an Aeußerungen Luthers. Wir beziehen uns hier theils auf die obige Geschichte der Auslegung der Apokalypse, theils auf die nachfolgende Erörterung des Einzelnen.

Die seltsame Meinung von Stier und anderen, es sei eine doppelte Parusie anzunehmen, die eine zu Anfang, die andere zum Schluß des tausendjährigen Reichs, scheint den sogenannten „Chiliasmus" mit der älteren Orthodoxie verbinden zu wollen.

Mit dem Gericht über die geistigen Motive des Thiers, mit der Vernichtung seiner kräftigen Lügen, hat der Satan den Anhalt in der bethörten Menschheit, seine Art von Heimatsrecht in der irdischen Sphäre verloren. Deshalb wird er in den Abgrund geworfen. Ein Engel fährt vom Himmel nieder, um das Urtheil Gottes über ihn zu vollziehen. Sein Geschäft erinnert an die Geschäfte des Michael; indessen ist er nicht genannt. Er hat den Schlüssel zum Abgrund, nicht blos zum Brunnen des Abgrundes, und zwar zu dem Zweck, den Abgrund zu verschließen, d. h. die satanischen Einwirkungen auf die Menschenwelt für die Zeit der tausend Jahre rein abzuschließen. Diese Macht hängt aber mit der sittlichen Thatsache zusammen, daß alle geistigen Vorwände, welche in der satanischen Vorspiegelung liegen: eritis sicut deus, mit der schönen Wirklichkeit der großen Reichserscheinung vernichtet sind. Alles, was der Satan trüglich verhieß für den Weg der Ungeduld und Schuld, ist hier auf dem Wege frommer Geduld erreicht: Segensfülle, Glückseligkeit, Herrlichkeit des Lebens aller Art. So ist der Satan mit seinem Latein zu Ende, und er bedarf nach dem zähen Leben der Schlange tausend Jahre, um sich auf den letzten verzweifelten Coup sinnloser Himmelsstürmerei zu besinnen, womit die hellenistischen Titanen gleich den Anfang sollen gemacht haben. Und für diesen letzten Aufruhr wird ihm noch eine weitere Existenz vergönnt, denn das Gericht über ihn muß ganz vollständig werden. Seine Existenz aber besteht während der tausend Jahre darin, daß er im Abgrund zwischen Tod und Verdammniß (dem Todtenreich und der Gehenna) an die Kette gelegt wird, welche der Engel vom Himmel mitbringt. Er hat sein ganzes Wesen jetzt herausgekehrt, daher wird er nach seinen verschiedenen Formen und Titeln genannt, doch nicht mehr als Verkläger, obschon auch dieser Name in dem διάβολος noch mitenthalten ist. In vier Akten vollzieht sich die Verwerfung in geschwinder Folge; er wird gegriffen, gefesselt (nicht angefesselt an einen Gegenstand, sondern Hand an Hand, 2 Petr. 2, 4) in den Abgrund geworfen, eingeschlossen und versiegelt. Das Siegel ist der symbolische Ausdruck für das bestimmte göttliche Verhängniß über ihn, und von stärkerer Wirkung als das Siegel, womit das Grab Jesu versiegelt wurde. Der Zweck ist, damit er nicht die Heiden, die Ueberreste des Heidenthums, die noch den alten Rand der werdenden neuen Welt bilden, verführe vor der Zeit.

Dies also ist die negative Seite des tausendjährigen Reichs. Die positive Seite dagegen tritt hervor in drei Zügen: Die erste Auferstehung, das erste Gericht der Restitution, die erste Periode unvergänglicher Siegesfeier und Herrlichkeit in der Gemeinschaft Christi. Die erste Auferstehung wird als eine besondere Belohnung der Treue der Martyrer Christi dargestellt, vor allem der Martyrer der letzten Zeit, die das Thier nicht angebetet haben, daher auch die letzteren eine besondere Klasse neben den früher Getödteten ausmachen. Sie stehen im Vordergrunde als Repräsentanten der Siegesgemeinde (s. 1 Kor. 15, 23); doch erinnern wir uns daran, daß diese Gemeinde selber größer ist. Denn Christus ist ja gekommen mit den Heeren des Himmels, nach Kap 19, 14; nach dem Briefe Judä (V. 14) wird er kommen mit seinen vielen tausend Heiligen. Mit der Sphäre dieser Auferstehung ist zugleich die volle Entbindung der Lebensmacht auf der geheiligten Erde ausgesprochen (s. Jes. 65, 13 ff.). Die zweite Sphäre ist die Sphäre des vorläufigen Gerichts. Sie steht für den Seher im Vordergrunde, da die christliche Sehnsucht schreit nach der Aufhebung aller Schmach und alles Unrechts, welches in dieser Welt auf dem Namen Christi und der Christen lastet; daher sieht auch der Seher zuerst die Gerichtsstühle hingestellt. Halten wir fest, daß das Gericht über das antichristliche Heer schon gehalten ist, und daß das letzte Gericht über den noch tief im Dunkel keimenden letzten Aufruhr nicht antizipirt werden kann, so ergibt sich als ein mittleres Gerichtsgebiet die Pädagogik und Zucht des Himmels über das diesseitige Menschengeschlecht, wie es als vorgefundenes von der Parusie an der kosmischen Metamorphose Theil erlangt hat. Es ist der Ausscheidungs- und Heiligungsprozeß, welcher vor der völligen Erscheinung der Gottesstadt diesseits noch stattfinden muß, ein Friedensgericht nach Ps. 72 u. Matth. 19, 28. Die dritte Sphäre ist das Leben und Regieren mit Christo in der Herrlichkeit eines alle Kreatürlichkeit beherrschenden und verklärenden Geisteslebens, die Organisation der Erde für ihre Vereinigung mit dem Himmel. Von einer äußeren Wiederherstellung Israels im Sinne eines privilegirten Gottesvolkes, oder gar von einer Wiederherstellung des alttestamentlichen Kultus in einer undenkbaren neutestamentlichen Sublimirung ist hier keine Spur; man müßte denn die weiterhin folgenden Worte: sie werden Priester Gottes und Christi sein, und das Wort von der geliebten Stadt dahin deuten wollen, wobei freilich die Symbolik des Ausdrucks wieder müßte beiseite gesetzt werden. Ein zweifaches himmlisches Jerusalem ist nicht anzunehmen; das eine wirkliche Jerusalem aber ist noch im Himmel und fährt erst nach Kap. 21, 2 am Ende der tausend Jahre zur Erde herab.

## Erläuterungen des Einzelnen.

V. 17. **Einen Engel in der Sonne.** „In der Sonne, weil er von diesem der Herrlichkeit des Engels angemeßnen Standorte aus den ἐν μεσουρανήματι fliegenden Vögeln am besten zurufen kann (Ewald I., de Wette, Hengstenberg, Ebrard, Volkmar)", Düsterd. Bei diesem Motiv hätte der Engel sich doch noch viel günstiger in den Mond gestellt. Die Stellung des Engels in der Sonne hat zugleich eine reichsgeschichtliche und eine kosmische Bedeutung. Die Sonne als Offenbarung ist das Prinzip des diesseitigen Geisterreichs, die Sonne als Weltkörper ist das Gebiet des diesseitigen Kosmos (s. oben; vergl. Apok. 1, 16; Matth. 24, 29). — **Kommt, versammelt euch.** S. die Citate oben; vgl. auch Matth. 24, 28. Nach Düsterd. sollen die Erschlagenen λοιποί V. 21 die Gesammtmasse der Erdbewohner sein. Wo sollten dann die Meuterer herkommen am Ende der tausend Jahre? Auch sind ja die östlichen Könige von den zehn Königen zu unterscheiden. Gog und Magog sind noch nicht mit im Kampfe. Die λοιποί sind offenbar das antichristliche Heer, von welchem immer noch die Gesammtheit der Erdbewohner zu unterscheiden ist. — **Zu dem Mahle des großen Gottes.** Der Gegensatz zu dem Hochzeitsmahl des Lammes. Bei dem ersteren wird alles Fleisch der fleischlich Gesinnten eine Beute der Vögel; bei dem letzteren werden die Gläubigen als Erben Gottes Erben des Alls.

V. 18. **Daß ihr fresset.** Die in Aussicht stehende vollständige Vernichtung des feindlichen Heeres wird durch Detaillirung veranschaulicht.

V. 19. **Und ich sah das Thier.** Die Kriegführung von Seiten des Thiers ist ganz diesseitig, ein Aufmarsch, eine Schlachtordnung, etwa mit den furchtbarsten materiellen Waffen. Allein gegenüber steht ein Gottesheer, theilweise und vorwaltend als Geisterheer. Und zwar in seiner vollendeten Einheit steht das στράτευμα Christi den innerlich wirren und zertheilten στρατεύματα des Thiers gegenüber. Daher wird auch der Anschlag auf einen äußeren Kampf sofort vereitelt. Das prophetische Helldunkel, welches über diesem doppelten Heerlager und Kampf liegt, ist nicht zu verwischen. Es ist nur aus der Natur der Heerlager zu entnehmen, daß auf der Seite Christi alle dynamischen Kräfte der geistigen Menschheit konzentrirt sind, während auf der Seite des Antichrist die dämonische Aufregung alle Erfindungen der List und Gewalt aufbieten möchte.

V. 20. **Und das Thier wurde gegriffen.** In welcher Weise — dies ist der Zukunft vorbehalten. Da von keiner vorhergehenden Schlacht die Rede ist, so ist ein geistiger Auflösungsprozeß des feindlichen Heeres vorausgesetzt, namentlich eine Scheidung zwischen den Rädelsführern und dem antichristlichen Heer durch Gottesschrecken. — **Und mit ihm der falsche Prophet.** In der Krise der Entzweiung zwischen Babel und dem Thier hat sich der falsche Prophet auf die Seite des Thiers geschlagen. S. oben. Es ist eine Folge des Mangels an Unterscheidung zwischen dem allgemeinen Gerichtsbilde Kap. 13 und den drei folgenden Gerichtsbildern, wenn Ebrard zwischen dem Pseudopropheten „in dem sechsten Weltreich" und einer analogischen Lügenmacht in „der achten Weltmacht" unterscheiden will (S. 507). — **Lebendig geworfen in den Feuerpfuhl.** S. Kap. 20, 10. 14 und Kap. 21, 8. Es ist ebenso unrichtig, wenn man die Gehenna oder den Feuersee als einen blos innerlichen Zustand der Verdammten verstehen will, wie wenn man sie lediglich verstehen will als kosmische Strafregion. Was von dem apokalyptischen Himmel gilt, daß er nämlich sowohl eine Geistesregion bedeutet als eine derselben entsprechende kosmische Region, dies gilt im Gegensatz zum Himmel auch in erster Instanz vom Hades, in zweiter Instanz vom Abyssus und in dritter Instanz von der Gehenna. Eine wunderliche Auffassung stellt Hengstenberg auf. „Das lebendig, ohne leiblichen Tod (vgl. V. 21) bestätigt, daß das Thier und der falsche Prophet nicht menschliche Individuen sind, sondern rein ideale Gestalten. Ein menschliches Individuum kann nicht lebendig in die Hölle fahren." Wogegen Ebrard: Sind das Thier und der Lügenprophet Sinnbilder von bloßen Mächten, so weiß man nicht recht, was der sinnbildliche Zug des Lebendig- in den Feuersee-geworfen-werdens denn bedeuten soll u. s. w. Wenn aber der Feuersee der andere Tod genannt wird (Kap. 20, 14), so greift dieser furchtbare Begriff einerseits hinaus über „ideale Gestalten", andrerseits auch über ein leibliches Feuerleiden. De Wette bemerkt in Betreff der Unterscheidungen zwischen der Bestrafung der beiden antichristlichen Gestalten richtig: sie werden früher gerichtet als der Satan, der Kap. 20, 3 nur auf tausend Jahre gefesselt wird, weil ihr Dasein und Wirken seine Endschaft erreicht hat, wogegen dieser vermöge des Entwicklungsganges der Dinge noch eine Wurzel in der Welt hat und nochmals auftreten muß." Auch hat de Wette den Ausdruck lebendig nicht so körperlich gefaßt, wie Hengstenberg auffallenderweise gerade in Verbindung mit idealen Gestalten. Daß das Thier und der falsche Prophet als kollektivische Persönlichkeiten gefaßt werden können, ist nicht zu bestreiten, aber auch nicht zu bestreiten, daß sie in symbolisch bedeutsame Einheiten sich zuspitzen. Daß sie lebendig in den Feuersee geworfen wurden, darin liegt aber auch wohl angedeutet, daß sie dem Gericht der Gehenna schon auf der Erde verfallen konnten. „Feuer und Schwefel, sagt Hengstenberg, als Bezeichnung der Höllenqualen, sind schon im Kap. 14, 10. 11 vorgekommen. Des Feuer- und Schwefelsees wird zuerst hier gedacht, dann in Kap. 20, 10. 14. 15; 21, 8. Da das Feuer und der Schwefel auf den Untergang von Sodom und Gomorrha hindeuten (vgl. zu Kap. 14, 10), so liegt es nahe, anzunehmen, daß auf das Todte Meer hingedeutet wird, als das irdische Abbild der Hölle." Der Ausdruck γεέννα, bemerkt er dazu, komme so wenig in der Apokalypse wie in dem Evang. Joh.

vor, während die drei ersten Evangelien ihn haben. Ebrard bemerkt dagegen, das Todte Meer, obschon durch einen Feuer- und Schwefelregen entstanden, brenne nicht mit Schwefel, sondern bestehe aus salzigem Wasser. Da man ebensowenig an der begrifflichen Identität zwischen dem Feuersee, oder wie es passender scheint zu sagen: Feuerpfuhl und der Gehenna zweifeln kann, wie an dem Unterschied zwischen Gehenna und Scheol, so hat man zunächst dem Ursprung des Begriffs der Gehenna nachzufragen. S. Bibelw., Matth. zu Kap. 5; Mark. S. 93. Wäre das Todte Meer die Grundlage des bildlichen Lehrsatzes, so müßten sich schon im Alten Testament bestimmtere Spuren davon finden. Zu dem Feuer der Gehinnom kommt Jes. 30, 33 auch noch der Schwefelstrom, ebenfalls ohne Beziehung auf das Todte Meer. Vgl. den Artikel Thophet in den Lexicis; auch bei Winer; s. auch Ps. 11, 6. Zur Vollständigkeit des Bildes haben auch wohl die Sümpfe und Lachen neben dem Strom des Heils (Hesek. 47, 11) beigetragen. Daß das Bild im ganzen eine originale Idee des Johannes ist, und zwar als Feuerpfuhl oder Teich, beweist das gegenüberstehende Bild des krystallenen Meers. Das Todte Meer hätte auch nicht wohl zum Bilde der Hölle verwendet werden können, ohne die Vorstellung zu erregen, die Leute von Sodom seien mit ihrem Untergang schon dem Verdammnißgericht verfallen, eine Vorstellung, die der Geist der Schrift vermieden hat. Drei Aehnlichkeiten zwischen dem Todten Meer und der Gehenna sind freilich nicht zu verkennen: 1) Das Produkt des Gerichts. 2) Die Stagnation. 3) Ein Element, worin kein lebendes Wesen ausdauert. Matth. 11, 23; 1 Petr. 3, 19; s. unsere Einleit., S. 26.

V. 21. **Und die übrigen.** Das antichristliche Heer selbst, nicht die ganze übrige Menschheit. Sie wurden getödtet, d. h. nach Hengstenb. und Ebrard, sie wurden nicht mit Leib und Seele in den Feuersee geworfen, sondern sie erlitten nur den leiblichen Tod, ihre Seele aber fuhr in den Hades. „In die Hölle, sagt Hengstenberg, werden sie erst bei dem Weltgericht gesandt (vergl. Kap. 20, 12. 15), wenn sie nicht inzwischen noch in dem Mittelzustande zum Heile gelangen (1 Petr. 3, 19. 20), als solche, die nur die Sünde wider den Menschensohn begangen haben, und nicht die gegen den Heiligen Geist.“ Es fragt sich aber auch, ob die Tödtung des ganzen antichristlichen Heeres buchstäblich zu verstehen ist. Sie werden getödtet mit dem Schwerte dessen, der auf dem Rosse saß. Da dieses Schwert aus seinem Munde geht, so hätte man bei einer buchstäblichen Fassung anzunehmen, daß sie alle durch das Wort Christi niedergestreckt würden wie Ananias und Sapphira (Apostg. 5). Aber die Vorbedingung dafür wäre, daß sie auch alle die Geisteserfahrungen der beiden gemacht hätten. Dies ist jedoch keineswegs anzunehmen, im Gegentheil sind sie in großen Massen ein verführtes, bethörtes, theilweise sogar gepreßtes, erbärmliches Volk. Wir nehmen daher an, daß sie getödtet werden, indem sie in sozialer Beziehung absolut indifferenzirt und vernichtet werden durch die neue Ordnung der Dinge im tausendjährigen Reich, welche das Wort Christi stiftet, und daß alle ihre nichtig gewordenen Güter (ihr Fleisch) der Metamorphose für die neue Ordnung der Dinge verfallen. Nach Düsterdieck soll die Tödtung durch das Schwert Christi nur die Vorstellung eines völlig müheloſen Kampfes bedeuten, nach Ebrard tödtet sie das Schwert als Allmachtwort.

Ueber den ganzen Abschnitt bemerkt de Wette: „Das großartige Bild des Unterganges des Widerchristenthums ist von den historischen Erklärern sehr abgeschwächt worden.“ Grotius findet darin die Abschaffung des Götzendienstes durch die christlichen Kaiser, und V. 18 deutet er auf Julians Fall im Perserkriege. Am kleinlichsten Wetstein: „Vespasianus cum familia in Domitiano extincta, uti prius familia Caesarum.“ Ulrich weist dieses Gericht im unnatürlichen Tode der Christenverfolger nach. Herder: „Die Häupter des Aufruhrs, Simon, Gorions Sohn, und Johannes, sie hatten das Schicksal, das dieses Bild zu seinem Zwecke verwendet.“ Ergänzungen dazu s. m. bei Düsterdieck, S. 545, Unter anderen: „C. a Lapide führt Schriftsteller an, welche von Luther berichten, er habe sich selbst umgebracht, und bei seinem Leichenbegängniß hätten sich nicht nur eine Menge Raben, sondern auch Teufel, die von Holland gekommen seien, eingefunden. Es sind wohl die Münsterschen Propheten gemeint.

Kap. 20, 1—5. Das tausendjährige Reich. Der betreffende Abschnitt wird von Düsterd. dem dritten Gerichte zugezählt. Offenbar aber ist das tausendjährige Reich die Folge des zweiten Gerichts. Davon abgesehen, ist die Bemerkung Düsterdiecks zu beachten, daß in Betreff der Reihenfolge der einzelnen Gerichtsakte dieselbe eine umgekehrte sei im Vergleich zu der Reihenfolge, in welcher die antichristlichen Gestalten auftreten. Also Reihenfolge der Offenbarungen des Antichristenthums: der Satan, das Thier mit dem falschen Propheten, das Weib. Reihenfolge der Gerichte: das Weib, das Thier mit dem falschen Propheten, der Satan selbst. Indessen ist dieser antithetische Parallelismus den geistigen Verhältnissen gemäß.

V. 1. **Einen Engel niederfahren.** Der Geistergestalt des Satans muß eine Geistergestalt aus dem Himmel gegenübertreten, wie Christus der Gottmensch dem Antichrist, dem Thier gegenübergetreten ist. Diese Geistergestalt des Engels wurde auf das verschiedenste gedeutet (Christus; der Heilige Geist; das Apostolat; Konstantin d. Gr.; Calixt II.; Innocenz III.; s. de Wette, S. 183). Wie der gefallene Engel oder Stern der Verzweiflungsbuße (Kap. 9) den Brunnen des Abgrunds aufschließt, so ist es der Engel des vollendeten evangelischen Friedens, der Engel der entwickelten Rechtfertigungsseligkeit, der Seligkeit in der Paruſie Christi, welcher vom Himmel herkommend, den Satan in den Abgrund werfen kann, weil er alle seine Anknüpfungspunkte in der Menschheit bis auf den einen des

verhaltenen Grolls der Pöbelnatur, der in Gog und Magog endlich zum Ausbruch kommt, vernichtet hat. Also eine Engelgestalt der polemischen siegreichen Wirkung des Friedens Christi, eine Michaelgestalt. — Dies ergibt sich auch daraus, daß er hat — **den Schlüssel zum Abgrund.** Nach Kap. 1, 18 hat Christus die Schlüssel des Todes und des Todtenreichs. Wir haben schon gesehen, daß der Abyssus die tiefste Grenzregion des Todtenreichs bildet nach der mit dem Weltgericht erst fertig werdenden Gehenna hin. Somit hat Christus auch den Schlüssel zum Abgrund, und es ergibt sich also, daß der Engel eine Grundform der Wirkung Christi bedeutet. — **Und eine große Kette.** Das konkrete Mittel, den Satan zu fesseln, und zwar vollständig und auf sehr lange Zeit. Dies ist die Macht des Geistes der Gnade und Wahrheit, daß sie den Genius der Bosheit und Lüge für einen ganzen Aeon unschädlich macht. Der Schlüssel zu dem Brunnen des Abgrundes (Kap. 9, 1) ist mit dem Schlüssel zum Abgrunde schlechthin nicht zu verwechseln. Es ist nichts verfehlter, als mit Ewald den gefallenen Stern (Kap. 9, 1 ff.) mit diesem Engel zu identifiziren. Wir übersetzen **in seiner Hand** statt ἐπί, denn es ist kein gutes Deutsch, zu sagen: eine Kette auf seiner Hand. Es versteht sich, daß die Kette nicht von der Faust umschlossen ist.

V. 2. **Und er griff den Drachen.** Große unwiderstehliche Wendung der Stimmungen in der Geisterwelt, umsomehr konkret ausgedrückt, da die vollendeten Geisteswirkungen auch real-dynamische Wirkungen werden. — **Die alte Schlange.** S. oben; vgl. Kap. 12, 9. — **Und band ihn tausend Jahre.** Die tausend Jahre eine symbolische Zahl, den Aeon des Uebergangs bezeichnend. Die tausendjährige Gebundenheit des Satans ist die Vorbedingung des tausendjährigen Reichs. Diejenigen, welche den dämonischen Ursprung der Sünde leugnen und dieselbe ausschließlich aus der Sinnlichkeit oder der Materialität ableiten wollen, stoßen hier auf einen mächtigen Widerspruch. Andrerseits aber können auch diejenigen, welche alles Böse auf den Satan zurückführen, das Loswerden desselben nicht erklären.

V. 3. **Und er warf ihn in den Abgrund.** Der Abyssus (Kap. 9, 1; 11, 7; 17, 8). Es ist ein allgemeinerer Begriff, wenn es 2 Petr. 2, 4 heißt, die gefallenen Engel seien zum Tartarus hinabgeworfen worden in Banden der Finsterniß, festgehalten oder bewahrt zum Gericht. Denn erstlich ist der Tartarus eine allgemeinere Vorstellung der ganzen unterirdischen Region; zweitens bezeichnet das ταρταροῦν eine Verwerfung in der steten Richtung zum Tartarus hin; drittens sind die Bande der Finsterniß die Selbstverwirrungen, Selbstfesselungen des Bösen, welche zum Tartarus hintreiben; viertens ist das Gericht hier erst als eine sichere Zukunft in Aussicht gestellt. Die verschiedenen Angaben über den Aufenthalt des Teufels und der bösen Geister können nach dem Buchstaben der Schrift leicht in Widersprüche verwickelt werden, wie dies z. B. Strauß gethan hat (siehe meine positive Dogmatik, S. 572). Wie man aber zu unterscheiden hat zwischen den Wohnstätten und Wirkungssphären der Geister, so auch zwischen den verschiedenen Stadien ihrer Geschichte. Als die eigentliche Wohnstätte des Satans und der gefallenen Engel darf man allerdings den Abyssus betrachten, insofern dieser den Uebergang bezeichnet vom Todtenreich zur Hölle, oder von der Traurigkeit des Todes zur Verdammniß als die spezifische Region des gottentfremdeten Grolls und Grams, der Verzweiflung. Das Todtenreich wird nur von den Wirkungen der Dämonen noch mehr gequält als die Menschenwelt (die Bäche Belials); die Hölle aber ist dem Teufel und seinen Engeln zur Region des schließlichen Strafleidens bereitet (Matth. 25, 41). Wie aber der Satan nicht bei sich selber zu Hause ist, so hält er sich auch nicht zu Hause (Brief Judä 6); seiner Natur ist das Ausschweifen und Umschweifen gemäß (Hiob 2, 2), das Erscheinen und Verschwinden, sich Forttrollen (daher Asasel) — d. h. Existenzweise und Wirkungssphären sind besonders hier zu unterscheiden. In dieser Beziehung unterscheidet die Schrift den Himmel als reines Geistergebiet (Hiob 1 u. 2; Apok. 12; Luk. 10, 18); die Erde, insbesondere die Luftsphäre als die Sphäre der sympathetischen und antipathetischen Weltstimmungen, und in Beziehung auf diese Wirkungssphäre die Formen der Schlange oder der heuchlerischen List (Matth. 4; 2 Kor. 11, 14), und des brüllenden Löwen der terroristischen Gewalt (1 Petr. 5, 8; Apok. 13). Das ist nun die Bedeutung des Gerichts über den Antichrist, daß der Satan aus der Sphäre der Erde rein hinausgeworfen ist auf tausend Jahre hin, und verschlossen in seiner eigentlichen Heimat, dem Abyssus. — **Schloß zu und siegelte zu.** Der Ausdruck des unverbrüchlichen göttlichen Beschlusses, offenbar in der ebenso unerschütterlichen göttlichen Wirkung — zugleich ein Gegenbild der ohnmächtigen Versiegelung des Grabes Christi seitens der Hölle und der Welt. — **Danach muß er los werden.** Auch dies ist göttlicher Rathschluß, aber ein Rathschluß, der sich durch den ethischen Zweck bedingt hat, die Ueberreste des Bösen, des Heidenthums, in der Sphäre des Reiches Christi zur Erscheinung zu bringen, und dadurch zu vernichten. — **Eine kleine Zeit,** namentlich für den Gesichtspunkt des triumphirenden Glaubensmuthes. S. Kap. 17, 10.

V. 4—5. Grundzüge des tausendjährigen Reiches selbst. — **Und ich sah Throne sitzen.** Nach Düsterdieck sollen die θρόνοι „nicht als Königsthrone (Eichhorn, Züllig), sondern nur als Richterstühle in Betracht kommen (Heinrich, Ewald, de Wette, Hengstenberg ꝛc.)", wie dies das Vorbild von Dan. 7, 9. 22 und das auch an unsrer Stelle ausdrücklich erwähnte κρίμα zeige. Was heißt denn das: sie werden Priester Gottes und Christi sein, und mit ihm regieren? Auch ist ja Christus selbst unter den Thronenden als der Mittelpunkt derselben. Zudem kann das κρίμα nur im alterthümlichen Sinne verstanden werden von einem fürstlich

richterlichen Walten, da das spezielle Gericht über die antichristliche Welt vorher vollzogen ist. Höchst charakteristisch aber bilden die Thronsessel den Vordergrund des Bildes. Sie bezeichnen den Beginn der diesseitigen triumphirenden Kirche, die Erscheinung des Reiches Gottes. So bestimmt nun die Thronsessel selber ins Auge fallen, so unbestimmt heißt es: und sie setzten sich darauf. Wer ist damit gemeint? Nach Beza, Eichhorn, Ebrard u. a. die weiterhin genannten Märtyrer; von de Wette und von Düsterdieck wird dies bestritten. Auch ist die Fassung des Textes dagegen. Erst sah Johannes die Thronsessel und die sich darauf setzten, dann die Enthaupteten, wie sie wieder auflebten und mit Christo regierten. Man darf aber auch nicht vergessen, daß Christus vom Himmel her nicht allein gekommen ist, sondern von einem auserlesenen Heereszuge begleitet (Kap. 19, 14). Ohne Zweifel sind es die, welche das eigentliche Gefolge des Lammes bilden (Kap. 14, 4); die schon diesseits als Versiegelte den Kern der Gottesgemeinde ausmachten (Kap. 7), deren eigentliches Centrum die Gottesmänner der Offenbarung bilden, insbesondere die Apostel (Kap. 21, 14). Bei ihren Stellungen zu Christo kommt aber nicht lediglich die Martyrertreue in Betracht, nicht einmal allein die historische Propheten- oder Apostelwürde, sondern die Ausstattung und Bestimmung des Vaters, die der besonderen Herrlichkeit zu Grunde liegende besondere Auserwähltheit. Man hat diese mysteriösen Mitregenten Christi (vgl. auch Matth. 5, 9) sehr verschieden gedeutet (die Engel; die Apostel; die Martyrer; die Heiligen, Dan. 7, 22; die 24 Aeltesten (de Wette u. Düsterd.); Hengstenberg, die 12 Apostel und die 12 Repräsentanten)." Wir haben es indessen hier nicht mehr mit theilweise typischen Gestalten zu thun; einfach wäre zu sagen: die innerlich zu Miterben Christi im besondern Sinne Ausgestatteten setzten sich als die Thronenden auf die Thronsessel. — **Und übergeben ward ihnen das Gericht.** Unmöglich kann dieses κρίμα wieder zurückgehen auf V. 1—3 und Kap. 19, 20—21, wie Ebrard will, da in den betreffenden Stellen das Gerichtsurtheil durch den Krieg entschieden und die Gerichtsvollziehung ein kurzer Prozeß war. Man wird nicht erwarten, daß der Antichrist oder gar der Satan erst durch ein Geschworenen-Gericht verurtheilt werden mußte.

Das Gericht kann zunächst als eine zwiefache Entscheidung gedacht werden, als Entscheidung über die noch Lebenden (die nicht bei dem antichristlichen Streiterheer waren), ob sie am Leben erhalten bleiben sollen die tausend Jahre hindurch, und über die Enthaupteten, inwiefern sie der Berufung zur ersten Auferstehung werth seien. Indessen ist der Gegensatz von Leben und Tod jetzt in hohem Grade dynamisch, seelisch und ethisch bestimmt (s. Jes. 65, 20), d. h. das Absterben und das Aufleben macht sich von innen heraus. Im allgemeinen aber ist ja der ganze Aeon als ein Aeon der Scheidungen und der Ausscheidungen im ethischen und kosmischen Sinne zu denken, wie sie die idealen Ordnungen des Lebens zur Erscheinung bringen und vollenden müssen. Von Verdammnißgerichten zwischen dem Gericht über den Antichrist und dem Gericht über den Satan kann nicht die Rede sein, sondern nur von einem kritischen Schalten und Walten, welches die letzte Vollendung vorbereitet. Der ganze Aeon ist eine Krise, welche den Himmel auf Erden zur Erscheinung bringt, der große jüngste Tag. Man kann sich sogar die zuletzt ausbrechende Meuterei als eine Folge dieser Scheidungen denken, denn eine Art von Protest der Gottlosen hat auch Christus in seiner eschatologischen Rede schon angedeutet (Matth. 25, 44), und das eigentlichste Fluchelement in der Hölle ist die Fortdauer des Aufruhrs, das Zähneknirschen. In dem Maße, wie dieses ersterben kann, kann die Qual sich der Indifferenz nähern. Seltsam weit gehen die Urtheile über dieses Gericht auseinander.

Nach Augustin ist von einem Gericht auf der alten Erde die Rede: Sedes Praepositorum et ipsi Praepositi intelligendi sunt, per quos ecclesia gubernatur. Nach Hoë dagegen bezieht sich das Gericht auf den Himmel selbst, aber als theologischer Aufschluß darüber, was während der tausend Jahre das Schicksal der Seelen der Märtyrer und anderer im Himmel sei. Nach Piskat., de Wette u. a. „ist die wahrscheinliche Vorstellung diese, daß das hier gehaltene Gericht zu entscheiden hat, wer würdig sei, an der ersten Auferstehung und am tausendjährigen Reiche Theil zu nehmen." — **Und (sah) die Seelen derer.** Zwei Hauptgesichtspunkte bestimmen das ganze Bild: a. die Stühle, b. die Martyrerseelen. Da diese von dem lebendigen Leben abgeschnitten worden sind durch einen gewaltsamen Tod, so sind sie dem Leben näher geblieben als andere Todte, ihre innigere Gemeinschaft mit Christo hat das Auferstehungsprinzip in ihnen gewirkt, und als die vorzugsweise Geächteten müssen sie die vorzugsweise Geachteten des Reiches Gottes werden. Auch kommen sie als Enthauptete mit Christo von jenseits her, und so wenig ihre Kategorie mit den Thronenden in eins zusammenfällt, so wenig soll gesagt sein, daß sie nicht auch unter den Thronenden sein könnten. Der Seher unterscheidet drei Kategorien der Theilhaber an der ersten Auferstehung oder derer, „die Christo angehören in seiner Zukunft (1 Kor. 15, 23)." Erstlich die Thronenden; zweitens die Martyrer, welche enthauptet worden sind um Christi willen überhaupt; drittens alle die Getreuen der letzten Zeit, welche weder das Thier selbst, noch sein Bild angebetet, noch sein Zeichen angenommen haben. Das sind die Makrobier der letzten Zeit, welche nicht entschlafen, aber verwandelt werden (1 Kor. 15, 51. 52; 2 Kor. 5, 4. 5; 1 Thess. 4, 17). Dazu kommen als vierte Kategorie die Ueberreste der alten Menschheit, welche nicht zum antichristlichen Heere gehört haben, die Bewohner des Gebietes von Gog und Magog, welche sich nur in der Peripherie der erneuernden Krise befinden. Vielleicht hat der Seher wegen der dritten Klasse

den Ausdruck ἔζησαν gebraucht. Wenn man ihn aber auch mit Grund emphatisch faßt: sie lebten wieder auf (= ἀνέζησαν, de Wette), so folgt daraus nicht, daß man sich auch die letzte Klasse (die Ueberlebenden zur Zeit der Erscheinung Christi mit Düsterd. u. a.) als unterdeß Gestorbene zu denken habe. Der Ausdruck: **die übrigen der Todten aber**, findet seinen Gegensatz in den Martyrern; auch führt sowohl die Verwandlung zur ersten Auferstehung, wie die Auferweckung. — **Die anderen Todten**, d. h. die nicht von dem Prinzip des Lebens Christi vorzugsweise beseelten, der ersten Auferstehung entgegengeführten (Röm. 8, 17 ff.; Ephes. 1, 19; Phil. 3, 11), die also auch der Macht des Todes um einen ganzen Aeon tiefer verfallen waren. — **Dies ist die erste Auferstehung.** Damit konstituirt der Seher den ganzen Auferstehungsprozeß, welcher mit der Parusie Christi eintritt, zu einem bestimmten dogmatischen Begriff. Ueber die Herrlichkeit und Naturgemäßheit dieses Begriffs ist schon oben verhandelt worden. Es nimmt sich fürwahr wie ein allgemeiner horror aus, aber nicht wie ein horror vacui, sondern wie ein horror vitae et spiritus, wenn man dieser Idee und diesem christlichen Hoffnungsbilde nach den verschiedensten Seiten aus dem Wege ging. Was die **tausend Jahre** anlangt, so ist die Zahl, wie schon bemerkt wurde, ebenso symbolisch, wie alle apokalyptischen Zahlen; sie bezeichnet also einen Aeon und zwar spezifisch den Uebergangsäon zwischen dem Diesseits und dem Jenseits. „Die Juden geben die Dauer des messianischen Reichs mit verschiedenen Zahlen an; nach R. Elieser aber betragen die Tage des Messias tausend Jahre, und zwar, weil es einmal Jes. 63, 4 heißt: „der Tag der Rache war in meinem Sinne", und dann Ps. 90, 4: tausend Jahre sind vor dir wie der gestrige Tag u. s. w. Doch möchte der wichtigere Grund der ep. Barnab. c. 15 damit in Verbindung gesetzt sein, daß sowie Gott in sechs Tagen die Welt erschaffen und am siebenten geruht habe, so auch in sechstausend Jahren alles zur Vollendung komme, und im letzten Jahrtausend ein großer Weltsabbath werde gefeiert werden" (de Wette).

Die unfreie Angst der mittelalterlichen Theologie vor dem Chiliasmus, welche bis zur Scheu vor der mißverstandnen Apokalypse selbst und bis zur Angst vor dem historischen Sinne ihres Textes fortging, während man selber schon tief in sachlichen Chiliasmus hinabgesunken war, hat sich in den verschiedenartigsten Erklärungen von Augustin bis auf Hengstenberg einen Ausdruck gegeben, so aber, daß dem Anfang dieser Linie ein Maximum von Entschuldigung, dem Ende kaum ein Minimum zu gute kommt. Ueber den Verlauf der Auslegungen s. S. 50 ff. Ebenso Düsterdieck, S. 554 ff. Die ältere lutherische Theologie bleibt in dieser exegetischen Partie von der mittelalterlichen Tradition meist befangen. Die unfreie Buchstaben-Theologie hat besonders in Joh. Gerhard's Auffassung einen Anhalt gefunden (Düsterd., S. 556). Die Apokalypse, heißt es da, sei ein deuterokanonisches Buch, das Reich Christi werde auf Erden niemals, auch nicht am Ende der Tage ein äußerlich herrschendes sein (ohne Zweifel unter Mißverständniß des 17. Artikels der Augustana), alle Todten würden an einem Tage auferstehen, es werde nur eine allgemeine Todtenauferstehung bei der Parusie des Herrn geben. Also der Anfang des tausendjährigen Reichs falle wahrscheinlich in die Zeit Konstantins, Gog und Magog seien für die Türken zu halten. Eine Eingenommenheit von dieser befangenen Tradition kann man in der Regel nur als die traurige Frucht der Parteigängerei betrachten. Was die Ansicht von Hengstenberg insbesondere anlangt, so beziehen wir uns zunächst auf die oben angegebene Literatur, S. 55 und 58[1]). Als den Ausgangspunkt der Ansicht Hengstenbergs bezeichnet Rinck (Die Zeichen der letzten Zeit, S. 333) die Voraussetzung, das Thier könne nur von dem heidnischen Staat verstanden werden, dürfe nicht verstanden werden von dem christlichen Staat. Ein Beweis, daß er sich den Begriff des Antichristenthums — wie es gar nicht aus purem Heidenthum hervorgehen kann[2]) — übel zurecht gelegt hatte, und keine Vorstellung hatte von dem Fall eines äußeren Staats, einer äußeren Kirche. Und doch sollte nach demselben sogar der Satan unmittelbar, also schlimmer als in der Form des Thiers zuletzt mitten in der Christenheit hervorbrechen oder vielmehr hervorgebrochen sein.

Manche Beweise Hengstenbergs in seinem Vortrage: „Das sogenannte tausendjährige Reich", im zweiten Bande seines Kommentars, lauten sehr ad hominem. Wir dürfen aber wohl annehmen, daß Hengstenberg noch mehr besorgt gewesen ist für das Ansehen des christlichen Roms als für das Ansehen des christlichen Staates (der ja auch nicht blos in deutschen, sondern auch in französischen, romanischen und slavischen Formen zur Erscheinung kommt), indem er auch das Weib nur von dem heidnischen Rom verstehen wollte. Dem Text der Apokalypse wird dann durchweg Gewalt angethan. Die Fesselung des Satans (Kap. 20, 1—3) will übel auf das Mittelalter passen, da-

[1]) Ueber Kraußold (Das tausendjährige Reich) s. Düsterdieck, S. 558. Luthardt hat in seiner Schrift: Die Offenb. Joh., das tausendjährige Reich als Zukunftsbild anerkannt. Grau dagegen in seinem Vortrag über Inhalt und Bedeutung der Offenb. Joh. (In der Broschüre zur Einführung in das Schriftthum N. T.) lenkt vor dem 20. Kapitel ein in Allgemeinheiten.

[2]) Offenbar hat Hengstenberg den Begriff des Antichristenthums durch seine Eschatologie vollständig eingebüßt. Ist das Antichristenthum nämlich in dem Thier zusammengefaßt, so ist es auch mit dem Thier abgethan. Folglich muß es kein Antichristenthum mehr geben können. Daher hat auch nach Hengstenberg der letzte Ausbruch des Satans ein neues Heidenthum im eigentlichen Sinne zur Folge. In ein pures Heidenthum aber kann die Welt am Ende der Tage nicht zurückfallen; das Antichristenthum kann sich nur aus Elementen des zersetzten, in kräftige Lügen umgesetzten Christenthums bilden (2 Thess. 2).

her erklärt Hengstenberg; der Satan habe in dieser Zeit wohl die einzelnen Seelen berücken können, aber nicht die Völker im ganzen. Als ob nicht die einzelnen Seelen mancher Fürsten und Päpste höchst bestimmend für ihre politischen und hierarchischen Systeme gewesen wären, für Machiavellismus, Inquisitions-Systeme, Dragonaden und dergleichen. Sodann soll die erste Auferstehung nicht von einer leiblichen Auferstehung verstanden werden können, sie soll nur die Versetzung der Seelen in den herrlichen Zwischenzustand jenseits, wo sie mit Christo lebten und regierten, bedeuten. Das ἔζησαν soll nicht heißen ἀνέζησαν. Offenbar ist aber doch dieses zum Leben kommen unterschieden von dem seligen Fortleben jenseits (Kap. 7 und 14), und ganz bestimmt punktirt als Gegensatz zu den Todten, die während der tausend Jahre nicht wieder lebendig wurden. Hengstenberg erzielte noch ein besonders erwünschtes Resultat, indem er die tausend Jahre von Karl dem Großen an datirte; auf diese Weise ließ sich das Wiederloswerden des Satans in die Zeit der französischen Revolution und der mit ihr zusammenhängenden Bewegungen verlegen. Eine Reihe von verwandten und entgegengesetzten Konstruktionen des tausendjährigen Reichs s. verzeichnet bei de Wette, S. 189; Düsterdieck, S. 555.

Nach Düsterdieck (S. 554 ff.) soll man die unbefangene Feststellung des exegetischen Befundes und die auf die Analogie der Schrift gegründete theologische Beurtheilung des Gefundenen unterscheiden. Die Darstellung des tausendjährigen Reichs fällt auch nach ihm in die Zeit unmittelbar vor dem eigentlichen Weltgericht — allein er scheint die entwickelte apokalyptische Eschatologie mit der minder entwickelten der übrigen Schriften des Neuen Testaments nicht reimen zu können. Wenn man aber den einen Tag der Auferstehung lieber für einen buchstäblich bestimmten Tag hält als für den symbolischen Ausdruck einer Periode, wenn man die eine allgemeine Auferstehung aller Todten an einem Tage als unvermitteltes Allmachtswunder für glaublicher hält, als die tiefe, organisch-bestimmte Idee der stufenweise und daher doppelten Auferstehung, und eine einmalige plötzliche Vernichtung alles Bösen für wahrscheinlicher als die Aufhebung desselben durch eine Folge von Gerichten, so muß man konsequenterweise dieselbe Methode auch bei den übrigen Theilen der Heiligen Schrift in Anwendung bringen, d. h. dann aber die lebendige Schrift entweder auf die Orthodoxie des 17. Jahrh. oder auf den Rationalismus des 18. Jahrhunderts reduziren, oder sich an einem Gemisch von positiven Elementen und von idealen Schilderungen genügen lassen.

## III. Das dritte oder allgemeine Endgericht. Das Gericht über den Satan und alle seine Genossen. Der andere Tod.

Kap. 20, 6—10.

### A. Die himmlische Prognose des letzten allgemeinen Gerichts.

Kap. 20, 6—8.

6 Selig ist der und heilig, wer Theil hat an der ersten Auferstehung. Ueber solche hat der andere [zweite] Tod keine Macht, sondern sie werden Priester Gottes und Christi sein und werden mit ihm regieren tausend Jahre.

7 Und wenn die tausend Jahre vollendet sind, wird der Satan losgelassen werden aus seinem Gefängniß.

8 Und er wird ausgehen zu verführen die Heiden in den vier Ecken der Erde, den Gog und Magog [Hesek. 39], sie zu versammeln zu dem [1]) Krieg, sie, deren Zahl ist wie der Sand des Meeres.

#### Exegetische Erläuterungen.

Uebersicht. Die Weißagungen über die drei Gerichte laufen hier so zu sagen in eine Spitze aus. Am ausführlichsten war die Weißagung über die Hure, die Weißagung über das Thier hatte schon eine engere Fassung, diese letzte Gerichtsweißagung aber konzentrirt sich in eine ganz kleine Skizze, so daß man kaum noch die Artikulationen wahrnimmt, welche den einen Cyklus vom anderen, sowie die himmlische Prognose von dem Erdenbilde scheiden. Nichts destoweniger sind die betreffenden Absätze immer noch bemerkbar. Die Worte V. 6 blicken zwar auf die tausend Jahre zurück, aber offenbar, um auf das letzte Gericht, welches den anderen Tod mit sich bringt, einzuleiten. Auch innerhalb dieses kleinen Gerichtsbildes aber ist der Gegensatz nicht zu verkennen. V. 7 und 8 sprechen von dem Loswerden des Satans und der Verführung des Gog und des Magog im Futurum. Mit V. 9 aber stellt der Seher die Thatsache, die er verkündigt hat, in der Form des prophetischen Präteritums geschichtlich dar. Der Plan des ganzen Buchs ist also auch hier festgehalten. Die perspektivische Kürze dieses Abschnitts zeugt aber unverkennbar von der kanonischen Wahrheit und Keuschheit der Darstellung. Für eine apokalyptische Dichtung hätte gerade die Ausmalung dieses dunklen Bildes von dem letzten Heidenaufruhr, dem Feuergericht über den Satan, und dem anderen Tode im Feuersee

[1]) Τὸν πόλ. Codd. A. B. u. a.

den größten Reiz gehabt. Unser Prophet aber gibt nur die wenigen Züge, die er geschaut hat, und zwar, wie er sie dunkel geschaut hat, in fast bildloser Rede. Man wird aber nicht sagen können, er sei ermüdet, denn gleich hinterher folgt das Bild der vollendeten Gottesstadt in prachtvoller Entwicklung und Anschaulichkeit.

Mit einer Seligpreisung über die Genossen der ersten Auferstehung wird die Aussicht auf das letzte Gericht eröffnet. Sie werden selig gepriesen als solche, deren Loos absolut entschieden ist, die das Gericht hinter sich haben, und zwar als Heilige und für immer Gottgeweihte. Veranlaßt aber wird dieser Rückblick durch den Vorausblick auf den anderen Tod als das Verhängniß des dritten, letzten Endgerichts. Ueber sie hat der andere Tod keinerlei Macht. Der andere Tod (*δεύτερος θάνατος*) ist die Verdammniß im Feuerpfuhl nach V. 14 und Kap. 21, 8; also nicht etwa die allmähliche Auflösung und Vernichtung (nach Rothe). Mit der Bezeichnung der ewige Tod ist dieses mysteriöse Gericht aber weniger erklärt als mit dem bildlichen Ausdruck: der Feuerpfuhl. Es ist die Gemeinschaft mit allen denen, welche in dem Zustande absoluter Irritation, welche absolute Stagnation zugleich ist, sich befinden, in endloser ethischer Selbstverzehrung und Vernichtung als Strafe für die beharrliche Negation Gottes und des persönlichen Reiches der Liebe. Das Gegentheil dieser Todesgefahr liegt darin, daß die Genossen der ersten Auferstehung Priester Gottes und Christi sein werden. Diese Priesterschaft steht als absolute Gottgelassenheit in Gottseligkeit der unseligen Raserei des Feuerpfuhls gegenüber, und zwar ebensowohl als vollkommene Gottgelassenheit in Bezug auf die Oekonomie des Vaters als auf die Oekonomie der Erlösung. Man opfert die ganze Schöpfung, man opfert die ganze Kirche, beide mit allen ihren Gütern an Gott und an Christus immer wieder, und das ist die Bedingung, wodurch ein ewiger und immer schönerer Besitz dieser Güter gesichert wird, die Theilnahme an der Herrschaft des Herrn. Schon in dem Reiche der tausend Jahre werden sie herrschen mit Christo.

Nicht in der Form der Vision, sondern in prophetischer Rede verkündigt nun der Seher das Loswerden des Satans nach tausend Jahren. Er wird losgelassen aus seinem Gefängniß, nicht aber etwa ausbrechen. Nach dem Rathschluß Gottes muß der Satan und mit ihm alles Böse rein und ganz gerichtet werden. Bis dahin ist das Gericht ein vorwaltend mittelbares gewesen. Das historische Gericht über die Hure hat das Thier vollzogen, d. h. die vorangehende heuchlerische Instanz des Bösen ist durch seine volle Konsequenz gerichtet worden nach einem sehr allgemeinen historischen Gesetz; die Halbheit unterliegt der Konsequenz. Das antichristliche Böse aber ist als geistige Macht durch die geistige Wirkung der persönlichen Erscheinung Christi, durch den Schreck seiner *δόξα* und durch das Schwert aus seinem Munde gerichtet worden. Am Ende aber besitzt der Satan noch das Widerstandsmittel seiner aufzuckenden kreatürlichen Kraft zur Auflehnung gegen Gott, und mit dem brutalen Widerstande der vollendeten Satanität korrespondirt das wüste Kraftgefühl der Heiden auf den Ecken der Erde, welche sich dem Heiligungsprozeß der eschatologischen Oekonomie (der neuen *οἰκουμένη*) entzogen, ja daran verhärtet haben, besonders aber in ihrem Groll gegen die himmlische Ordnung der Dinge, welche sie überwaltet, Sinnesverwandte des Satans geworden sind. Man hat gesagt, wo sollen denn all die zahllosen Heiden wieder herkommen, wenn doch Christus das antichristliche Heer nach Kap. 19, 21 getödtet hat? Aber abgesehen davon, daß er sie getödtet hat mit dem Hauch seines Mundes, d. h. moralisch vernichtet, wobei sie doch leiblich fort vegetiren konnten, so geben die Bezeichnungen: die Heiden in den vier Winkeln der Erde, der Gog und der Magog — hinlänglichen Aufschluß. Schon Hesekiel hat geweißagt, daß das Volk Gottes spät nach den bekannteren antitheokratischen Stürmen noch einen Angriff aus dem Kreise des fernsten barbarischen Orients werde zu bestehen haben (Kap. 38 und 39). Dieser Adlerblick, dessen Bedeutsamkeit die Züge der Hunnen, Mongolen, Tataren und Türken schon bestätigt haben, konnte in unserer Apokalypse nicht vermißt werden. Angekündigt ist unsere Weißagung schon Kap. 16, 12. Wenn aber Hesekiel mit der Hinweisung auf den Gog im Lande Magog auf bestimmte asiatische Völker hingewiesen hat (s. Düsterdieck, S. 552), so macht Johannes diese zum universellen Symbol, zur Bezeichnung aller barbarischen Völker in den Winkeln der Erde, doch so, daß dabei der ferne Orient die Hauptrolle spielt. Die Vorstellung von diesen letzten Heiden ist aber ganz analog der kirchlichen Vorstellung. Die von den großen Kulturherden weit abliegenden Dorfbewohner (pagani) oder Haidebewohner bildeten die unbekehrten und schwer bekehrbaren Ueberreste der alten Welt; so wird auch die ganze alte Welt ihre Ueberreste in einem sittlichen, symbolisch bestimmten Heidenthum zurücklassen, welche das Reich Christi nicht blos als terrestrische, sondern auch als geistige Grenzstriche umgeben. Die Idee aber, daß das Böse zuletzt in einer solchen finalen heidnischen Meuterei, in einer brutalen Auflehnung, deren Dummheit sich verdeckt durch die Unzahl der Schaaren, zum Ausbruch und Gericht kommen werde, charakterisirt den großen Propheten, der über die Köpfe der Gelehrsamkeit der Schulen weit hinwegsieht.

## Erläuterungen des Einzelnen.

Kap. 20 V. 6. **Selig ist der und heilig.** Wie im Prozeß des christlichen Werdens schon die Makarismen der Glaubensgerechtigkeit die Heiligung oder das Heiligwerden bedingen, so ist im Zustande der Vollendung noch bestimmter die Seligkeit der ewige Erneuerungsquell der Heiligkeit. Merkwürdig, daß sogar Spinoza eine Ahnung davon gehabt hat, daß die Seligkeit selber eine Tugend und Tugendbedin-

gung sei. Selbst die bürgerliche Zufriedenheit hat in beschränktem Maß schon eine veredelnde Wirkung. Mit der Heiligkeit ist hier die ewig-vollendete Gottgeweihtheit ausgesprochen. — **Ueber solche hat der andere Tod.** Sie sind über die Anfechtung hinaus und können nicht rückfällig werden, daher auch nicht dem furchtbaren Gebiet des andern Todes verfallen. Der andere Tod ist V. 14 erklärt: Das Gericht im Feuerpfuhl: ewige Agitation unter ewiger Vernichtung der Anschläge: das spezifisch dämonische und satanische Leiden. „Sterben und nicht Sterben können", sagten die Aelteren. Damit ist nun ausgesprochen, daß das tausendjährige Reich nur einen himmlischen Kulturkreis der neuen Welt innerhalb der alten Erde bildet, mit andern Worten, daß die Heiden, aus denen der letzte Aufruhr hervorgeht, einen Gegensatz zu dem Gottesvolk der ersten Auferstehung bilden. Wie sich die Ueberreste der voradamitischen Schöpfung zur Menschenwelt verhalten, so ungefähr werden sich die Ueberreste der alten Menschheit zu der neuen Menschheit verhalten, obschon eine allgemeine Anerkennung Christi und insofern der Anfang der Christlichkeit bei allen diesen Völkern durch den Sieg Christi über den Antichrist (Kap. 19) herbeigeführt ist. Die allgemeine Heidenbekehrung geht ja der Paruſie Christi sogar voran. — **Sie werden sein Priester Gottes und Christi.** Weil sie Priester sein werden, so werden sie auch Mitregenten Christi sein, und wenn sie beides mit Christo sind die tausend Jahre hindurch, so erscheinen sie damit unbedingt über die Gefahren des letzten satanischen Angriffs emporgehoben.

V. 7 u. 8. **Und wenn die tausend Jahre vollendet.** Wenn die Bestimmung der tausend Jahre sich erfüllt hat (ὅταν τελεσθῇ). — **Wird losgelassen werden.** Der Gehorsam der Heiden, ihre Christlichkeit, ihre Treue muß endlich die Feuerprobe bestehen, nachdem sie lange genug den Himmel auf Erden gesehen, und die Segnungen der Paruſie Christi in Natur und Gnade genossen haben. Aus gleichem Zwecke wurde dem Satan ein Spielraum gelassen im ersten Paradiese, zu der Anfechtung des Hiob, zu der Anfechtung Christi selbst und zu der Anfechtung seiner Apostel. Es ist die göttliche Methode der Prüfung und Vollendung der Auserwählten, der Läuterung und Sichtung der Volksgemeinden, der Enthüllung der Schlechten zum Gericht und der Herbeiführung des Selbstgerichts des Satans bis zur dynamischen Vernichtung. Unter dieser Gottesökonomie wird dem Bösen in abstracto seine volle Entwicklungsgeschichte vergönnt und so auch dem Bösen in concreto, den Einzelbösen, der bösen Gemeinschaft, dem Vater der Lügner. — **Ausgehen zu verführen die Heiden.** „Die Schwierigkeit, daß hier noch einmal Heidenvölker zum Kampf wider die Heiligen auftreten, nachdem doch Kap. 19, 21 alle (dem Thiere huldigenden) Völker und Könige vernichtet sind" (Düsterd.), löst sich sehr einfach durch die Unterscheidung zwischen dem antichristlichen Heer und der übrigen Völkerwelt, namentlich unter den östlichen Königen, abgesehen davon, daß es ebenfalls zweifelhaft ist, ob man die Tödtung der übrigen (Kap. 19, 21) als eine buchstäbliche zu betrachten hat. Schon Vitringa hat darauf hingewiesen, „daß die ἔθνη, Gog und Magog, an den äußersten Enden der Erde wohnen (Ezech. 38, 15 und V. 9)." Die andere Schwierigkeit besteht nach Düsterdieck darin, daß im irdischen Leben befindliche Feinde wider die der ersten Auferstehung theilhaftigen Gläubigen kämpfen. Allerdings wird dies sehr unvernünftig sein, aber darum doch nicht unwahrscheinlich, da auch die Auferstandenen in leiblicher Gestalt auf der Erde wohnen. Hunde greifen Löwen an, Thiere greifen Menschen an, Barbaren und Wilde greifen Kulturvölker an, die Feinde Christi greifen die Gemeinde Gottes an — lauter Kriege nach instinktiven Motiven, deren Vernünftigkeit man nicht nachzuweisen hat. Im Grunde griff schon in dem Gegensatz Kain und Abel der Sterbliche den Unsterblichen an. Dazu kommt noch, „daß diese Heidenvölker unmittelbar vom Satan selbst zum Kampf wider die Heiligen verführt werden." Kap. 16, 13 soll dagegen streiten. Jene Stelle gibt aber vielmehr eine Erklärung, wie man sich die Agitation des Satans zu denken habe. Zuerst hatte er als rother Drache (Kap. 12) auch noch keine so ausgeprägten Werkzeuge wie später (Kap. 13), gleichwohl konnte er schon durch geistige Einflüsse wirken. Wenn aber auch das Thier und der falsche Prophet vernichtet sind, so können doch die Frösche, die aus ihrem Munde wie aus dem Munde des Drachen hervorgegangen sind, Reminiscenzen von Groll, Gram und Grimm wirksam gemacht werden zur Verführung der Heiden, zunächst durch ihre Häupter. — **An den vier Ecken der Erde.** Sehr künstlich hat Hengstenberg im Interesse seiner Exegese die vier Ecken der Erde abgestumpft, indem er nachzuweisen gesucht hat, daß die Ecken das mit unter sich befassen, was diesseits oder innerhalb der Ecken liegt, daß also die vier Ecken der Erde dasselbe Terrain bezeichnen, wie τὸ πλάτος τῆς γῆς (s. die Citate II, 391). Wenn aber die vier Ecken des Landes oder des Volkes genannt werden, um die volle Gesammtheit zu bezeichnen in der Form einer Synekdoche, so ist dies etwas ganz anderes, wie wenn gesagt wird: der Satan werde hinausgehen, zu verführen die Heiden in den vier Ecken: daher auch weiterhin gesagt wird, sie würden hinaufsteigen, auf die Breite der Erde. — **Den Gog und den Magog.** Es fragt sich erstlich: was hat die theokratische Welt in ethnographischem Sinne unter Gog und Magog verstanden? zweitens: wodurch ist Gog und Magog zum Symbol der letzten Feinde der theokratischen Gottesgemeinde geworden im Alten Testament? drittens: wie hat die Apokalypse dieses Symbol aufgenommen und in mehrfachen Formen angewendet? viertens: wie reflektirt sich die gleiche Vorstellung in der jüdischen Tradition? Was die biblische Ethnographie anlangt, so erscheint der Name Magog neben Gomer unter den Söhnen Japhets, 1 Mos. 20, 2; s. Bibelwerk, Genesis S. 175. Josephus erklärt Magog mit Scythen. „Magog scheint ein Kollektivname zu sein und den Inbegriff der

über Medien und den kaukasischen Gebirgen sitzenden Völkerschaften zu bezeichnen, von denen zu den Hebräern eine dunkle Sage gedrungen war u. s. w." S. Winer, den Art. Magog; Düsterd., die Note, S. 552. Gog heißt nach dem daselbst angeführten Uhlemann wie auch andern Berg, Magog Wohnort oder Land des Gog. Nach Hesek. 38, 2 heißt der Fürst oder das Volk Gog, sein Land aber Magog, und umfaßt Rosch, Mesech und Thubal (s. die Völkertafel). In der Apokalypse des Hesek. ist der Geist der Weißagung aber nach einer bestimmten ethischen Voraussetzung zu der Anschauung gekommen, daß das Volk Gottes nach allen seinen Kämpfen mit den bekannten antitheokratischen Feinden, nach seiner völligen Wiederbringung, Wiederherstellung und Erneuerung noch einmal einen letzten Angriff von Seiten der rohen, brutalen Feindschaft östlicher Barbarenvölker werde zu bestehen haben. Diese Feinde nun führt Hesekiel auf unter dem Namen Gog und Magog. Hitzig meint (Komment. zu Ezech., S. 288), der Prophet habe gerade den Namen Gog, der Scythe gewählt, weil es der Name der entferntesten Völker gewesen; auch seien die Scythen vor nicht so langer Zeit schon einmal in Palästina erschienen. Beide Erklärungen entkräften sich wechselseitig. Ueber die Frage, ob die Scythen schon in Palästina gewesen waren, vergleiche den Art. Scythen bei Winer. Wir sehen in dem Namen den symbolischen Ausdruck für das wildeste, roheste Heidenthum gegenüber der vollendeten Theokratie. Jehova wird den Gog wie ein wildes Thier zäumen, zähmen und vernichten. Nach derselben eschatologischen Idee nahm die Apokalypse die symbolische Verkündigung auf, und wenn hier Gog und Magog als zwei Mächte nebeneinander auftreten, so hat schon Hesekiel den Anlaß dazu gegeben, indem er Magog als einen Komplex verschiedener Völker bezeichnet hat. In dem allgemeinen Gerichtsbilde (Kap. 16) treten diese Feinde auf als die Könige vom Aufgang der Sonne, welche aus der Region der Barbarei jenseits des Euphrat herüber kommen. „Auch in der jüdischen Theologie finden sich die beiden Namen, von welchen der erste bei Ezech. a. a. O. den König des Landes und Volkes Magog bezeichnet, als zusammengehörige Völkernamen: in fine extremitatis dierum Gog et Magog et exercitus eorum adscendent Hierosolyma et per manus regis Messiae ipsi cadent, et VII annos dierum ardebunt filii Israelis ex armis eorum (Targ. Hieros. in Num. 11, 22 etc.)", Düsterdieck. Vgl. de Wette, S. 191. Daselbst seltsame Erklärungen der Namen bei Augustin, Hieronymus u. a.; Deutung auf die Gothen, Sarazenen, Türken, auf alle Feinde der Kirche, den Antichrist. „Die dürftigste Erklärung ist die von Bar Cochba (Wetst.)". Hengstenb. scheint es bedeutsam zu finden, daß Brentano zuerst Gog, Magog und Demagog zusammenstellte (S. 292). Eine witzige Abfertigung des vielleicht nur anscheinbaren Gelüstens, in den Demagogen des 19. Jahrh. Gog und Magog zu entdecken s. bei Ebrard in der Note, S. 517. — **Zu dem Krieg.** Jenem letzten, großen, von der Prophetie von Alters her verkündigten. — **Deren Zahl ist wie der Sand.** Schon nach Hesek. führt Gog ein Gemisch östlicher Völker mit sich fort (wie auch später wirklich Attila, Dschingiskan und Timur). Zugleich ist aber mit dem gegebenen Bilde einerseits die Vielheit gemeiner Menschennaturen, andererseits das blinde Vertrauen auf diese Vielheit ausgesprochen. Die Erlösungsfähigkeit der Scythen aber hat der Apostel Paulus wörtlich ausgesprochen, Kol. 3, 11.

In der Koalition des Satans mit dem Pöbel des Gog und Magog wird die Verbindung von Dämon und Thier, Schlange und Schwein, welche die Drachenfigur ausmacht, vollständig verwirklicht.

## B. Das Erdenbild des letzten Gerichts.

Kap. 20, 9 u. 10.

Und sie zogen herauf auf die Breite [Mitte] der Erde und umringten das Lager der 9
Heiligen und die geliebte Stadt. Und es fiel Feuer [von Gott[1]] aus dem Himmel und verzehrte sie.

Und der Teufel, der sie verführt, ward geworfen in den Pfuhl von Feuer und Schwefel, 10
worin das Thier und der falsche Prophet war. Und sie werden gepeinigt werden Tag und Nacht in die Aeonen der Aeonen.

### Exegetische Erläuterungen.

Uebersicht. Sowohl durch das prophetische Präteritum wie durch die Kürze der Darstellung drückt der Seher die Nichtigkeit dieser letzten Empörung aus, welche direkt gegen Gott in seinem Volke gerichtet ist, und ungeachtet ihrer furchtbaren Machtentwicklung augenblicklich der Vernichtung verfällt. Mit ihren kreatürlichen Kräften stehen diese Feinde, wie sie meinen, nur einer Stadt von Friedenskindern, in Wahrheit aber allen kosmischen Mächten des Himmels gegenüber. Und sie zogen herauf auf die Breite der Erde. Die Vorstellung ist, daß sie von den Niederungen der Erdwinkel kommen — um auf der mittleren Hochfläche der Erde die Stadt Gottes zu vernichten. Daß aber geradezu die Vorstellung von einem Hinaufziehen gegen Jerusalem gemeint sei, ist deswegen schwierig anzunehmen, weil für den Seher das wahre Jerusalem nach Kap. 21 vom Himmel herkommt, und hier nur von der geliebten Stadt die Rede ist, welche die Feinde ebenso wie das Lager der Heiligen, die

[1]) Das ἀπὸ τοῦ θεοῦ ist auf Cod. B., Sinait. u. a. gestützt, nicht sicher gegründet.

zum Schutz der Stadt vor die Stadt gezogen sind, einschließen. Es kann doch nicht ohne Grund sein, daß der Seher hier den Namen Jerusalem vermieden hat, obschon er für ein israelitisches Herz durch den Ausdruck: die geliebte Stadt, umschrieben werden konnte, während er Kap. 21 den Namen in gleichem Sinne wie der Apostel Paulus Gal. 4, 26 gebraucht. In diesem Momente, welcher sich zu der letzten, scheinbar furchtbarsten Krise der Weltgeschichte zuspitzt, um so furchtbarer oder auch dämonisch widernatürlicher, wenn man sich den verherrlichten Christus selber mit eingeschlossen denkt, fällt ein Feuer vom Himmel, welches die Feinde verzehrt. Eine exegetische Lesart hat mit dem sichern Gefühl, daß dieser direkte Krieg gegen Gott auch von Gott müsse niedergeschlagen werden, hinzugesetzt: von Gott; in anderer Beziehung aber ist die kurze Fassung vom Himmel wirksamer; der Himmel selbst, der ganze Kosmos, gegen den sie schließlich wüthen, muß nun auch von Gottes wegen gegen sie reagiren, und zwar in vernichtender Macht mit seinem Feuer. Jetzt aber wird auch der Satan selbst, der die Heiden verführt, geworfen in den Feuer- und Schwefelpfuhl, wohin ihm das Thier und der falsche Prophet vorausgegangen sind. Diese Anschauung weicht ebenso wie die Rede Christi (Matth. 25) ab von der mittelalterlichen Vorstellung, als ob der Satan wie ein Feuerdämon und Fürst der Hölle in der Hölle die Seelen peinige. Sie werden, heißt es, Qual leiden Tag und Nacht in die Aeonen der Aeonen. Dem Wesen und geistigen Zustande des Fürsten der Finsterniß und seiner Genossen wird auch ihre Sphäre und äußere Existenzweise entsprechen. In ihrem Charakter aber liegen keine Motive für eine Veränderung; nur daß durch die vollendete Stagnation ihres Zustandes ihre vollendete Irritation immer mehr indifferenzirt werden muß. Wir haben hier die Unterscheidung zwischen dem Pöbelheer, das vom Feuer des Himmels verzehrt wird, und dem Satan, der in den Feuerpfuhl geworfen wird, zu beachten.

### Erläuterungen des Einzelnen.

Kap. 20 V. 9. **Und sie zogen hinauf.** Hebr. 1, 6. „Der Ausdruck ἀναβαίνειν, welcher bei Heereszügen gewöhnlich ist (1 Kön. 22, 4; Richt. 1, 1), weil die Stellung der Angegriffenen naturgemäß als eine in der Höhe befindliche gedacht wird (Hengstenb.), ist hier um so passender, weil der Zug der Heiden eigentlich wider Jerusalem hinauf (vgl. Luk. 18, 31) gemeint ist" (Düsterd.). Es heißt aber vielmehr zunächst, daß sie heraufziehen auf die Breite der Erde, die symbolische Hochfläche der Erde, die als solche den spezifischen Gegensatz zu den symbolisch bestimmten vier Ecken der Erde bildet, das Hochland des Geistes. Das Objekt des Angriffs ist dann allerdings nach einer alttestamentlichen Vorstellung bestimmt (s. Sacharj. 12, 7. 8; vergl. Köhler, Sach., S. 185). Das Lager der Heiligen hat sich gelegt vor die geliebte Stadt zum Schutz derselben. Alle Kräfte des Himmelreichs bilden die Wehr für alle Güter des Himmelreichs. Blicken wir auf die angeführte Stelle zurück, so möchte auch in Sacharja 14, 1. 2 die Erklärung liegen, weshalb der Seher die geliebte Stadt nicht Jerusalem genannt hat. Grotius wollte unter dem Lager der Heiligen die sieben Gemeinden verstehen, unter der geliebten Stadt Konstantinopel. Andere (Augustin, Vitringa, Hengstenberg) die Kirche, Bengel und die meisten Neueren Jerusalem. — **Und es fiel Feuer.** Hesek. 39, 6; 38, 22; 1 Mos. 19, 24; 3 Mos. 10, 2; 4 Mos. 16, 35; Luk. 9, 54. S. oben. Die Feuerkatastrophe zeigt, daß das allgemeine Weltgericht nahe ist, die Feuermetamorphose der Erde. — **Und verzehrte sie.** Ist von der Vernichtung ihrer diesseitigen Lebenserscheinung zu verstehen.

V. 10. **Und der Teufel, der sie verführt.** Das πλανῶν als Präsens bezeichnet die Fortdauer der Sünde unter der Strafe. — **Und sie werden gepeinigt werden.** Nämlich der Teufel, das Thier und der falsche Prophet. Eine vorläufige allgemeinere Fassung s. Kap. 14, 11; die schließliche Kap. 20, 14. 15; 21, 8.

## Siebenter Abschnitt.

## Der neue Himmel und die neue Erde. Das Reich der Herrlichkeit.

Kap. 20, 11—22, 5.

### A. Das ideale, himmlische Weltbild der Vollendung auf dem Wege seiner Verwandlung in das reale Weltbild der neuen Erde.

Kap. 20, 11—21, 8.

#### 1. Das Weltende, die Auferstehung, das Gericht.

11 Und ich sah einen großen weißen Thron und den, welcher darauf saß; vor dessen Angesicht floh die Erde und der Himmel, und keine Stätte ward für sie gefunden.
12 Und ich sah die Todten, Große und Kleine[1]) stehen vor dem Throne[2]), und Bücher

[1]) Die Rec. hat die umgekehrte Folge: Die Kleinen und die Großen.
[2]) Codd. A. B. u. a. θρόνου. Die Rec. θεοῦ.

wurden aufgethan. Und ein anderes [besonderes] Buch wurde aufgethan, welches ist das Buch des Lebens. Und die Todten wurden gerichtet mit [ἐκ] dem, was geschrieben war in den Büchern, nach ihren Werken.

13 Und das Meer gab die Todten, die in ihm waren, und der Tod und das Todtenreich [der Hades] gaben die Todten, die in ihnen [von ihnen beschlossen] waren. Und sie wurden gerichtet, jeder nach seinen Werken.

14 Und der Tod und das Todtenreich wurden geworfen in den Feuerpfuhl. Dieser Tod ist der zweite Tod[1]), der Feuerpfuhl[2]).

15 Und wenn jemand nicht ward erfunden eingeschrieben in dem Buche des Lebens, so ward er geworfen in den Feuerpfuhl.

### 2. Der neue Himmel und die neue Erde. Die verklärte Welt und das Reich der Herrlichkeit. (Kap. 21, 1—8.)

1 Und ich schaute einen neuen Himmel und eine neue Erde. Denn der erste Himmel und die erste Erde waren dahin gegangen[3]), und das Meer ist nicht mehr da,

2 Und ich [Johannes[4]] sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, herabfahren von Gott aus dem Himmel, zubereitet wie eine geschmückte Braut ihrem Manne.

3 Und ich hörte eine mächtige Stimme vom Throne, welche sagte: Siehe da, die Wohnung [Hütte] Gottes ist bei den Menschen, und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk[5]) sein, und Gott selbst wird bei ihnen sein als ihr Gott.

4 Und Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerz wird mehr sein, denn das erste ist vergangen.

5 Und der auf dem Throne saß, sprach: Siehe, ich mache alles neu. Und er sagt zu mir: Schreibe es; denn diese Worte sind zuverlässig und wahrhaftig[6]) [Wesensworte].

6 Und er sprach zu mir: Sie sind geschehen [verwirklicht[7]]. Ich bin das A und das O [Omega]; der Anfang und das Ende [der Grund und das Ziel aller Dinge]. Ich werde dem Dürstenden geben aus der Quelle des Wassers des Lebens umsonst.

7 Wer überwindet, wird diese Dinge[8]) erben [Röm. 8, 17], und ich werde sein Gott sein, und er wird mein Sohn sein.

8 Den Verzagten [Feigen] aber und Ungläubigen [und Sündern[9]] und Greuelhaften [Unnatürlichen] und Mördern und Hurern und Zauberern [Giftmischern] und Abgöttischen und allen den Lügenhaften: ihr Theil wird sein in dem Pfuhle, der mit Feuer und Schwefel brennt, welches ist der andere Tod.

#### Exegetische Erläuterungen.

**Uebersichtliche Betrachtung.** Zwei Punkte sind hier zuvörderst festzustellen. Erstlich die Ablösung des Abschnitts Kap. 20, 11—14 von dem vorangehenden letzten Spezialgericht, dem Gericht über den Satan. Zweitens die auch hier noch einmal durchgeführte Unterscheidung eines vorwaltend himmlisch-idealen und eines vorwaltend terrestrisch-realen Gesichtsbildes, oder der Abschnitte Kap. 21, 1—8 und Kap. 21, 9—22, 5. Was den ersten Punkt betrifft, so ist mit dem Gericht über den Satan der letzte Theil des diesseitigen innerweltlichen Weltgerichts, oder die Ausgießung der siebenten Zornesschale vollzogen. Wenn nun auch das allgemeine Endgericht ganz vorzüglich von Schrift und Kirche als dies irae bezeichnet wird, so liegt es doch über den eigentlichen Bereich der Zornesschalen hinaus, da es die ewigen Verhängnisse einleitet, und ebensowohl ein Gericht zum Leben der Seligen ist als ein Todesgericht über die Verdammten; abgesehen davon, daß der Termin des Endgerichts mit den vorangehenden Spezialgerichten in der Eschatologie zu einem großen Tage des Zorns zusammengefaßt ist, welcher sogar schon in dem Zornestage über Jerusalem sein Vorspiel hat. Hin-

[1]) A. B. u. a. *Οὗτος ὁ θάνατος ὁ δεύτερός ἐστι.*

[2]) Dieser Zusatz fehlt in der Rec.

[3]) Statt *παρῆλθε* zu lesen nach A. B. Sinait. *ἀπῆλθαν.*

[4]) Der Zusatz: *ἐγὼ Ἰωάννης.* »Die Worte *ἐγὼ Ἰωάνν.* hat Erasmus aus der Vulg. eingefügt« (Delitzsch).

[5]) Cod. A. und Lachmann lesen *λαοί.* Cod. B., die Vulg. u. a. den mehr dem symbolischen Ausdruck gemäßen Singular.

[6]) Dies ist die Ordnung nach A. B. u. a., während die Rec. die umgekehrte Folge hat: *ἀληθ.* ꝛc.

[7]) Drei Lesarten: *γέγοναν* nach Cod. A. u. a. *γέγονα ἐγὼ* ꝛc. B. Die Rec. aus Kap. 16, 17.

[8]) *Ταῦτα.* Nach den Codd. A. B. u. a. gegenüber der Rec.

[9]) Zusatz nach Cod. B. u. a. Da das *ἀπίστοις* in einem spezielleren Sinne steht, so dürfte auch wohl *ἁμαρτωλοῖς* im spezielleren Sinne stehen. Indessen scheint es gleichwohl wegen der bedeutsamen Gesammtheit der Bezeichnungen Zusatz zu sein.

sichtlich des zweiten Punktes dürfen wir nicht übersehen, daß die beiden Finale Kap. 21, 6. 7 und Kap. 22, 4. 5 als Tautologien den Text verdunkeln würden, wenn man sie nicht als Parallelen zu betrachten hätte, ganz analog der Parallele Kap. 12, 6 und Kap. 12, 14. Freilich läuft der Gegensatz hier in eine Spitze aus, worin die beiden Linien sich kaum noch stark unterscheiden, der Himmel senkt sich auf die Erde; die Erde wird zum Himmel; gleichwohl tritt der Absatz zwischen dem visionären Himmelsbilde und der Erscheinung der Gottesstadt auf Erden deutlich hervor (Kap. 21, 10).

Der vorliegende Abschnitt A verzweigt sich in den großen Gegensatz, das Ende der alten Welt und die Erscheinung oder zunächst die himmlische Entfaltung der neuen Welt.

Der Mittelpunkt und die Kausalität des Weltendes ist der große, weiße Thron und der auf ihm thronende Richter. Die Adjektive groß und weiß bezeichnen offenbar die Majestät und Heiligkeit des Richters und seines Gerichts.

Nach dem Universalismus des Gerichtes und nach V. 4 u. 5 ist unter dem Richter Gott selbst zu verstehen, womit nicht ausgeschlossen ist, daß Christus die Erscheinung des großen richtenden Gottes ist (Titus 2, 13), wie ja auch hier seine Parusie das letzte Gericht vermittelt hat. Mit der großen Erscheinung des Richter-Gottes aber tritt eine völlige Umkehrung der alten Weltgestalt ein; die Körperwelt wird zu nichts, die Geisterwelt wird alles. Vor seinem Angesichte floh die Erde und der Himmel, und zwar flohen sie ohne Endziel, sie verschwanden. Das kann nicht buchstäblich als reale Vernichtung der Welt gefaßt werden, wie dies die ältere Orthodoxie wollte. Und wenn der Gedanke auch mit der Feuermetamorphose 2 Petr. 3, 10–13 im wesentlichen zusammenfällt, so hat doch nicht etwa der Seher diese Thatsache hyperbolisch ausdrücken wollen. Vielmehr liegt in der Antithese: die Körperwelt verschwindet, die Geisterwelt erscheint, der stärkste Ausdruck des Gedankens, daß zuletzt unter der allmächtigen Wirkung der absoluten Persönlichkeit Gottes die persönlichen Verhältnisse als die eigentlichen Lebensprinzipien der Welt vollkommen in die Erscheinung treten müssen. Vor allem ist damit die alte Antithese zwischen dem Himmel und der Erde aufgehoben. So gewaltig aber die Weltverhältnisse zurücktreten, so gewaltig treten die Geisterverhältnisse hervor. Der Seher sieht die Todten stehen vor dem Thron, und zwar die Großen, weil auch der Größte diesem Gericht unterworfen ist, und die Kleinen, weil auch der Kleinste hier zu seinem vollen Rechte kommen soll. Damit ist denn auch die allgemeine Auferstehung ausgesprochen; sie ist aber nicht in der Weise betont wie die erste Auferstehung, weil sie nicht spezifisch eine Auferstehung zum Leben ist. So klar und festgestellt aber die Persönlichkeiten selber erscheinen vor dem Thron, so bestimmt sind alle Werke aller Einzelnen, in denen sich ihr Charakter ausgeprägt, ihr Loos bestimmt hat, in der ewigen Erinnerung aufgehoben. Da sind die Bücher, welche aufgethan werden zur Offenbarung der Werke, in deren Einheit schon der Richterspruch sachlich vorhanden ist (Matth. 12, 37). Von den Büchern unterscheidet der Seher das Buch, das Buch des Lebens als das Buch κατ' ἐξοχήν, die Bibel der Ewigkeit, dargestellt in lebendigen Gottesbildern. In diesem Buche ist das Facit schon gezogen, für welches die Bücher im Plural das Material mit enthalten. Die in diesem Buche stehen, haben das Weltgericht schon im Geiste durchgemacht (Joh. 5, 24; Röm. 6; Gal. 2, 19). Das Resultat des Lebens der andern steht in den Büchern, findet sich aber auch in dem kurzen Begriff zusammengefaßt, daß sie dem Gerichte verfallen sind, wenn ihr Name nicht steht in dem Buche des Lebens. Zu beachten sind folgende Gegensätze: 1) Die Bücher und das Buch; 2) die Werke und die Namen; 3) die Verlorenheit der Namenszüge der Verlorenen in dem Gewirr ihrer Werke und die Konzentration der Glaubenswerke in den Namen der Gläubigen, den vollendeten Charakteren. Formell also ist das Gericht allgemein; alle stehen vor dem Thron. Um so mehr muß es allgemein sein, als gerade die Ausscheidung der Gerechten aus der Masse des Gegensatzes schon der Ausdruck und die Veranschaulichung des Gerichtes selber ist. In sachlicher Beziehung aber bringt das allgemeine Gericht eben damit das spezielle Verdammnißgericht zur Erscheinung; umsomehr, da die eigentlich vollendeten Christen, die eschatologischen Christen könnte man sagen, die Bewährten der Endzeit mit allen Martyrern, welche eine geistige Endzeit durch den ganzen Verlauf der Weltgeschichte repräsentirten (schwerlich auch noch die in den tausend Jahren etwa gläubig Gewordenen), schon durch die erste Auferstehung nicht nur dem Gerichte entnommen, sondern auch zum Mitverwalten des Gerichts mitberufen sind.

Auf diese allgemeine Darstellung des Gerichts folgt eine Spezialisirung, welche auf den Anfang zurückgeht. Zunächst was die Todten anlangt. Sie kehren von allen Seiten wieder aus ihrem bisherigen Zustande; sie werden durch die allgemeine Auferstehung vor den Thron Gottes gestellt. So tief versunken konnten sie nicht sein in den Abgrund, daß sie nicht alle wieder erscheinen sollten. Wir fassen daher die Detaillirung als Gradation. Daß sie von der Erde zurückgegeben werden, setzt der Seher als selbstverständlich voraus. Aber auch vom Meer, in dessen Tiefen sie für immer entschwunden zu sein schienen, werden sie zurückgegeben, ja vom Tode, von der Macht des Todes selbst, und selbst von dem Todtenreich. Hinsichtlich der Unsterblichkeit der Seelen sind diese Kategorien alle einander gleich; wie sie auch umgekommen sind, sie leben alle fort. Hinsichtlich des Todes aber sind sie auch alle todt und im Todtenreich. Allein nach ihrem Verhältniß zu der leiblichen Erscheinung vor dem Throne Gottes bilden sich graduelle Unterschiede. Sie verschwanden in der Tiefe des Meers — da sind sie wieder. Sie schienen längst der Macht des Todes verfallen — da leben sie wieder. Sie schienen als

Schatten dahinzuschweben im jenseitigen dunklen Jenseits — hier kommen sie als ganze Menschen in diesseitiger Wirklichkeit, geladen vor den Richterstuhl Gottes. So werden sie gerichtet, ein jeder nach seinen Werken. Das Gericht ist also durchaus allgemein und durchaus individuell, und ebenso als das Endgericht nach den Werken bezeichnet (Matth. 25). Das Gericht aber räumt gründlich auf mit der alten Weltgestalt. Der Tod selbst wird geworfen in den Feuerpfuhl. Wie also das natürliche Leben der Seligen aufgeht in das geistige Leben, so geht auch der natürliche Tod auf in den geistigen Tod. Der natürliche Tod gehört der Region des Werdens an; mit der Aufhebung dieser Region ist er selber aufgehoben. Was von ihm übrig bleibt, ist das Gefühl steter Selbstvernichtung in der Region der absolut indifferenzirten selbstquälerischen Existenz. Somit geht auch die ganze Ordnung des Todtenreichs nach seiner Nachtseite über in den Feuerpfuhl, in den Zustand des potenzirten, bewußten, lebendigen Todes. Mit dem Tode und dem Todtenreich aber verfallen auch die vollendet geistlich Todten dem Feuerpfuhl. Leben, Leben und aber Leben ist damit bezeichnet, wenn es heißt: der Name wird erfunden im Buche des Lebens; der Gegensatz ist Tod, Tod und aber Tod. — Die Mittelstellungen, die ungewissen, schwankenden Formen haben aufgehört, denn es ist die Ernte der Welt.

Der Feuerpfuhl oder der teichartig stagnirende Feuersee bezeichnet den ganzen Niederschlag der alten Welt und Weltgeschichte, darum kann sich ihm gegenüber die neue Welt in ihrer ganzen Herrlichkeit entfalten. Zuerst noch erblickt der Seher die neue Welt in dem Gegensatz des neuen Himmels und der neuen Erde, denn verschwunden ist der alte Himmel und die alte Erde, und das Meer ist nicht mehr da. Das Meer ist der Mutterschooß des gestaltlosen Lebens als Nahrungsstoff für das sich gestaltende Leben, und insofern ein Attribut für die Region des Werdens, nicht aber für die Region des Seins. Es versteht sich, daß Himmel und Erde nicht nur im kosmischen Sinne, sondern auch im geistigen Sinne gemeint sind, und insofern mag dies auch vom Meere gelten. Denn das Völkermeer hat das mit dem Weltmeer gemein, daß es auch ein Mutterschooß ist, ein Mutterschooß der Charaktere, wie jenes der Kreaturen. Was aber Himmel und Erde zur Vereinigung bringen soll, das ist die heilige Stadt, das neue Jerusalem, im Himmel von Gott zubereitet wie eine geschmückte Braut ihrem Manne.

Hier handelt es sich vor allem um die Ausgleichung dieser Parusie der vollendeten Gottesgemeinde mit der Parusie Christi und seines Gefolges (Kap. 19, 14). Man kann unmöglich die Verwirrung annehmen, daß hier noch einmal eine Parusie Christi vom Himmel her erfolgen solle. Folglich müssen wir das Gefolge seiner Auserwählten, welches ihn zur Erde begleitet hat, und hier sich zusammengeschlossen hat zu einer Gesammtheit, von dem Gesammtbestande der triumphirenden Gemeinde unterscheiden; wie ja auch die Unterscheidung schon angelegt ist Kap. 7 und Kap. 14. Die jenseitige triumphirende Gemeinde besteht ja nicht blos aus Gotteskämpfern im engeren Sinne, und sie hat jenseits eine neue Heimat gefunden. Daher muß erst die Schranke zwischen Himmel und Erde im Verschwinden begriffen sein, wenn die neue Erde zu der Würde erhoben werden soll, das Mutterland der neuen Gottesgemeinde zu werden. Dies aber scheint ein polares Lebensgesetz zu sein: die prinzipielle Vollendung trägt von der Erde zum Himmel empor; die vollendete Lebenserscheinung bringt wieder vom Himmel auf die Erde. Das heißt auch: erst führt die Erlösung als prinzipielle die Erlösten von außen nach innen, dann als eschatologische von innen nach außen.

Also erfolgt die himmlische Vollendung des Reiches Gottes auf Erden. Sie wird durch eine mächtige Stimme vom Throne, also durch eine feierliche Erklärung im Namen des göttlichen Waltens ausgesprochen in einer Stufenfolge von theokratischen Momenten.

Erstlich soll nun der theokratische Kultus seine Erfüllung finden in der Vollendung des Reiches der Herrlichkeit. Siehe da, die Hütte Gottes ist bei den Menschen. Was im typischen Vorbilde die Stiftshütte verkündigte, dann der Tempel, was aber die Kirche schon prinzipiell verwirklichte, das wird jetzt zur vollendeten Erscheinung: eine Gottesgemeinde, in der sich die Gottesgemeinschaft der Menschen ganz verwirklicht hat.

Zweitens die Erscheinung der vollen Ernte aller frommen Thränensaat in der ganzen Weltgeschichte. Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen. Ein Bild wie aus der Kinderstube spricht den erhabensten Gedanken aus, die Verwandlung aller frommen Erdenleiden in himmlische Seligkeit durch die fühlbare Gegenwart der göttlichen Liebe und Treue. Man kann auch sagen, die volle Verklärung des Kreuzes. Denn das erste ist vergangen. Dem zweiten Tode hat sich ein zweites, unvergängliches Lebensreich gegenüber gestellt.

Drittens die Erscheinung der Erneuerung der Erde, oder vielmehr des ganzen irdischen Kosmos, beziehungsweise des ganzen Universums selbst. Siehe, ich mache alles neu. Auch diese Verheißung muß geschrieben werden, sie wird durch den göttlichen Auftrag zu einer Verschreibung für die Hoffnung der Menschheit, wie die Verheißungen Kap. 14, 13 und Kap. 19, 9.

Viertens die volle Verwirklichung aller verheißenden Gottesworte. Und er sprach zu mir: Sie sind geschehen. Nämlich die Worte, von denen es heißt: Sie sind zuverlässig und wahrhaftig. In der neuen Erde haben sie sich als Schöpfungsworte der zweiten, neuen und ewigen Gotteswelt verwirklicht. Die Bürgschaft dafür leistet derselbe Gott, welcher das Omega alles Lebens sein muß, weil er der Anfang desselben ist (s. Röm. 11, 36).

Fünftens aber erfüllen sich mit dem universellen Geschick der Welt auch alle individuellen Geschicke.

Für die Menschen der Sehnsucht wird alle Sehnsucht nach dem Ewigen gestillt. Die Quelle des Wassers des Lebens, höchstes Leben und Lebensgefühl in unendlichem Hervorsprudeln aus den Tiefen der Gottheit wird zum freien Genuß aller, die nach dieser Quelle gedürstet haben.

Da aber die höchste Noth der Seele, das Verlangen nach dem wahren Seelenelement, aus den Dürstenden Kämpfer gemacht hat, Kämpfer gegen alle Illusionen falscher Befriedigung, und der beharrliche Kampf zum Siege gelangt ist, so lautet die zweite Individualisirung der Verheißung: Wer überwindet, wird diese Dinge — nämlich dies alles, die Erfüllung aller dieser Verheißungen — erben. Und was das Centrum, den Inbegriff dieser Erbschaft ausmacht, das sagen die großen Worte: Ich werde sein Gott sein, und er wird mein Sohn sein (1 Joh. 3, 2).

Weil es sich also um eine durchaus ethisch bedingte Errungenschaft und Erfüllung handelt, darum kommt hier auch noch einmal der Gegensatz zur Sprache.

Höchst bedeutsam aber ist es, daß die Verlorenen vor allen bezeichnet werden als die Verzagten. Nach dem Maß und dem Beruf des Menschen, der Ewigkeit und ihren Offenbarungen gegenüber, ist der Glaube in erster Linie heroische Tapferkeit und Ehrenhaftigkeit, der Unglaube aber in seiner Grundform Verzagtheit, Feigheit, Verzweiflung an dem hohen Rufe Gottes und dem hohen Beruf der Menschennatur. Unter diese Charakteristik fällt dann auch der Ungläubige mit seinem Verzagen gegenüber der göttlichen Wahrheit, der Sünder im engeren Sinne als ein Verzagter gegenüber der Geltung der Gerechtigkeit[1]), der Mörder, wie er verzagte vor dem Beruf der Liebe, der Hurer, wie er verzagte vor dem Gesetz der Geistesfreiheit und Reinheit des Lebens, der Zauberer, wie er verzagte vor der Heiligkeit des Naturgesetzes, der Abgöttische, welcher im Verzagen die Herrlichkeit der Gotteserkenntniß aufgab, sowie der Lügner, der an dem Heil in der Wahrheit verzweifelte — sie alle verzweifelten in feigem Verhalten an dem Leben im Leben, dem göttlichen Wort, Gesetz und Geist, darum wird ihr Theil sein in dem Feuerpfuhl. Ihre Richtung ging in gerader Linie aus auf die Verstörung ihres Wesens in der absoluten Irritation.

## Erläuterungen des Einzelnen.

Kap. 20 V. 11. Der Absatz gegen das Vorige ist mit der Ankündigung einer neuen Vision bezeichnet; *καὶ εἶδον*. — Größe und Weiße: Herrlichkeit und Heiligkeit des Throns (Düsterd.). — Wer ist der darauf Sitzende? Antworten: 1) der Messias (Bengel u. a. Matth. 26, 31); 2) Gott (de Wette, Hengstenb., Düsterd., s. Kap. 1, 8; 4, 3; 21, 5. 6; Dan. 7, 9); 3) Gott und Christus, „aus beiden Einer in völliger Ungetrenntheit" (Ewald). Unter der näheren Bestimmung: die Erscheinung Gottes in Christo, völlig richtig (Tit. 2, 13; 1 Joh. 5, 20). — **Floh die Erde und der Himmel.** (s. Kap. 16, 20; 21, 1). Der Gegensatz zwischen der Erscheinung Gottes und dem Verschwinden der Welt als Welt wird im Bilde eines Antagonismus und Kampfs dargestellt. Vor dem Gott, der alles neu macht, begibt sich die alte Weltgestalt auf die Flucht. — **Keine Stätte wird für sie gefunden,** d. h. die Erneuerung geht durch alles hindurch.

V. 12. **Und ich sah.** Die Todten sind also wieder in die Erscheinung getreten. — **Große und Kleine** (s. Kap. 11, 18; 13, 16). Die völlige Gleichheit der Menschen vor dem Richterstuhle Gottes wird wiederholt ausgesprochen. Der V. 12 schließt nach Düsterdiecks richtiger Bemerkung mit dem Allgemeinen ab; V. 13 geht dann auf das Spezielle zurück, wie Kap. 15, 1 und 6. — **Bücher wurden aufgethan** (Dan. 7, 10). — Wie die Bücher in der Apokalypse öfter vorkommen, so auch im Ev. Joh. (die Schrift), namentlich auch Kap. 21, 25. — **Das Buch des Lebens** ist nur eins; es ist das Buch des Lebens der Menschheit in konzentrirter Fassung. Während sich die Bücher wie Journale über die Werke aller ausnehmen, enthält das **Buch** das himmlische Resultat der Weltgeschichte, ein Verzeichniß des Schatzes, des *κλῆρος*, der Ernte Gottes in den Namen der Seligen. Da die ganze Entscheidung kurz gefaßt in der Frage liegt, ob der Name eines Menschen in dem Buche des Lebens steht oder nicht, so nehmen die Bücher die Stellung der Belege ein. So ist Matth. 25 das eine Buch schon dadurch erklärt, daß Christus die Schafe zu seiner Rechten stellt, die Böcke zu seiner Linken; die darauf noch folgende Verhandlung über die Werke aber erinnert an die Bücher.

V. 13. **Und das Meer.** Kann hier nicht direkt vom Völkermeer verstanden werden, obwohl Hengstenberg diese Erklärung auch so bestimmt, es seien die in den Schlachten des Völkerlebens Umgekommenen gemeint. Es würde also eigentlich stehen sollen: die Schlachtfelder gaben ihre Todten wieder. Auch würde man dann unter dem Tode, welcher seine Todten wiedergab, eher die Gefallenen zu verstehen haben, als mit Hengstenb. unselige Todte. Indeß handelt es sich vielmehr von verschiedenen Zuständen der Todten. Persönlichkeiten aller Art (nach V. 12) müssen aus Todeszuständen aller Art wieder zur Erscheinung kommen (s. oben). Was das Meer betrifft, so führt de Wette nach Wetstein ohne Grund hier eine heidnische Meinung ein, nach welcher die in der See Versunkenen nicht in den Hades kamen. Diese zweite Reihe soll nach Düsterd. nur solche umfassen, welche dem zweiten Tode oder dem Feuersee verfallen. Diese Annahme beruht aber auf der falschen Voraussetzung, nach V. 5 seien zu Anfang des tausendjährigen Reichs alle Gläubigen auferstanden. Dann wäre der Anfang des tausendjährigen Reichs eigentlich das Weltgericht selbst gewesen. Von Segenswirkungen der Parusie auf die Völkerwelt könnte nicht die Rede sein.

[1]) S. die kritischen Noten.

V. 14. **Und der Tod.** „Tod und Hades, welche V. 13 (vergl. Kap. 1, 18) lokal vorgestellt wurden, erscheinen hier (vgl. Kap. 6, 8) personifizirt wie dämonische Mächte" (Düsterd.). Zu dieser Vorstellung würde sich doch wohl der Apokalyptiker nicht bekennen. Es folgt vielmehr daraus, daß auch der Feuerpfuhl nicht blos ethisch zu verstehen ist, sondern auch seine physische Seite hat. Und insofern hat dieser Ausspruch wohl die Bedeutung, daß die beiden Grundformen der alten Sterblichkeit, erstlich das Sterben selbst, und zweitens die Existenzweise der Gestorbenen aufgehen in ihre Vollendungsform, in welcher nichts von ihnen übrig bleibt als der andere Tod, das ἀώνιος Leiden der Verlornen (s. Jes. 25, 8; 1 Kor. 15, 26).

V. 15. **Und wenn jemand nicht.** Buchstäblich gefaßt erscheint dies sehr hart; ideell gefaßt heißt es, wo das zweite höhere Leben schlechthin mangelt, da ist der zweite Tod; die eigentliche Erfüllung des Todes; die natürliche, und darum auch die positive Folge.

Kap. 21 V. 1. **Und ich schaute.** Das Bild der Vollendung, zuvörderst als Himmelsbild. Das Endziel der alten Weltgeschichte, daher aller Sehnsucht aller Frommen (Röm. 8), aller Heilsoffenbarungen und Weißagungen, aller Formen und Wirkungen der Erlösung und des Reiches Gottes, und daher selbst aller Gerichte, welche zuletzt in der Konzentration des Endgerichts Raum machen mußten für die ewige Gottesstadt. „Augustin (de civ. dei XX, 17) versteht das nun Folgende de seculo futuro et immortalitate et aeternitate sanctorum, und diese seine Meinung ist mit mehr Recht als andere, die er über die Apokalypse geäußert, maßgebend geworden" (de Wette). Auch Hengstenb. hat sich mit einem Salto mortale von dem mittelalterlichen Reich, unter kurzer Berührung der letzten Aufruhrzeit des Gog und Magog, in die Vollendungszeit des neuen Jerusalems versetzt. Grotius dagegen ist auch hier in der Zeit nach Konstantin stehen geblieben, und Vitringa wenigstens vor dem Weltgerichte (vergl. Düsterd., S. 562, besonders aber de Wette, S. 194). Vom Standpunkte der Vorstellung von einer abstrakten Geistigkeit der himmlischen Seligkeit haben sich manche in dieses Herabsteigen des Himmels auf die Erde im Gegensatz gegen ein Aufsteigen von der Erde zum Himmel nicht finden können. „Der Begriff der triumphirenden Kirche ist für die hier dargestellte Idee nicht ganz passend: es ist das durch Christum in seiner Kirche angebahnte und nach und nach verwirklichte Reich Gottes in der Vollendung, das Reich der ganzen erlösten, seligen Menschheit; die Herrschaft Christi ist in die Gottes aufgegangen, welcher gegenwärtig ist (V. 11) und seinen Thron mit dem Lamme theilt (Kap. 22, 1)", de Wette — **Einen neuen Himmel und eine neue Erde** (Jes. 65, 17; Kap. 66; Ps. 104, 30). „Die theologische Frage, ob die alte Welt in der Art vergehen werde, daß aus ihr wie aus einem Samen die neue erstehen werde, oder ob eine absolute Neuschöpfung nach der gänzlichen Vernichtung der alten Welt zu denken sei, ist aus der apokalyptischen Schilderung wohl am wenigsten zu entscheiden; doch steht diese (vergl. auch 2 Petr. 3, 10 ff.) der nach der Schrift (1 Kor. 15, 42 ff.; Röm. 8, 21; Matth. 19, 28) wahrscheinlicheren ersten Anschauungsweise nicht entgegen" (Düsterd.). Vielmehr stellt die Apokalypse allein die eigentliche Vermittelung der letzten Metamorphose der alten Welt dar im tausendjährigen Reich. Die Vorstellung von dem Gegensatz einer absoluten Vernichtung und Neuschöpfung gehört überhaupt nur der halb spiritualistischen, halb materialistischen Buchstaben-Theologie des Orthodoxismus an. — **Und das Meer.** Weshalb ist es nicht mehr? Die Antworten nach Düsterd.: 1) Keine Schiffahrt mehr nöthig (Andr.); 2) durch den Weltbrand ausgetrocknet (Beda); 3) wie die alte Welt aus dem Wasser entstanden, so die neue aus dem Feuer (de Wette); 4) ein Horror vor dem hohen Meer (Ewald); 5) auch im Paradiese war kein Meer (Züllig); 6) Zusammenhang des Meeres mit dem höllischen Abgrunde (Ewald II.); 7) das Meer als Bestandtheil der alten Welt. „Die Haltung des Textes verwehrt nicht, auch ein neues Meer bei der neuen Erde zu denken" (Düsterd.). Unsere Erklärung s. in der Uebersicht.

V. 2. **Die heilige Stadt.** Das neue Jerusalem Es verhält sich zu dem ἄνω Ἱερουσαλήμ (Gal. 4, 26) wie die Auferstehung zu dem Prinzip des neuen Lebens, oder die Palingenesie zu der ἀναγέννησις, wie die Saat zur Ernte (1 Kor. 15). Das himmlische Wesen der Gottesgemeinde, welches ihr auch schon auf Erden eigen ist, kommt hier zur himmlischen Erscheinung. — **Niederfahren von Gott.** Eine verwandte rabbinische Vorstellung bei Wetstein zu der Galater-Stelle; s. Düsterd., S. 563. — **Zubereitet** (s. Kap. 19, 7. 8; 2 Kor. 11, 2; Ephes. 5, 27; 1 Petr. 3, 3). Das neue Jerusalem als Inbegriff der einzelnen Vollendeten ist die Stadt Gottes, in seiner Einheit ist es die Braut Christi. Die vollendete Männlichkeit aller Bürger der Gottesstadt ist eben bedingt durch ihre bis zur vollkommenen Einmüthigkeit vollendete Empfänglichkeit.

V. 3. **Siehe da die Wohnung Gottes** (s. Jes. 2, 3; 4, 5; Hesek. 37, 27; Kap. 43, 7; 1 Kor. 3, 9; 2 Kor. 6, 16; Ephes. 2, 19—22).

V. 4. **Gott wird abwischen** (Ps. 126, 5. 6; Jes. 26. 8; Kap. 65, 19). — **Der Tod** (Kap. 20, 14). — **Das Leid,** speziell die Todtenklage. — **Noch Geschrei, noch Schmerz.** Die κραυγή ist die akute Form des Leids („das heftige Geschrei etwa bei dem Erleiden solcher Gewaltthaten, wie Kap. 13, 10. 17; 2, 10 angedeutet sind (Bleek), Ewald vergl. 2 Mos. 3, 7. 9; Esther 4, 3", Düsterd.). Der πόνος der Schmerz oder die Schmerzensarbeit ist die chronische Form desselben. — **Denn das erste.** Im emphatischen Sinne zu nehmen, wie der erste Mensch 1 Kor. 15, der gegenwärtige Aeon. Nach der Heiligen Schrift durchweg ist die Welt auf eine Folge von zwei Welten angelegt.

V. 5. **Und der auf dem Throne saß.** „Was die himmlische Stimme, das Gesicht des Joh. deutend

verkündigt hatte, das bestätigt jetzt der auf dem Throne Sitzende vgl. Kap. 20, 11) selbst, und zwar in einer zweimaligen Rede" (Düsterd.). — Die Worte: **Und er sagt zu mir: Schreibe es; denn diese Worte** ꝛc., sollen nach Bengel, Züllig, Hengstenberg, Düsterdieck eine Zwischenrede des Engels sein mit Beziehung auf Kap. 19, 9 und Kap. 22, 6. Zu beachten ist aber die Variation zwischen Kap. 14, 9 ff. und V. 13. Hier folgt auf die Rede des Engels eine Stimme vom Himmel, welche dem Seher befiehlt, das tröstliche Wort zu schreiben. Daher kann man aus der Stelle Kap. 19, 9 nicht den Schluß machen, daß hier eine Engelrede die Stimme vom Throne unterbreche. Um so weniger, da es sich eigen ausnehmen würde, wenn die Rede des Engels die Rede Gottes selbst bekräftigen sollte. Auch schließt sich dafür die Gottesrede V. 6 etwas zu eng an V. 5 an.

V. 6. **Sie sind geschehen** (vgl. Kap. 16, 17). Nach Düsterd. bezieht sich γέγοναν auf das, was Joh. vorher geschaut hat. Seine Visionen aber waren schon in sich gewiß. Wir beziehen den Ausdruck auf die λόγοι im Sinne der höchsten Verwirklichung; sie sind Ereignisse geworden. — Die Worte: **Ich bin das Alpha und das Omega** ꝛc., enthalten die Begründung für den vorangehenden Ausspruch, daß die Worte Gottes einerseits Worte der absoluten Treue (πιστοί), andererseits der absoluten Realität (ἀληθινοί) seien. — **Ich will dem Dürstenden geben.** In der Befriedigung aller wahren menschlichen Sehnsucht liegt der Ausdruck für die höchste menschliche Seligkeit (Seligkeit = Besitz der Fülle; zu vergleichen die Lexika).

V. 7. **Wer überwindet** (s. die Sendschreiben). Hier tritt gegen das Ende hin der Anfang wieder hervor. Ist ja auch der Kern der sieben Gemeinden nach ihrer symbolischen Totalität die Grundlegung für die herrliche Gottesstadt, welche nun zur Erscheinung kommen soll. — Gott als Erbe des Menschen: die vollendete Seligkeit; der Mensch als Sohn Gottes, die vollendete Würde (Matth. 5, 9; Röm. 8, 17).

V. 8. **Den Verzagten aber.** Δειλοῖς. „Im Gegensatz zu ὁ νικῶν sind die Christen gemeint, welche dem leidensvollen Kampf mit der Welt dadurch ausweichen, daß sie die Treue des Glaubens verleugnen (Bengel, de Wette, Hengstenb.)," Düsterd. Sicher eine viel zu spezielle und ungründliche Erklärung. Die Bezeichnung dieser Feigen, welche feig waren in der höchsten Beziehung, umfaßt alle Verlorenen, d. h. mit anderen Worten: im Angesicht des hohen epischen Ziels der Menschheit wird alles Dahintenbleiben und Verlorengehen auf das Ermangeln des spezifischen äonischen Menschenmuths, auf schmachvolles Marodiren und Fahnenflucht zurückgeführt. Fassen wir das δειλοῖς generell, so bildet sich eine bedeutsame Sechszahl von Spezialien: 1) Ungläubige und (praktisch) Greuelhafte, durch Unnatur Verschuldete (s. Röm. 1); 2) Mörder und Hurer (Grausamkeit und Wollust, eine bekannte Doublette); 3) Zauberer und Götzendiener. Auch hier ist die Verwandtschaft augenscheinlich. Nun aber scheint eine siebente Art dazu zu kommen, die Lügenhaften. Allein es ist nicht ohne Bedeutung, daß hier ein Zusatz gemacht wird: καὶ πᾶσιν, wonach diese mit den Götzendienern zusammengeworfen werden. Der Götzendienst wird von der Apokalypse mehrfach als Lüge bezeichnet (s. Kap. 14, 5; dazu Grot. Kap. 21, 27; 22, 15; vergl. Röm. 1, 25). — **Den Ungläubigen.** Nach Bengel und Ewald: vom Glauben Abgefallene. Nach Düsterd. dem Christenglauben feindlich gesinnte Erdbewohner. Im Weltgericht hat diese Unterscheidung keine Bedeutung mehr, der Heide ist zum Ungläubigen geworden, der Ungläubige zum Heiden. — **Greuelhafte.** Die sich durch Greuel selber greuelhaft gemacht haben, ἐβδελυγμένοι, flagitiis foedi. — **Ihr Theil.** Veränderung der Konstruktion. Es soll auch hier nicht übergangen werden, daß sie ihr Loos verdient, d. h. verschuldet haben.

## B. Das himmlisch-irdische, ideal-reale Bild der neuen Welt. Das Reich der Herrlichkeit.

### Kap. 21, 9—22, 5.

### 1. Die Gottesstadt als das himmlische Jerusalem.

9 Und es kam zu mir einer von den sieben Engeln, welche die sieben Schalen hatten voll von den sieben letzten Plagen, und redete mit mir und sagte: Komm, ich will dir zeigen die Braut, das Weib des Lammes[1]).

10 Und er entrückte mich im Geiste auf einen großen und hohen Berg und zeigte mir die große Stadt, das heilige Jerusalem, herniederschwebend aus dem Himmel von Gott.

11 Wie sie zu eigen hat die Herrlichkeit Gottes; ihr Lichtquell [φωστήρ] ist gleich dem köstlichsten Edelsteine, einem kristallhellen Jaspis.

12 Wie sie versehen ist mit einer großen und hohen Mauer, wie sie besitzt zwölf Thore, und über den Thoren zwölf Engel, und Namen hineingegraben, welches sind die Namen[2]) der zwölf Geschlechter der Söhne Israels.

[1]) Die Lesart *την νύμφην τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου.*
[2]) *Ὀνόματα* von der Rec. ausgelassen.

Gegen den Aufgang drei Thore, und gegen Norden drei Thore, und gegen Süden drei 13
Thore, und gegen den Sonnenuntergang drei Thore.

Und die Mauer der Stadt, wie sie hat zwölf Grundsteine und auf ihnen die zwölf Na- 14
men der zwölf Apostel des Lammes.

Und der mit mir redete, hatte ein Maß[1]), ein goldenes Rohr, damit er messen sollte die 15
Stadt und ihre Thore und ihre Mauer.

Und die Stadt liegt da, ein Viereck, und ihre Länge ist gleich groß[2]) wie ihre Breite. 16
Und er maß mit dem Rohr die Stadt zu zwölftausend Stadien. Die Länge und die Breite
und die Höhe derselben sind gleich.

Und er maß ihre Mauer: zu hundert vierundvierzig Ellen; nach eines Menschen Maß, 17
welches eines Engels [Maß] ist.

Und das Bauwerk ihrer Mauer war Jaspis, und die Stadt reines Gold, gleich einem 18
Kristall.

Die[3]) Grundsteine der Mauer der Stadt waren mit Edelsteinen aller Art geschmückt. Der 19
erste Grundstein ein Jaspis; der zweite ein Sapphir; der dritte ein Chalcedonius [himmelblau,
halbdurchsichtig]; der vierte ein Smaragd;

Der fünfte ein Sardonyx [fleischfarbig]; der sechste ein Sard [= Onyx]; der siebente ein 20
Chrysolith [Goldfarbe; Topas]; der achte ein Beryll [meergrün]; der neunte ein Topas [gold-
glänzend; s. den siebenten]; der zehnte ein Chrysopras [goldgelb und lauchgrün]; der elfte ein
Hyacinth [dunkelroth]; der zwölfte ein Amethyst [bläulich-violett].

Und die zwölf Thore waren zwölf Perlen; ein jegliches Thor war aus einer Perle. Und 21
der Straßengrund der Stadt lauteres Gold wie durchsichtiger Kristall.

### 2. Die Gottesstadt als die heilige Stadt aller gläubigen Heiden.

Und einen Tempel sah ich nicht in ihr; denn der Herr Gott, der Allherrscher, ist ihr Tem- 22
pel, und das Lamm.

Und die Stadt bedarf nicht der Sonne und des Mondes, daß sie ihr[4]) scheinen, denn 23
die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie [ist ihr Tageslicht], und ihr Lichtträger [ihr Lichtstern] ist
das Lamm.

Und die Nationen [der Seligen, Seliggewordenen[5]] werden durch ihr Licht hindurchwan- 24
deln, und die Könige der Erde bringen ihre Herrlichkeit[6]) in sie hinein.

Und ihre Thore werden nicht verschlossen bei der [beständigen] Tageszeit; denn Nachtzeit 25
wird da nicht sein.

Und man wird die Herrlichkeit und den Schatz [Reingehalt, τιμή] der Völker in sie hin- 26
einbringen.

Und nicht wird in sie hineingehen irgend ein Gemeines [κοινόν], und was Greuel verübt 27
und Lügen; sondern nur die geschrieben sind in dem Lebensbuch des Lammes.

### 3. Die Gottesstadt als das neue, universelle Paradies, die verklärte Natur.

(Kap. 22, 1—5).

Und er zeigte mir einen [reinen[7]] Strom vom Wasser des Lebens, schimmernd wie Kri- 1
stall, ausgehend von dem Throne Gottes und des Lammes.

Inmitten ihrer [Haupt-] Straße aber, diesseits und jenseits[8]) des Stroms [welcher die 2
Straße wie eine Gracht durchzieht] Gehölz des Lebens [von Lebensbäumen], das zwölfmal Früchte

[1]) *Μέτρον* nach den Codd. A. B.
[2]) Das *τοσοῦτόν ἐστιν* vor *ὅσον* fällt aus.
[3]) A. B. u. a. ohne *καὶ*.
[4]) Das *ἐν* vor *αὐτῇ* fällt aus nach A. B. u. a.
[5]) Die Lesart der Rec. *καὶ τὰ ἔθνη τῶν σωζομένων* wahrscheinlich zur Erklärung des Wortes *ἔθνη* gemacht.
[6]) Zusatz der Rec. *καὶ τὴν τιμήν*.
[7]) Das Adj. *καθαρόν* nicht begründet.
[8]) *Καὶ ἐκεῖθεν*.

trägt, indem es in jedem Monat seine Frucht bringt; und auch die Blätter des Gehölzes dienen zur Gesundheitspflege [θεραπεία] der Heiden [Nationen.]

3 Und keinerlei Gebanntes [κατάθεμα[1]] wird mehr sein. — Und der Thron Gottes und des Lammes wird in ihr sein. Und seine Knechte werden ihm dienen.

4 Und sie werden sehen sein Angesicht, und sein Name ist an ihren Stirnen.

5 Und keine Nacht wird [daselbst[2]] mehr[3]) sein. Und keine Leuchte und kein Licht thut noth[4]). Denn Gott der Herr wird leuchten über ihnen[5]), und sie werden herrschen in die Aeonen der Aeonen.

## Exegetische Erläuterungen.

Uebersichtliche Betrachtung. Gerade so, wie einer von den Engeln des Zorns oder der Zornesschalen dem Seher die böse Weltstadt im Bilde der Hure gezeigt hat, ist es nun wieder einer von diesen Engeln, welcher dem Seher ebenfalls die Gottesstadt zeigt unter dem Namen der geschmückten Braut. Und damit scheint der Geist der Weißagung die Wahrheit veranschaulichen zu wollen, daß der Zorn Gottes eine Flamme ist, die sich verzweigt in den Blitzstrahl der Gerechtigkeit und in das Licht der Liebe.

Das große Gesichtsbild, welches der Engel dem Seher zur Anschauung bringt, indem er ihn entrückt auf einen großen und hohen Berg, den erhabenen Standpunkt des vollendeten Schauens in das Gebiet der Vollendung, ist zuvörderst die Erscheinung der neuen Schöpfung, der verklärten Welt des ewigen Seins, welche an die Stelle der ersten Schöpfung, der Welt des zeitlichen Werdens getreten ist. Sie ist sodann die vollendete Union zwischen Himmel und Erde, mit welcher der Gegensatz des Lebens zwischen Himmel und Erde nach 1 Mos. 1 zum Gegensatz vollendeter Geistesgemeinschaft in der Liebe geworden ist. Auch dieser Gegensatz, das plastische Bild der Religion, hat hier seine Erfüllung gefunden. Der Himmel hat die volle frische, warme und heimliche Gestalt einer traulichen Erde angenommen, die Erde leuchtet in der himmlischen Herrlichkeit des zur Anschauung gewordenen Thrones Gottes. Die neue Schöpfung ist ferner auch das neue universelle Paradies, welches aus dem Saatkorn des in den Grund der Weltgeschichte versenkten ersten Paradieses erblüht ist. Nicht minder ist diese neue Welt eben darum die Verwirklichung der großen Gottesstadt, die zuerst in dem Lager Israels, und weiterhin in der Stadt Jerusalem in typischer Vorausdarstellung ein Gegenstand menschlicher Bewunderung, Sehnsucht und Hoffnung geworden ist, und sich dann in so manchen neutestamentlichen Vorspielen angekündigt hat von fern. Allein ihren herrlichsten Namen hat sie im Titel der Braut; denn damit ist nicht nur die Herrschaft des persönlichen Lebens in dieser neuen Welt ausgesprochen, nicht nur die vollendete Einmüthigkeit aller seligen Geister, nicht nur ihre vollkommene Empfänglichkeit für die ganze Selbstmittheilung Gottes, sondern auch ihre göttliche Würde, Freiheit und Seligkeit in der Liebe.

Wir finden in dem großen Verklärungsbilde der Vision eine Trilogie, für welche die Elemente auch im Evangelium des Johannes entschieden vorliegen: a. die Verklärung der Theokratie, repräsentirt durch das himmlische Jerusalem (von V. 9—21); b. Verklärung der gläubigen Heidenwelt oder der universellen neuen Menschheit (V. 22—27); c. Verklärung der ganzen Natur, oder die Erscheinung des neuen Paradieses (Kap. 22, 1—5). — Die erste Abtheilung bildet mit Recht die Grundlage des Ganzen und ist daher am ausführlichsten; sie verzweigt sich wieder in drei Theile.

Der erste Theil der ersten Abtheilung stellt die Heiligkeit der Gottesstadt dar. In der Doxa Gottes oder der Schechina, welche mit ihrem Glanze die ganze Stadt überstrahlt, weil sie durch die ganze Stadt allgegenwärtig ist, reflektirt sich das Allerheiligste (V. 11). In der hohen Mauer der Stadt reflektirt sich die ökonomische Schranke der Theokratie, und der wahre Geist jener Schranke, wie sie das Heil vermitteln sollte für alle Welt, findet seinen Ausdruck in den zwölf Thoren, bestellt mit Engeln, die hier wohl eigentliche Heilsbotschafter symbolisiren; denn die Thore sind offen von drei zu dreien nach allen vier Gegenden der Welt, so daß eine zweifache Wirkung der Heiligkeit zum Ausdruck kommt, der Abstoß gegen alles Unheilige durch die Mauer, der freie Eingang für alles der Heiligkeit Zugewandte durch die Thore (V. 12—14).

Der zweite Theil gibt mit der Größe der Stadt ein Abbild der Größe des Reiches Gottes (V. 15 bis 17). Diese Größe erscheint aber durchaus ausgeprägt in den Formen der Vollkommenheit. Die Stadt hat die Form eines vollkommenen allseitigen Vierecks wie das Allerheiligste, und erscheint in diesem Gleichmaß als Ausdruck der vollkommenen himmlischen Welt.

Der dritte Theil der ersten Abtheilung entfaltet in der edelsten Pracht den Reichthum der Gottesstadt, wie er aber durchaus als ein idealer geistverklärter Reichthum zur Erscheinung kommt durch Edelsteine, Perlen und spiegelndes Gold (V. 18—21).

[1]) Vergl. Delitzsch. S. 51.
[2]) Das ἐκεῖ nicht begründet.
[3]) Das ἔτι gegründet auf A. Sinait. u. a., gestrichen von Tischendorf nach B.
[4]) Tischendorf nach B., davon verschieden die Lesarten von Lachmann und der Rec.
[5]) Die Lesart ἐπ' αὐτούς.

Die zweite Abtheilung verzweigt sich ebenfalls in drei Theile. Der erste spricht die absolute Geistigkeit des neuen Kultus aus. Da die Stadt selber ein Allerheiligstes geworden ist, so würde ein Tempel in ihr verhältnißmäßig als ein minder Heiliges, als ein Stück der alten Welt erscheinen. Gleichwohl hat sie einen geistigen Tempel, der auch sie noch überragt. Seine Unendlichkeit ist Gott als der Allherrscher, seine gegenwärtige Bestimmtheit ist das Lamm (V. 22 u. 23). Der zweite Theil der zweiten Abtheilung charakterisirt die Stadt als die große, universelle, heilige Weltstadt, die Stadt aller erlösten Nationen und Könige, die Stadt der geheiligten Menschheit und aller ihrer sittlichen und ewigen Güter, ja die Stadt der ganzen himmlischen Geisterwelt und des ewigen Tagesglanzes (V. 24—26). Der dritte Theil stellt die Scheidung dar zwischen der geheiligten Heidenwelt und dem eigentlichen Heidenthum in aller Welt, wie es hier mit den drei Charakterzügen gezeichnet wird: Gemeinheit (Bestialität), Greuelhaftigkeit (Unnatur) und Lügenhaftigkeit (beide Schlechtigkeiten umfassend). Von Personen ist hier nicht die Rede mehr; sie sind durch die Verwischung ihrer Persönlichkeit in ihrer Schlechtigkeit Neutra geworden (V. 27). Das Lebensbuch des Lammes hat aber von Anfang an auch diese Universalität der Heilssphäre umfaßt.

Die dritte Hauptabtheilung ist ein unverkennbares Gegenbild des ersten Paradieses. Der allgemeine Charakter desselben besteht darin, daß alle seine Heiligkeit lauter Heil und Heilswirkung geworden ist, eine potenzirte, lebenschaffende, lebenerneuernde und lebenerhaltende göttliche Lebensmacht. Den ersten Grundzug bildet der Lebensstrom. Er geht nicht blos aus von einem Eden oder Wonneland, wie es das erste Paradies umschloß (1 Mos. 2); auch nicht blos von dem neuen Tempel Jehova's, wie der Heilsstrom des Ezechiel (Kap. 47); er strömt hervor von dem Throne Gottes und des Lammes (V. 1). Den zweiten Grundzug bilden die Lebensbäume, welche den Strom auf beiden Seiten umgeben, eine unabsehbare Allee, Fruchtbäume des Lebens, so intensiv heilbringend, daß sie immer neue Früchte bringen in jedem Monat, und daß selbst ihre Blätter dienen zur Heilung (θεραπεία) der Heiden. So entschieden aber ist die Heilswirkung der Lebensbäume in der Stadt, daß in diesem neuen Paradiese kein Gebanntes mehr aufkommen kann, geschweige denn daß die neue Menschheit hier selbst zum Gebannten werden sollte, wie ihre Stammeltern durch den Trug der Schlange und des Satans im ersten Paradiese (V. 2. u. 3). In dem dritten Grundzug hat sich das eritis sicut deus im göttlichen Sinne erfüllt. Was Adam werden wollte, und auf dem Wege der Ungeduld und der Sünde in unabsehbarer Form verlor, das ist jetzt wieder gewonnen auf dem Wege der Erlösung und der unendlichen Geduld. Jetzt ist es die Seligkeit aller, daß sie Gott dienen als seine Knechte, während sie als seine seligen Kinder sein Angesicht schauen, und in sein Angesicht schauen können ohne zu erschrecken wie Adam. Dieses selige Verhältniß aber ist zu einem ewigen Zustand geworden; ihre Heiligkeit hat den Charakter indelebilis, die unauslöschliche Bestimmtheit der wahren Priester Gottes. Wenn nun hier noch einmal die Aufhebung der Nacht verkündigt wird, wie Kap. 21, 23 so hat die Verkündigung hier doch eine neue Bedeutung. Dort ist von dem Tag der Seligen in vorwaltend geistlicher Beziehung und an sich die Rede, hier aber ist die Unvergänglichkeit dieses Tages vorzugsweise im Sinne des ewigen Tages der verklärten Welt gemeint. Was also der Name Gottes an den Stirnen der Seligen sagt: unvergängliche Gotteserkenntniß und Gottgeweihtheit, das wird durch diesen Ausspruch ergänzt. Für sie kommt nie wieder eine Nacht, nie wieder irgend ein Lichtmangel, denn Gott selber leuchtet über ihnen für immer. Das aber ist eben die ewige Grundlage, auf welcher sie königlich herrschen werden in und mit dem Walten Gottes, in der Einigung mit seinem Willen und als Organe seines Willens, ewig frei in ihm von aller Welt für alle Welt in die Aeonen der Aeonen hinaus.

Die Pracht des ganzen Bildes der neuen Schöpfung, welche den Geschmack des gewöhnlichen Humanismus so fremdartig anspricht, gewinnt für uns ihre ganze Bedeutsamkeit, wenn wir sie im Zusammenhange mit der ganzen Heiligen Schrift, namentlich auch des Alten Testaments als die hohe Blumenkrone auf dem Stengel aller biblischen Typik betrachten.

So ist unsere Vision zuvörderst das Bild der Vollendung und Erfüllung der ganzen Theokratie.

Die Heilsoffenbarung kam in vielen Einzelmomenten vom Himmel herab, in Stimmen, in Engeln, in Theophanien, zuletzt in Christo. Die Erfüllung besteht endlich darin, daß die ganze Gottesstadt vom Himmel herabkommt.

Die Gottesgemeinde, welche die Heilsoffenbarung ins Leben rief, war von Anfang an bestimmt zur Gottesbraut — jetzt ist sie in dieser Bestimmung vollendet.

Der hohe Berg, auf dem die Gottesstadt liegt, war schon durch den Berg Zion vorbereitet, und seine Bedeutung hieß: die weite, überragende, feste göttliche Reichsordnung und Reichsmacht — jetzt überragt dieser Berg ewiger Gottesordnung und Gottesfestung, den schon die Propheten im Geiste geschaut haben (Jes. 2, 2; Hesek. 40, 2), die ganze Welt.

Die Stadt Jerusalem hatte seit ihrer Erbauung und Weihung zur Residenz und Tempelstadt die alten typischen Ehren der früheren Gottesstädte, von der Lagerstadt in der Wüste bis nach Schilo hin, geerbt, sie war die Residenz des Jehova-Kultus und der theokratischen Natur — jetzt ist die Erscheinung ihres Urbildes da, die Stadt, in welcher der Kultus und die Kultur in ihrer Vollendung ihre völlige Vereinigung erreicht haben.

Die Herrlichkeit Gottes, die Schechina, manifestirte sich einst nur in vorübergehenden Erscheinun-

gen. Der centrale Ort ihrer Manifestationen war das Allerheiligste — jetzt breitet sie sich aus in ewigem Lichtglanz über die ganze Stadt Gottes.

Sie wurde damals vermittelt durch typische Medien, durch visionäre Engelgestalten, durch die Wolken- und Feuersäule, durch die Cherubim — jetzt strahlt sie von einem permanenten Lichtquell (φωστήρ) aus; die Parusie Christi ist die Epiphanie Gottes, an Lichtglanz gleich dem edelsten Edelstein.

Israel war zur Sicherung seiner h. Bestimmung mit einem Zaun umgeben, der alles Gemeine des Heidenthums von ihm ausscheiden sollte, eben dadurch aber die einstige Wiederbringung der Heiden durch den Segen Abrahams vermittelu. — Diese Schranke, einst theokratisches Gesetz, dann kirchliches Bekenntniß, erscheint hier ideell verwirklicht in der hohen Mauer, welche durch ihre Unübersteiglichkeit alles Gemeine ausschließt, und durch ihre zwölf Thore, mit Engeln besetzt, alles Gottverwandte einladet und aufnimmt, d. h. alles Gottverwandte in der zwölffachen Charakterform der zwölf Stämme Israels.

Die Stämme Israels sollten die Fülle der verschiedenen menschlichen Anlagen für das Reich Gottes in theokratischen Grundformen repräsentiren. — Diese Grundformen haben sich jetzt in der Vollendung des geistlichen Israel alle erfüllt. Daher sind die Thore mit den Namen der Stämme Israels geschmückt, sie bezeichnen die Grundformen des Gottesvolkes im Innern der Stadt, sowie die Grundformen des Gottesvolkes, welches aus allen vier Weltgegenden in die Gottesstadt eingeht.

Was die Wiederherstellung des Volkes Israel selbst anlangt, so ist eine Wiederherstellung seines Kerngehalts in der Sphäre vollkommener christlicher Gleichheit und Freiheit einfach ausgesprochen mit der typischen Bedeutung seiner Stämme; wie aber auch alle Erneuerung alttestamentlicher gesetzlicher Vorrechte durch dieselbe typische Bedeutung ausgeschlossen ist. Dies gilt auch schon von der Darstellung der Versiegelten (Kap. 7). Die Versiegelten würden nicht nach Israel genannt, wenn Israel nicht eine dynamische Größe unter ihnen bilden sollte; dieselben Versiegelten würden aber die Idee von heidnischen Auserwählten ausschließen, wenn sie nicht typisch zu verstehen wären.

Die Thore der Städte Israels, insbesondere Zions, standen schon im Alten Bunde dem Fremdling offen, wenn er sein heidnisches Wesen draußen ließ. Sie wurden die Symbole des Eingangs in die heilige Stadt, in das Heiligthum, in die Gemeinschaft der Heiligen (Ps. 100, 4), sowie die Symbole des Ausgangs zur Bekehrung der Welt (Jes. 62, 10) und zur Einführung des Königs der Ehren durch ihre Thore (Ps. 24, 7; vergl. 1 Mos. 2, 17). — Dieser Thore hat die neue Gottesstadt zwölf, nach der heiligen Vollzahl. Es fehlt ihr kein Thor des Eingangs, kein Thor des Ausgangs.

Jener Stein zu Bethel, auf welchem der wandernde Jakob schlafend im Traume die Himmelsleiter gesehen hatte, wurde zu einem Malzeichen und Altar geweiht; das Vorspiel der Grundsteine des Gotteshauses (Bethel, 1 Mos. 28, 22), des Eckſteins Christus (Ps. 118, 22; Jes. 28, 16; Ephes. 2, 20). — Dieser hat in der Vollendung sich wiederum verzweigt in die zwölf Grundsteine der Mauer der heil. Stadt, bezeichnet mit dem Namen der zwölf Apostel. Die Grundformen der Sendung Christi an die Welt, die zwölf Apostel bezeichnen als Apostel des Lammes auch die Grundformen des weltüberwindenden Kreuzesleidens, und als solche die Grundlagen der Gottesstadt.

Das heilige Maß hat in der Geschichte des Tempelbaues eine ähnliche Bedeutung wie in der griechischen Weltanschauung die platonische Idee oder die aristotelische Form (Weisheit 11, 21; vergl. das pythagoräische System; Hiob 28, 25—27; Jes. 40, 12). — Eine Macht der idealen Form durchwaltet in vollendeter Herrschaft alle Verhältnisse der Gottesstadt, die Stadt und ihre Thore und ihre Mauer.

Die Form des vollkommenen geometrischen Vierecks oder Würfels war die Form des Allerheiligsten. Jetzt erscheint sie als die Symmetrie der Gottesstadt. Dort war das Allerheiligste ein fast unzugängliches, von Schrecken geschütztes Heiligthum — hier ist die große Gottesstadt zum offenbaren und offenen Allerheiligsten geworden.

Die Größe der Stadt läßt sie in ihrer Länge und Breite als Weltstadt, in ihrer Höhe als Himmelsstadt erscheinen. — Als Blütenkrone des Tempels ist sie das Erscheinungsbild des Reiches Gottes und damit des verklärten Universums zugleich.

Die h. Mauer, welche als theokratische und als kirchliche Schranke ein Odium aller Philosophie der Wildheit, Gemeinheit und Zuchtlosigkeit ist — hier erscheint sie in ihrer Vollendung, aufgeführt aus dem Stoff des edelsten Edelsteins, wie dies schon der Geist der Prophetie von ferne erkannt hat (s. Jes. 54, 11).

Der Deckel der Bundeslade, so zu sagen das Heiligste im Allerheiligsten, war aus feinem Golde (2 Mos. 37, 6). — Jetzt besteht der Bau der ganzen Stadt aus reinem Golde, so rein, daß es wie Krystallglas spiegelt. — Die Stadt ist damit in unerreichbarer Erhabenheit des Gedankens als Gottes Heiligthum bezeichnet.

Die Edelsteine, welche der Hohepriester in seinem Brustschilde trug, bedeutetendie Eigenthümlichkeiten, die charismatischen Anlagen, den Geistes- und Liebeswerth der Stämme Israels für das Herz Gottes, den der Hohepriester repräsentirte. — Eine solche göttliche Herzensliebe in der Vollendung der Grundformen menschlicher Charismen spiegelt sich jetzt in allen Edelsteinen, welche die Grundsteine der Stadtmauer bilden. Die ganze Stadt ist sozusagen auf das Brustschild des realen Hohenpriesters gegründet.

Wie der Edelstein früh zum Symbol eines gottgeweihten persönlichen Lebens geworden ist, so die Perle zum Symbol göttlicher Lebensweisheit, der in der Erkenntniß des Glaubens oder in der Glaubensgerechtigkeit konzentrirten Frömmigkeit. So geht der Werth der Weisheit über den Werth der Perlen (Hiob 28, 18; Sprüche 3, 15); sie wird aber auch durch Perlen versinnbildet, und verzweigt sich in ihren Einzelzügen in eine Mehrheit von Perlen (Matth. 7, 6), während sie in ihrer vollendeten Geistesgestalt konzentrirt ist zu der einen kostbaren Perle, deren Werth alle Einzelperlen übertrifft (Matth. 13, 46). Wie aber kommt die Perle in Beziehung zu dem Thor? Jes. 54 lesen wir (nach de Wette's Uebersetzung): „ich mache von Rubin deine Zinnen und deine Thore von Karfunkelsteinen (?) und deinen ganzen Umfang von kostbaren (edlen) Steinen." Die Sept. unterscheidet Jaspis für die Zinnen oder Brustwehren, Kristallsteine für die Thore, edle Steine für die Mauern. Da der Stein für die Thore אֶקְדָּח ein sonst unbekannter Stein ist, der vom Feuerglanz seinen Namen hat, ein Karfunkel aber sicher nicht ist, wenn anders der Rubin mit dem Karfunkel gleichbedeutend ist, so könnte man annehmen, Johannes habe denselben als Perle aufgefaßt. Die Entstehung der Perle aus der Wunde des Perlmuschelthiers, ihre Lagerung in der Tiefe, die Seltenheit und Schwierigkeit des Gewinns derselben sind naheliegende symbolische Motive. Der Bestand jedes Thors aber aus einer Perle ist ein sprechendes Bild der himmlischen Einfalt, welche allein den Eingang in die ewige Gottesstadt findet.

In dem goldenen Straßengrunde der Stadt potenzirt sich sogar der Goldgehalt der Gebäude. Gold wie durchsichtiger Kristall. Wie weit ist von den allerdings schon geweihten Gassen Jerusalems durch die christlichen Stadtgassen und Straßen hindurch, in denen oft noch die Sitte und Bildung kämpft mit der Barbarei bis zu diesem Ziel! — Hier sind die Gassen und Straßen rein: man wandelt auf ewig spiegelklarem Goldgrund.

Auf die Momente der Vollendung der Theokratie folgen die Grundzüge der vollendeten gläubigen Heidenwelt.

Wie die frömmsten Heiden nicht in ihren Tempeln, sondern außer ihnen die lebendigen Zeichen und Spuren des unbekannten Gottes fanden, und wie alle Zeit die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit einen Gegensatz gegen die blos lokale Anbetung auf Garizim und in Jerusalem bildete, so hat sich nun nach diesen Vorübungen ein vollendetes Bewußtsein der Allgegenwart Gottes in seinem Geiste gebildet. Das dunkle Gefühl der Allgegenwart Gottes hat sich außer der Heilsoffenbarung und innerhalb derselben immer mehr entwickelt (man vgl. 1 Mos. 28, 16 und Ps. 139, 7 ff.). — Hier ist dieses Gefühl zur steten Anschauung der Gegenwart Gottes, vielmehr noch zur vollendeten Manifestation Gottes geworden.

Die allgemeine natürliche Offenbarung Gottes (Röm. 1, 20) war allzeit nach ihren Grundzügen für die Heiden besonders eine Offenbarung durch die großen Himmelslichter, Sonne und Mond. Diese Offenbarung ist jetzt wieder hergestellt und vollendet — Sonne und Mond sind überstrahlt von der Herrlichkeit des Herrn. In dem geistigen Lichtglanz, welcher von Gott durch Christum, seinen Lichtträger, ausgeht, scheinen die Lichter des Himmels als solche zu verschwinden, weil sie in ihm erst in ihrer vollen Bedeutung wirksam sind.

Die Heiden aber sind im Lichte des Heils Nationen im reinsten Sinne geworden, Völkertypen, welche sich in ihren geheiligten Eigenthümlichkeiten zusammenschließen zum Reiche Gottes. In dem Segen des Noah trat der erste Grundriß einer verschiedenen Bestimmung der Volksstämme zu Tage; an dem Fuße des babylonischen Thurms verzweigte sich die Menschheit in Heidenthümer. Ihre höhere charismatische Bestimmung aber wurde nicht nur typisch symbolisirt durch die zwölf Stämme Israels und ausgesprochen durch die Idee der siebzig Völkerschaften und die Zahl der siebzig Jünger, sondern es war die stete Aufgabe der christlichen Kirche, aus dem heidnischen Völkergewirre das eine Gottesvolk herauszuarbeiten, aber auch aus der einen Christenheit die himmlische Völkerfamilie. — Hier ist sie nun zur Erscheinung gekommen. Die Nationen wandeln durch den Lichtstrom des Gottesreiches hindurch, wie wenn sie sich darin badeten.

Was aber die Könige von jeher vorstellten, was die schlechten Könige als symbolische Figuren bedeuteten, und die guten Könige, die Heroen annäherungsweise verwirklichten neben den königlichen Geistern, die ohne Krone und Scepter königlich walteten (Matth. 5, 9), potenzirte Menschen als Centralpunkte der sozialen Organisation der Menschheit, das hat sich jetzt ebenfalls erfüllt. — Die Könige der Erde bringen alle Herrlichkeit der Erde, ihre dem Geiste dienstbar gemachten Güter in die Gottesstadt herein (Jes. 49, 23; 60, 16).

Die Sicherheit ferner, welche der Mensch in der hellen Tageszeit gegenüber der Nachtzeit in Kreisen der Kultur auf den Höhen des Friedens, unter dem Schutz der Gesetze je und dann genossen hat, ist durch das Reich Gottes stets gefördert worden. — Hier endlich in der Vollendung ist die „stolze Himmelsruh" da, gesichert durch das Licht des ewigen Tages, in der Region des ewigen Sonnenscheins. Die Thore der Gottesstadt werden nicht geschlossen, weil die Tageszeit permanent ist.

Wie aber der ganze Reingehalt der Güter der Erde der ewigen Gottesstadt angeeignet wird, so auch der ganze Reingehalt der Menschheit in der Herrlichkeit der Völker, ihre mannigfaltigen und verschiedenen Gaben, der ganze Schatz menschheitlicher Kultur. Dafür ward Israel auserwählt zum Volke Gottes, daß es die Völker als Völker im Segen Abrahams wieder sollte zur Erscheinung bringen. Das Christenthum hat bis heut die Aufgabe, die Hülle der Sünde, des nationalen Verderbens, wegzunehmen von der Schönheit der Völker

(Jes. 25, 7). — Hier ist die Erfüllung. Im Anschauen der einen Herrlichkeit Christi treten sie alle in ihrer Herrlichkeit hervor — der Schatz, die Ernte Gottes, die Siegesbeute Christi.

Das wirkliche Heidenthum aber, wie es auch das Judenthum entstellte (s. Röm. 2), ist dann für immer aus der reinen Gottesgemeinde ganz ausgeschieden. Seine Charakterzüge sind Gemeinheit, Rohheit und Wüstheit auf der einen Seite, Greuel, Unnatur, auch in den Unformen der Verbildung und Ziererei, auf der andern, und der gemeinsame Grundton ist die Lüge, die Fälschung der hohen, heiligen Wirklichkeit Gottes, die Erzeugung fratzenhafter Schatten, welche theils als wüste, theils als Schönheit und Heiligkeit nachäffende Zerrbilder der Wirklichkeit erscheinen. An diesem Ausscheidungsprozeß hat die Menschheit in ihrer höheren Richtung durch jüdische Reinigungsgesetze, durch griechisch-römische Justiz und Polizei und christliches Schlüsselamt gearbeitet, oft unter großen und groben Verzerrungen der Idee des Bannes. — Hier aber hat die Gottesstadt eine ewige Macht der Reinheit erreicht, in welcher sie bei zwölf offenen Thoren gleichwohl in dynamischer Wirkung alles Gemeine, Bannbehaftete für immer fern hält.

Wie der Kreis der Theokratie umschlossen ist von dem Kreise der heiligen Menschheit, so endlich auch dieser wieder von dem Kreise der verklärten Natur.

Das Paradies war verloren. Aber nur in der Erscheinung und für die Welt war es verloren. Die Gnade Gottes sicherte die Saat des Paradieses, Christus gewann sie wieder für die Menschheit. Sie lag unter dem Schnee, sie brach in Vorzeichen und Anzeichen im gelobten Lande und in christlichen Kulturbildern wieder hervor. — Hier ist das Paradies nun wieder da, und wie ist es unter dem Schnee gewachsen! Aus dem mysteriösen Garten in Eden ist ein verklärtes Universum geworden.

Jener Strom des Paradieses ging aus von dem Wonneland Eden und zertheilte sich in die Hauptströme der Erde. Wie bald nahm er irdische Farben an und verfiel der Vergänglichkeit! Auch war er im Paradies noch kein Strom des Lebens. Allmählich wohl brach in der Menschheit wieder ein Brunnen des Heils aus der Tiefe hervor, aus dem Felsen des Heils (Ps. 46, 5; Jes. 12, 3; Jerem. 2, 13 u. a.), vorgebildet durch die Brunnen der Patriarchen und die Brunnen der Wüste (2 Mos. 15, 27 u. a.). Allmählich wurden auch h. Bäche und Ströme, der Siloah und der Jordan zu Segensflüssen, und ein großer Lebensstrom wurde schon von Hesekiel geweissagt. — Hier aber bricht der mächtige, schimmernde Lebensstrom hervor; er kommt vom Throne Gottes und des Lammes, indem er sich schon diesseits angekündigt und geöffnet hat als Brunnquell (Joh. 4, 7); er bleibt rein wie Kristall, er strömt in die Unendlichkeit hinaus in geschlossener Tiefe, auf beiden Seiten mit Lebensbäumen geschmückt.

Der eine Lebensbaum im Paradiese war bald verschwunden wie ein Traumbild oder wie eine himmlische Erscheinung. — Hier ist er wieder, eine unabsehbare Allee, ein herrlicher Hain ist aus ihm geworden, und in der Fruchtbarkeit seiner Früchte wie in der Heilkraft seiner Blätter ist eine Macht des Lebens ausgesprochen, welche über alle Begriffe sterblicher Pilger hoch hinausgeht. Es ist die Anschauung einer durchaus in den Dienst des Geistes, der Liebe und des Lebens emporgehobenen Natur.

Wenn nun hier noch einmal von der Thatsache die Rede ist, daß kein Gebanntes mehr da sei, so ist dies wohl keine Wiederholung des Gedankens Kap. 21, 27. Vielmehr werden wir innerhalb der verklärten Natur daran erinnert, daß vermöge patriarchalischer Sitte und mosaischer Speisegesetze ein strenger Bann auf einem großen Theil des Naturlebens lag. Das Christenthum bahnte die Erkenntniß an: alle Kreatur Gottes ist rein, was mit Danksagung genossen wird (und werden kann). — Hier wird kein Gebanntes (eigentlich Beiseitgesetztes *κατάθεμα*, woraus man geglaubt hat *κατανάθεμα* machen zu müssen, weil man die textuelle Beziehung außer Acht ließ) mehr sein. Ist ja das Paradies selber, in dessen erster Anlage Gott einst nur wandelte in mysteriösen Erscheinungen, ein Thron Gottes und des Lammes geworden. Das Wort ward einstmals Fleisch, damit die ganze Natur vergeistigt würde.

Und weil es sich hier um die heilige Bebauung des ewigen Gartens handelt, wie Adam dazu berufen war, den Paradiesesgarten zu bauen, und weil die Aufgabe, den Acker zu bauen, wieder aufgenommen wurde von der Theokratie und von der Kultur, und dann weiterhin das Christenthum die heilige Kultur der Erde vermittelte, so können noch einmal hier die Söhne Gottes in der würdigsten Gestalt erscheinen. — Wie sie aber ihrem Gott dienen werden als seine wirksamen Knechte, so werden sie feiern im Anschauen seines Angesichtes und als ein Volk von Hohenpriestern seinen Namen an ihren Stirnen tragen, durch das Anschauen seiner Herrlichkeit immer neu von ihm belebt (1 Joh. 3, 2).

Und wenn nun auch hier wieder von dem Wegfall der Nachtzeit die Rede ist, wie Kap. 21, 23. 25, so erinnern wir uns daran, daß auch dieser Schein der Tautologie wegfällt mit der Unterscheidung, daß dort die Rede war von der verklärten Menschheit, hier aber die Rede ist von der verklärten Natur. Die Nachtseite der Natur, durch die mannigfaltigsten Fackeln, Lichter und Lichterfindungen vermindert — hier ist sie aufgehoben.

Und weil Gott selber das ewige Tageslicht der Seligen sein wird, brauchen sie nicht mehr immer wieder zurückzufallen in den Schooß der Nacht. Schon im Alten Bunde durchzuckte das Vorspiel eines heiligen Geisteslebens, oft auch versinnlicht durch Festlichterglanz, die Nachtzeiten der Natur. Die heilige Weihnacht Christi aber legte den Grund zur Vermittelung des ewigen Tages. Das heilige Abendmahl wurde die Vorfeier seines Morgens. Wie das Christenthum fortwährend die ethische Nacht bekämpft, so bekämpft die Christenheit stets die Unheimlichkeiten und Nöthen der physischen

Nacht. — Hier ist der ewige Tag angebrochen in der Gegenwart Gottes, darum herrschen die Seligen königlich frei, ohne je ihr Bewußtsein an die Nacht zu verlieren, in die Aeonen der Aeonen.

## Erläuterungen des Einzelnen.

Kap. 21 V. 9. Vgl. Kap. 17, 1. Auf den Gegensatz dieser Stelle zu der angeführten in gleichförmigem Ausdruck haben auch Ewald und Düsterd. hingewiesen. — **Die Braut.** Ueber die Umstellung der Bezeichnungen s. Düsterd., S. 561.

V. 10. **Er entrückte mich.** S. Kap. 17, 3 (Hesek. 3, 12; 37, 1; Apostelg. 8, 40; Hes. 40, 2; 2 Kor. 12, 2). Wir haben nach den genannten Stellen zwischen rein geistigen Entrückungen und solchen, welche auch eine körperliche, wie im Traume sich vollziehende Versetzung zur Folge haben, zu unterscheiden. — **Auf einen großen und hohen Berg.** Nach Düsterd. soll es sich bei diesem Berge um die Herstellung einer freien Aussicht auf die Stadt für den Seher handeln. Er müsse so groß sein, um so hoch zu sein. Der Seher steht also auf dem Berge und schaut hinab auf die Stadt. Eine freilich prächtige, aber allzu moderne Aussicht. Der symbolische Ausdruck weist nach Hengstenb. u. a. auf die alttestamentlichen Grundlagen zurück, namentlich auf Hesek. 40, 2; Kap. 17, 22. 23; 20, 40; Ps. 48, 3. 4; besonders auch Jes. 2, 2. — **Herniederschwebend** (s. Kap. 2, 2). Die Schwierigkeiten, welche Hengstenberg und Düsterd. in der scheinbaren Repetition von V. 2 finden, sind nicht mehr vorhanden, wenn man das parallele Verhältniß zwischen Himmelsbild und Erdenbild beachtet.

V. 11. **Wie sie zu eigen hat;** oder besitzt. Der dämmerige Lichtglanz, welcher immer über einer großen Stadt beim Beginn der Nachtzeit schimmert, mag einerseits diese Anschauung vermittelt haben; andererseits beruht sie aber auf der Vorstellung, daß die Schechina nicht mehr blos den h. Tempelberg überglänzt nach dem Worte des Propheten (Jes. 4, 5; 40, 5), sondern die ganze heilige Stadt. — **Ihr Lichtquell** (φωστήρ), ihr Lichtträger. Düsterd. bestreitet die Annahme Züllig's, daß in dem φωστήρ der Messias gemeint sei, mit Beziehung auf V. 23; dieser Vers spricht aber für Zülligs Ansicht; so auch Hebr. 1, 3. Auch in Beziehung auf die δόξα Gottes muß man die Konzentration und die Expansion unterscheiden. — **Gleich dem köstlichsten Edelstein.** Vergl. Kap. 4, 3. — **Einem kristallhellen Jaspis.** S. oben.

V. 12. **Mit einer großen und hohen Mauer.** Das Maß der Mauer, der Thore und der Stadt ist durchweg nach der Zwölfzahl bestimmt, also nicht nach der Zahl der vollen Weltentwicklung Zehn, sondern nach der Zahl der Vollkommenheit des Volkes Gottes. Zwölf ist die Zahl der theokratischen Vollkommenheit, daher die Zahl der zwölf Patriarchen, der zwölf Stämme Israels oder des typischen Volkes Gottes, der zwölf Apostel, der vollendeten Gemeinde oder himmlischen Geisterwelt (s. S. 12). Hier also reflektirt sich in allen Zwölfzahlen der Gottesstadt immer wieder die quantitative Vollzahl und die qualitative Vollkommenheit der verklärten Gottesgemeinde. Sie durchkreuzt und vermählt sich aber mit der Zahl der Welt, der Vierzahl, wie sie ja selber auch aus dreimal Vier, d. h. der gottgeheiligten Weltzahl besteht. Auch verzweigt sich die Vierzahl, wie sie hier vorkommt, immer wieder in die Drei. Wir lesen also von zwölf Thoren, die auf die vier Seiten der Stadt vertheilt sind, je drei und drei. Sodann von der Viereckform der Stadt selbst. Sie ist viereckig nach der Länge, Breite und Höhe, also ein Kubus, und tausendmal wiederholt sich die Zwölfzahl in der Bestimmung der Stadien. Die Höhe der Mauer ist bestimmt durch die Zahl zwölfmal Zwölf oder 144. Schon aus diesen Zahlen-Verhältnissen ergibt sich die durchaus symbolische Natur des ganzen Stadtbildes, wie insbesondere auch aus der Höhe der Stadt. — **Und auf den Thoren zwölf Engel.** „Richtig Bengel: Sie halten Wacht und dienen zur Zierde. Bestimmtere Beziehungen darf man nicht suchen. Sobald man reflektirt, daß das neue Jerusalem von Feinden nicht mehr bedroht sei, mithin keine Thorwächter bedürfe, ergeben sich Erläuterungen wie die von Hengstenb., daß diese Engel den göttlichen Schutz gegen die Feinde symbolisiren, „welche die von den auf der streitenden Kirche ruhenden Schrecken erfüllte Phantasie sich nur ausdenken könne." In der That eine höchst seltsame Phantasie: die Seligen im Himmel bange Kinder, oder von nichtigen Phantasie-Schrecken bedroht! Aber auch die Engel auf den Thoren für immer zur Zierde dastehend, nehmen sich seltsam aus, und als Wächter, die jedoch nach dem Endgericht überflüssig wären, müßten sie *in* den Thoren stehen. Wir haben sie oben bezeichnet als Symbole der Bestimmung Jerusalems, das Heil für alle Welt, nach allen vier Weltgegenden zu vermitteln (s. Jes. 43, 5; 49, 6; Matth. 8, 11). De Wette: „Schutzwächter, wahrscheinlich nach Jes. 62, 6 und nach dem Vorbilde der levitischen Tempelwachen (2 Chron. 8, 14)." Unter diesem Gesichtspunkte würden diese Engel die ewige *Sicherheit* und Unverlierbarkeit des himmlischen Heils symbolisch darstellen im Gegensatz gegen die Cherubim des ersten Paradieses. — **Und Namen hineingegraben.** Die zwölf Namen auf den zwölf Thoren als Namen *der* zwölf Geschlechter Israels bezeichnen die ganze Mannigfaltigkeit der Eigenthümlichkeiten der Gesammtheit des Volkes Gottes. Das typische Vorbild findet sich Hesek. 48, 30 ff. Die jüdische Theologie hat aus dieser reichen Symbolik die absurde Vorstellung gemacht, jeder israelitische Stamm des neuen Jerusalems dürfe nur durch das für ihn bestimmte Thor aus- und eingehen (s. de Wette, S. 198). Wollte man übrigens die Versiegelten aus den zwölf Stämmen (Kap. 7) buchstäblich auf Judenchristen deuten, so müßte man hier zu der ungeheuerlichen Konsequenz fortschreiten die ganze himmlische Gottesstadt werde einzig von Judenchristen bewohnt sein.

V 13. **Gegen den Aufgang.** S. die angeführte Stelle Hesek. 48.

V. 14. **Zwölf Grundsteine.** Aus den zwölf Thoren ergeben sich zwölf Mauerabschnitte, auf welche de Wette und Düsterd. die Grundsteine vertheilen. Indessen sind symbolische Darstellungen nicht über ihre Idee hinaus zu premiren. Vorausgesetzt ist jedenfalls, daß die zwölf Grundsteine für den Anblick offen liegen als Eckſteine im alterthümlichen Sinne. Wie sich in den zwölf Patriarchen die ganze Fülle der theokratischen Naturanlage explizirte, so in den Aposteln die ganze Fülle des Geistes Christi und seines Heils. Das hätte der Apostel Johannes nicht schreiben können in seiner Bescheidenheit, meint eine ideenlose, nergelnde Kritik. Der symbolische Ausdruck der Wahrheit, daß sich die himmlische Gottesstadt auf die evangelischen Grundlegungen der zwölf Apostel gründet, kann aber ebensowenig durch die eine Erwägung, daß der Name des Johannes mit vorausgesetzt ist, als durch die andere, daß der Name des Paulus dabei auszufallen scheint, seine ideelle Geltung verloren haben; wie ja auch bei der Anführung der zwölf Stämme Israels in unserer Stelle die Modifikationen in den Namen (Kap. 7) nicht wieder negirt werden sollen. Vergl. Ephes. 2, 20, wo auch schon die freiere Fassung der symbolischen Bestimmung hervortritt; erbauet auf den Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist.

V. 15. **Der mit mir redete** (s. V. 9), **hatte ein Maß** (vgl. Hesek. 40, 3. 5). Daß der Wortlaut in symbolischen Darstellungen nach dem Grundgedanken derselben bestimmt werden muß, zeigt die Stelle Sacharja 2, 3 ff. „Der Engel, welcher dem Joh. die Stadt zeigt (vergl. V. 9), gibt demselben eine ganz deutliche Anschauung von den Maßverhältnissen der Stadt, indem er diese vor den Augen des Sehers wirklich abmißt (Bengel, Ewald, de Wette)," Düsterd. — Das Maß (s. Kap. 11, 1; Hes. 42, 16) bezeichnet die Idealität, die göttliche Bewußtheit und Bestimmtheit der ewigen Gemeinde, wie sie auch Joh. 17; Röm. 8; Ephes. 1 ausgedrückt ist. Das Maß ist golden: durch die göttliche Treue ist die ideale Gemeinde zur verwirklichten ewigen Gemeinde geworden. Die Messung aber vollzieht der Engel in der richtigen Folge: zuerst wird die Stadt bestimmt mit Beziehung auf die Fülle ihrer Bewohner, dann gemäß der Stadt das Verhältniß der Thore und die Mauer.

V. 16. **Und die Stadt liegt da.** „Daß die Stadt viereckig (wie das alte Babylon und wie das neue Jerusalem des Hesekiel) und zwar rechtwinklig und mit gleicher Länge und Breite daliegt (κεῖται. Vgl. Kap. 4, 2), daß also der Grundriß derselben ein reines Quadrat bildet (vgl. Ezech. 48, 16), erkennt Johannes (V. 16a.), schon ehe der Engel zu messen beginnt" (Düsterd.). — **Zu zwölftausend Stadien;** d. h. zu 300 geographischen Meilen. Es fragt sich hier, ob die 12,000 Stadien das ganze Areal der Stadt bestimmen, so daß auf jede Seite 3000 Stadien kommen sollen (nach Vitr. u. a.), oder ob die 12,000 Stadien ganz zu nehmen sind für jede der vier Seiten, wonach dann auch die Höhe zu bestimmen wäre (Bengel, Züllig u. a.). In Betreff der ersteren Annahme fragt sich dann wieder, ob auch die Höhe zu 3000 Stadien angegeben wäre, wie die Länge und die Breite. De Wette erklärt sich zunächst dagegen, daß auch die Höhe der Stadt 12,000 Stadien betragen sollte. Damit entstände, sagt er, die Vorstellung einer hohen Burg, es sei aber offenbar eine Stadt vorgestellt, da von Straßen die Rede sei (Kap. 22, 2); sogar die Höhe soll nur nach der Mauer bestimmt werden. Düsterd. dagegen findet in den 12,000 Stadien das gleiche Maßverhältniß für Länge, Breite und Höhe (mit Bengel, Hengstenberg u. a.). Allerdings ist bei dem Ungeheuren der Vorstellung daran zu erinnern, daß es sich um eine durchaus symbolische Bestimmung handelt. Selbst eine Höhe von 3000 Stadien geht ja weit über die höchsten Thürme hinaus. Folgen wir aber ganz genau dem Text, so ist das Maß des ganzen Vierecks nach Länge und Breite als Maß der Stadt 12,000 Stadien, mithin die Höhe der Stadt nach dem vierten Theil davon zu 3000 Stadien zu bestimmen. Daß die Mauern dann bedeutend niedriger sind als die Höhe der Stadt selbst, kann keine Schwierigkeit machen. Ragt ja auch die Höhe des Reiches Gottes über die theokratische Schranke hoch hinaus; hier also erscheint die typische Kubusform der Stiftshütte verwirklicht im höchsten Sinne, und die Breite, Länge, Tiefe und Höhe des göttlichen Heilswaltens (nach Ephes. 3, 18) hat sich nach der Analogie: das Wort ward Fleisch, in symbolischer Bedeutsamkeit verkörpert.

V. 17. **Ihre Mauer.** „Die Höhe der Stadt ist nicht die Höhe der Mauer, wie auch Bengel annimmt, welcher deshalb behauptet, die 144 Ellen seien gleich den 12,000 Stadien" (Düsterd.). — **Nach eines Menschen Maß.** Der Zusatz: **Welches eines Engels ist,** macht Schwierigkeit. De Wette: der Engel hat sich des Menschenmaßes bedient. Ebrard: das Maß verklärter Menschen ist dem Maß des Engels gleich. Hengstenberg (und Düsterd.): das Maß des Engels, der seine Messung macht für Menschen, ist eben dem Maß der Menschen gleich. Es liegt wohl nahe, in unserer Stelle eine Erinnerung an die symbolische Bedeutung der Messung zu finden. Das Menschenmaß, womit das Heiligthum gemessen wurde, ist hier ein Engelmaß, d. h. es hat eine symbolische höhere Bedeutung. Aehnliche Erinnerungen an die symbolische Natur seiner Formen hat ja der Seher öfter eingestreut, namentlich Kap. 1, 20; 13, 18; 16, 14; 17, 9. Bedeutet nun die Mauer die Sicherheit der Gottesstadt, und die Elle das Maß des Heiligthums, so ist mit der Höhe von 144 Ellen das vollkommene Maß der himmlischen Bewährung ausgesprochen, die theokratische Zwölf der Reichsanlagen multiplizirt mit der apostolischen Zwölf der Vollendung des Reichs in der Fülle des Geistes Christi. Diese symbolische Natur des Ellenmaßes ist bei Hesekiel dadurch ausgedrückt, daß jede Elle eine Hand breit

länger ist als eine gemeine Elle. Damit kommt das Bild der Mauer dem Gedanken des Sacharja nahe (Kap. 2, 5): „und ich will ihr, spricht der Herr, eine feurige Mauer umher sein, und will in ihr meine Herrlichkeit erzeigen." Soll doch auch die ungeheuere Ausdehnung der Stadt eine Idee aussprechen, oder vielmehr die ideale Thatsache, daß sie sich durch das Universum unabsehbar ausbreitet, und in die Höhe der Ewigkeit hineinragt, daß sie dem Himmel angehört, von dem sie sich herabgesenkt hat auf die Erde. Eine Verhandlung darüber, weshalb die Mauer im Verhältniß zu der Höhe der Stadt so niedrig erscheine, s. bei Düsterd., S. 568.

V. 18. **Und das Bauwerk ihrer Mauer.** Die Bausticke. Ueber das seltene Wort ἐνδόμησις sind die Lexika zu vergleichen. — **Jaspis** (s. oben, S. 15). So ist denn der Stoff der Mauer gleichlautend mit ihrer Höhe: unendlicher Werth in unendlicher Dauer, wie beides dem edelsten Edelstein eigen ist. — **Die Stadt reines Gold.** Der Stoff der Häuser ist absolut reines Gold, daher infolge dieser Reinheit dem reinen Kristall oder Glase ähnlich. Man kann dies von der Durchsichtigkeit des Glases verstehen, aber auch vom Spiegelglanze des Kristalls. Wir bleiben bei der letzteren Bedeutung stehen, sogar auch wenn διαυγής von dem goldenen Straßengrunde gesagt wird (V. 21). Nach Ebrard steht es in Aussicht, daß das Gold wirklich selbst in der zukünftigen Welt werde durchsichtig werden. Die gediegene himmlische Lauterkeit und Treue der Stadtbewohner soll sich also reflektiren in dem Goldglanz ihrer Wohnungen.

V. 19. **Die Grundsteine der Mauer.** Der Sinn ist, daß zu den Grundlagen der Stadt oder zu ihren Grundsteinen in diesem Falle Edelsteine dienen, wie sich dies aus dem folgenden Vers ganz deutlich ergibt (vergl. Jes. 54, 11). „Da die zwölf θεμέλιοι mit der Zahl der israelitischen Stämme nichts zu thun haben (vgl. V. 14), so ist die Künstelei, mit welcher man die (V. 19 f.) genannten Steine in Beziehung zu denen, welche der Hohepriester in seinem Brustschilde trug, setzen wollte (vergl. bes. Züllig, Excurs II, S. 456 ff.; auch Ewald II, Luthardt, Volkmar), ebenso bestimmt abzuweisen, als das vergebliche Bemühen, die einzelnen Edelsteine einzelnen Aposteln zuzutheilen (Andr., Bengel u. a.)," Düsterd. Wenn es freilich ausgemacht ist, daß zwischen den zwölf Stämmen Israels, deren Namen der Hohepriester in seinem Brustschilde trug, und den zwölf Aposteln eine Beziehung ist — eine Beziehung wie zwischen der theokratischen Anlage und der apostolischen Entwicklung — so wird auch eine allgemeine Beziehung anzunehmen sein zwischen den Edelsteinen im Brustschilde und den Edelsteinen, welche die Grundsteine der heiligen Stadt bilden. Allein wenn es schon unausführbar ist, die zwölf Stämme mit den zwölf Aposteln im einzelnen zu kombiniren, so wird es noch minder möglich sein, eine Konkordanz der Steine im hohepriesterlichen Brustschilde mit den Grundsteinen des neuen Jerusalem herauszubringen. Die allgemeine symbolische Bedeutsamkeit liegt in der Natur der Edelsteine und insbesondere auch in ihren Farben, in deren Gruppirung sie als eine Symbolik ewiger Individualitäten erscheinen, die alle in gleicher Gediegenheit das gleiche Licht in der verschiedensten Strahlenbrechung spiegeln (s. Einleit., S. 15; m. vermischte Schriften, 1. Bd., S. 15). — **Der erste ein Jaspis** (S. 15 und 103, und V. 11). — **Sapphir** (2 Mos. 24, 10; 28, 18; Hesek. 28, 13; s. Winer, den Art. Edelsteine). „Unser Sapphir ist himmelblau (vgl. Ezech. 1, 26), durchsichtig und härter als der Rubin. Was die Alten so nannten, muß nach Plin. (37, 39) und Theophr. (Kap. 6, 23, 37) Beschreibung des lapis lăzuli sein u. s. w." Schließlich bemerkt jedoch Winer, man müsse annehmen, daß das hebräische Wort den wahren Sapphir bezeichne, was ja auch aus den angeführten Stellen des Exod. und des Hesek. klar hervorgeht. Daher ist das Referat Düsterdiecks, wonach man bei dem lapis lazuli würde stehen bleiben, unrichtig. — **Chalcedonius.** Auch nicht geradehin Achat. Winer: wie es denn auch einen Chalcedon-Achat gibt. — **Smaragd,** grasgrün, wenig hart, durchsichtig, mit doppelter Strahlenbrechung (s. Winer, Edelst. Nr. 3).

V. 20. **Sardonyx** (Winer, Nr. 16; vgl. Nr. 1: „bestehend aus einer Mischung von Onyx und Karneol"). — **Sard** oder Karneol, braun gestreift, von dem vorigen nicht scharf unterschieden. — **Chrysolith** (Winer, Nr. 10), „blaßgrün, ganz durchsichtig mit doppelter Strahlenbrechung. Nach Plin. goldfarben, daher man den Topas darunter verstanden hat. — **Beryll** (Winer, Nr. 11). — **Topas** (Winer, Nr. 2). Scheint öfter mit dem Chrysolith verwechselt worden zu sein. — **Chrysopras** (Winer, Nr. 15), „blaßgrün, ins Gelbliche und Braune fallend, durchsichtig. — **Hyacinth** (Winer, Nr. 7). — **Amethyst** (Winer, Nr. 9). — Nach der Farbe unterscheiden wir blaufarbige Steine: Sapphir, Chalcedonier, Amethyst (violettblau); grünfarbige: Smaragd, Beryll, mehr oder minder Chrysopras; goldfarbige oder gelbe: der vorige, Chrysolith, Topas; rothfarbige: Hyacinth, Sardonyx, Sardius (Karneol). Der Jaspis ist höchstwahrscheinlich als Diamant reiner Lichtglanz; als eigentlicher Jaspis wäre er undurchsichtig und von verschiedener Farbe. Daß er als der vornehmste Stein gelten soll, ergibt sich aus den Stellen Kap. 4, 3; 21, 11, sowie daraus, daß er nach neutestamentlicher Ordnung an der Spitze steht, wie nach alttestamentlicher am Schluß. Von den Edelsteinen im Brustschilde vermissen wir zwei Namen in unserem Verzeichniß: Rubin und Achat, wogegen die Namen Chalcedonier und Chrysopras im Brustschilde fehlen (vgl. Einleit., S. 16). Eine Nebeneinanderstellung der Verzeichnisse s. bei Ebrard, S. 533 ff.; Hengstenb. II, 2, S. 34; de Wette, S. 200.

V. 21. **Aus einer Perle.** Düsterdieck citirt die jüdische Sage aus Baba Bathra: „Deus adducet gemmas et margaritas, triginta cubitos longas, totidemque latas." Es ist jedoch ein himmelweiter Unterschied zwischen einer christlich-symbolisch be-

stimmten und einer jüdisch-chiliastisch bestimmten großen Perle. — **Der Straßengrund der Stadt;** πλατεῖα. Eigentlich wohl das Pflaster oder der Boden aller Straßen und Gassen, nicht etwa nur der Marktplatz (Bengel), oder nur die Hauptstraße (Züllig). — **Wie durchsichtiger Kristall.** Wir verstehen dies nicht buchstäblich, sondern poetisch von dem Spiegelglanz.

V. 22. „Die eigenthümliche Stadt wird weiter geschildert" (Düsterd.). D. h. der Absatz bleibt unbemerkt.

V. 23. **Die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie** (s. Jes. 60, 19). Ueber den Unterschied von V. 11 s. oben.

V. 24. **Und die Nationen** (Jes. 2, 3; 60, 11; Ps. 72, 10) — **werden hindurchwandeln.** Bedeutsames Futurum. „So wird durch diese, aus den altprophetischen Reden geschöpfte Darstellung die Reflexion der Ausleger nicht gerechtfertigt, welche die Heiden und die Könige außerhalb der Stadt wohnend denken (Ewald, de Wette, Bleek u. a.), oder sogar bestimmen wollten, in welcher sittlichen Verfassung die jetzt in das neue Jerusalem eingelassenen Heiden während ihres irdischen Lebens gewesen seien (Storr u. s. w.)," Düsterd. — **Ihre Herrlichkeit,** d. h. was die Könige an Herrlichkeit hatten. Der Apokalyptiker kennt kein politisches Parteiwesen. Er anerkennt eine Herrlichkeit der Könige, und ebenso eine Herrlichkeit der Völker (V. 26).

V. 25. **Ihre Thore werden nicht verschlossen.** Sie stehen für den Einzug aller Herrlichkeit der Könige und der Völker ununterbrochen offen (Jes. 60, 11).

V. 26. **Und man wird hineinbringen.** „Zu οἴσουσι ist (vgl. Kap. 12, 6; 10, 11) ein unpersönlicher Subjektsbegriff zu denken (Luther, Bengel, de Wette, Hengstenberg, Ewald II. u. a.), nicht οἱ βασιλεῖς (Ewald I, Züllig)," Düsterd.

V. 27. **Irgend ein Gemeines** (s. Kap. 21, 8; 22, 15; Apostg. 10, 14). Die Erhabenheit der Apokalypse über judaistische Ansichten ergibt sich zur Genüge allein schon aus dieser Stelle, die im Zusammenhange mit dem Vorigen zwischen den gläubigen Heiden und heidnischem Wesen durchaus unterscheidet, und das πᾶν κοινόν rein nach sittlichen Merkmalen bestimmt.

Kap. 22 V. 1. **Einen Strom.** Das Wasser des Lebens ist hier nicht allein geistlich zu verstehen, wenigstens nicht zunächst wie Joh. 4, 14 und Kap. 7, 38. Es bezeichnet den Strom geist-leiblicher Lebenskraft, welche als ewige Erneuerungskraft die Unvergänglichkeit und Lebensfrische der neuen Welt sichert (s. Ezech. 47, 1; Sacharj. 14, 8; vgl. 1 Petr. 1, 4). Die einheitliche geist-leibliche Wirkung ist besonders auch damit ausgesprochen, daß der Strom ausgeht von dem Throne Gottes und des Lammes. Also von dem lebendigen Gott durch den verklärten Christus, gemäß der himmlischen Art seines Auferstehungslebens. Die Eigenschaften des Paradiesesstroms, der als reiner Naturssegen wirkte (1 Mos. 2), und des geistlichen Heilsquells, den die Propheten zunächst verheißen haben, und der sich, aufthat in Christo, sind in diesem Strom vereinigt. Als Strom aber ist er kosmisch permanent, und als Strom, der ausgeht vom Throne Gottes absolut permanent. Sein Quell liegt nicht unter dem Tempelberge oder unter dem Tempel, sondern in den Tiefen der göttlichen Liebes- und Lebensoffenbarung und ihres Waltens. Wie die Lebensbäume gesichert sind durch diesen ewig spiegelreinen Strom, so der Strom durch den göttlichen Thron selbst.

V. 2. **Inmitten ihrer Straße aber.** Düsterdieck will das ἐν μέσῳ mit Ewald auch auf καὶ τοῦ ποταμοῦ beziehen; wie sich aber damit die Vorstellung bilden soll, „daß die Bäume an beiden Seiten des Flusses stehen," ist nicht klar zu machen (s. Hesek. 47, 7. 12). — **Gehölz des Lebens.** Nach dem Begriffe: ein Holz, ein Wald, ein Inbegriff von Bäumen als Lebensbäumen (s. Kap. 2, 7), „bezeichnet generisch die ganze Masse der Bäume (Bengel de Wette, Ewald u. a."), Düsterd. De Wette sagt freilich: der Baum des Lebens, und setzt hinzu: „der zwölf Früchte bringt, jeglichen Mond seine Frucht gebend (Ezech. 47, 12);" was dann aber nur heißen kann zwölf Fruchternten oder zwölfmal Früchte. „Zwölferlei Früchte" (luth. Uebersetzung) sind jedenfalls nicht gemeint. Alle Früchte sind Lebensfrüchte. — **Und auch die Blätter.** Zunächst liegt in diesen Worten der Ausdruck der höchsten Lebenswirkung. Sogar alle Blätter aller dieser Bäume haben eine Lebenskraft, welche sogar als Heilskraft zur Gesundheit der Heiden oder der Völker dienen kann. Als extreme Ansichten treten einander gegenüber die Erklärung von Bengel, es sei die Bekehrung der Heiden ausgesprochen, welchen in diesem Leben das Evangelium nicht gepredigt worden sei, und die Erklärung von Hengstenberg, es seien die Lebenskräfte des himmlischen Jerusalem gemeint, wie sie in dem jetzigen Zeitlauf (!) zur Bekehrung der Heiden dienten (Hengstenb. II, 2, S. 57). Man braucht nicht aus Angst vor der Apokatastasis dem Text Gewalt anzuthun, noch auch die Hoffnung einer unabsehbaren Heilswirkung, die durch den Strom ausgedrückt ist, in die Blätter der Lebensbäume zu verlegen. Ein anderer Gegensatz wird damit dargestellt, wenn Bleek und de Wette geneigt sind, mit Ewald und Züllig an außerhalb der Stadt wohnende Heiden zu denken (auch Ebrard), oder wenn man darin lediglich die ewige Erquickung und Beseligung der gläubigen Heiden besonders hervorgehoben findet (Düsterd.). Nach Ebrard dienen die Früchte offenbar zur Speise der Bewohner der Stadt, wie die Blätter zur Heilung der außerhalb der Stadt befindlichen ἔθνη, und diese bedürfen der θεραπεία nicht, daß sie von der Gottlosigkeit müßten geheilt und erst bekehrt werden; „sondern sie müssen vom Stande des unentwickelten und schwachen Glaubens und der dämmernden Erkenntniß zur Reife des vollen Mannesalters in Christo gebracht werden." Man könnte zunächst fragen, wie

diese Auslegung stimme zu der Unterscheidung von Milch und starker Speise. Buchstäblich genommen könnten doch die Blätter zur starken Speise gerechnet werden. Erinnern wir uns aber daran, daß wir uns in der dritten Sphäre befinden, worin von der Verklärung oder himmlischen Verherrlichung der Natur die Rede ist. Hier wird der Ausdruck die höchste Heilwirkung der Natur besagen: selbst die Blätter der Bäume, deren Früchte Lebensnahrung des Volkes Gottes sind, dienen zur Therapie der Heiden. Wir fassen das Wort im weiteren Sinne und bemerken mit Düsterd., daß diese Heiden schon vorgekommen sind Kap. 21, 24. Wenn derselbe hervorhebt, es werde der himmlische Lebensgenuß dem Mangel an Lebenskraft der Genannten im Diesseits entgegengesetzt, so ist zwar der Gedanke an sich nicht unrichtig, aber es würde sich doch fragen, weshalb gerade die Blätter genannt seien. Da der Strom des Lebens nicht auf die Stadt beschränkt werden kann, so können auch die Lebensbäume mit ihren Früchten und Blättern nur als ein in die Unendlichkeit hinausgehender Heilssegen gedacht werden, so daß sich die Stelle im allgemeinen deckt mit analogen Worten des Paulus (1 Kor. 15, 26—28).

V. 3 u. 4. **Und keinerlei Gebanntes** (s. oben; vgl. Sach. 14, 11). Auch Ebrard führt das κατάθεμα gerade auf das Cherem zurück, unterscheidet aber doch als Cherem Personen und Dinge (nach 3 Mos. 27, 28 u. a. Stellen). Zwischen dem Cherem und dem κοινόν ist jedoch auch noch zu unterscheiden. — **Und seine Knechte.** Der kultische Begriff des λατρεύειν schließt den Begriff himmlischer Kulturthätigkeit nicht aus, weil in der verklärten Welt Kultus und Kultur eins geworden sind. — **Sein Angesicht** (Matth. 5, 8; 1 Kor. 13, 12; 1 Joh. 3, 2). — **Sein Name** (s. Kap. 3, 12; 14, 1).

V. 5. **Und keine Nacht.** Nach de Wette, Ebrard, Düsterdieck einfach Wiederholung (s. oben). Hengstenberg findet hier den Gegensatz des Tages als der Heilszeit zu der Nacht als der Zeit der Heillosigkeit (?) nach dem Ev. Joh. ausgedrückt mit der Erläuterung: „wer das Jahr 48 mit wachendem Auge erlebt hat, der kennt diesen Unterschied von Tag und Nacht.“ Man könnte auch sagen: wer ihn aber nur unter einem solchen Datum kennen gelernt hat, kennt ihn wenigstens noch sehr unvollkommen. — **Und sie werden herrschen,** „in noch höherem Sinne als Kap. 20, 4. 6, sagt de Wette.“ Wobei die Frage bleibt: inwiefern. Wir erinnern daran, daß hier von dem Verhältniß der Seligen zu den himmlischen Naturspharen die Rede ist, womit aber der Ausdruck die Bedeutung gewinnt, daß alle Abhängigkeit von der Naturmacht aufgehoben sein soll. — **In die Aeonen der Aeonen.** Den Gegensatz s. Joh. 20, 10. In der Region der Verdammten findet sich nach derselben Stelle auch noch der Gegensatz von Tag und Nacht. Die Aeonen der Seligen sind über den Wechsel der Zeitlichkeit erhaben, weil in Gott die Ewigkeit, der unerschöpfliche Quell heilig festlicher Zeiten ist, und schon Christus im Grunde die Zeit von dem Fluche der Zeitlichkeit befreit und zu der rhythmischen Folge der Fülle der Ewigkeit, der Entfaltungsform des ewigen Lebens gemacht hat.

# Der Epilog.

Kap. 22, 6—21.

## 1. Der Engel und Johannes, oder die Mittler der Apokalypse.

Und er sprach zu mir: Diese Worte sind zuverlässig [treu] und wahrhaftig. Und der 6
Herr, der Gott der Geister der[1]) Propheten, hat seinen Engel gesandt, zu zeigen seinen Knechten, was geschehen soll mit Schleunigkeit [in schnellem Verlauf].

Und[2]) siehe, ich komme bald. Selig ist, wer bewahrt die Worte der Weißagung dieses 7
Buchs.

Und ich, Johannes, bin's, der solches Hörende und Sehende [hörte und sah]. Und da 8
ich es gehört und da ich es gesehen[3]), fiel ich nieder, anzubeten zu den Füßen des Engels, der mir solches gezeigt.

Und er sagt zu mir: Sieh dich vor! Nicht also! Denn ich bin ein Mitknecht von dir und 9
von deinen Brüdern, den Propheten, und von denen, welche bewahren die Worte dieses Buchs. Bete Gott an.

Und er sagt zu mir: Versiegle nicht die Worte der Weißagung dieses Buchs, denn[4]) die 10
Zeit ist nahe.

[1]) Die Lesart: τῶν πνευμάτων τ. π. nach A. B. Sinait. u. a.
[2]) Καὶ nach A. B.
[3]) Καὶ ὅτε ἤδον. B. Verschiedene unerhebliche Varianten.
[4]) Hinter καιρὸς ein γὰρ nach A. B. Sinait. Lachmann.

11 Wer Unrecht thut, thue [auch schließlich noch] noch jetzt Unrecht [„Was du thun willst, das thue bald", Joh. 13, 27]; und wer unsauber ist[1]), werde noch jetzt unsauber; wer aber gerecht ist, übe Gerechtigkeit[2]) noch jetzt; und wer heilig ist, der heilige sich noch jetzt.

### 2. Jesus, der Urheber der Apokalypse, der Geist und die Braut.

12 Siehe[3]), ich komme bald, und mein Lohn mit mir, um zu vergelten einem jeden, wie sein Werk ist[4]).

13 Ich bin das Alpha und das Omega, der Erste und der Letzte, der Anfangsgrund und das Endziel[5]).

14 Selig, die ihre Kleider waschen[6]), so daß sie Vollmacht erhalten zu dem Gehölz des Lebens und daß sie eingehen durch die Thore in die Stadt.

15 Draußen [ohne δέ] sind die Hunde und die Zauberer und die Hurer und die Mörder und die Götzendiener und jeder, der die Lüge liebt und übt.

16 Ich, Jesus, habe gesandt meinen Engel, euch zu bezeugen solches über die Gemeinden[7]). Ich bin die Wurzel und das Geschlecht [auch der Sprößling] Davids, der glänzende Morgenstern.

17 Und der Geist und die Braut sagen: Komm[8])! Und wer es höret, der spreche: Komm. Und wer dürstet, der komme, wer da will[9]), der nehme das Wasser des Lebens umsonst.

### 3. Die Bezeugung der Heiligkeit der Apokalypse.

18 Ich bezeuge aber einem jeden, welcher höret die Worte der Weißagung dieses Buchs: Wenn jemand zu diesen Dingen noch hinzusetzt, so wird Gott auf ihn selber versetzen die Plagen, welche verzeichnet sind in diesem Buch.

19 Und wenn jemand wegthut von den Worten des Buches dieser Weißagung, so wird Gott wegthun seinen Antheil am Brunnen des Lebens und an der heiligen Stadt, die in diesem Buche beschrieben sind.

20 Es spricht, der dieses bezeugt: Ja, ich komme bald. Amen. Komm[10]), Herr Jesu.

### 4. Schlußwort.

21 Die Gnade des Herrn[11]) Jesu Christi sei mit allen Heiligen[12]). Amen.

#### Exegetische Erläuterungen.

Uebersichtliche Betrachtung. Der Epilog der Apokalypse erinnert ganz an den Epilog des Evangeliums Johannis, ebenso wie der Prolog der Apokalypse ein Seitenstück zu dem Prolog vom Logos bildet. Hier wie dort ist die Zukunft Christi ein Grundgedanke. Hier wie dort schließt die Schrift mit einer Reflexion auf das Buch selbst, und über das Ganze ist hier wie dort eine mysteriöse, halbdunkle Ausdrucksweise ausgebreitet wie ein Schleier. Wie innig aber unser Epilog sich an den Prolog der Apokalypse selber anschließt, ergibt sich aus der flüchtigsten Vergleichung.

Wir unterscheiden auch hier wieder drei Hauptabtheilungen. Die erste, welche man mit den Namen der Engel und Johannes überschreiben kann, kommt von V. 6—11 auf die Mittler der Apokalypse zu-

[1]) Die Lesart ὁ ῥυπαρός.

[2]) A. B. Sinait. δικαιοσύνην ποιησάτω, eine wichtige Lesart gegenüber dem δικαιωθήτω.

[3]) Das καὶ vor ἰδοὺ nicht begründet.

[4]) A. Sinait. u. a. ἐστὶν αὐτοῦ.

[5]) Die Folge der Recepta, welche ἡ ἀρχὴ ꝛc. voranstellt, nicht begründet.

[6]) Hier bildet sich ein starker Gegensatz. Nach Cod. A. Sinait. u. a. heißt es: πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν, nach Cod. B. u. a. ποιοῦντες τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ. Für erstere Lesart Lachmann und Tischendorf. Düsterdieck will mit der Wette die zweite Lesart vorziehen, weil man sie könne beseitigt haben, um die Unterbrechung der Rede Jesu zu vermeiden. Also auch der Kontext ist für Nr. 1.

[7]) Die Lesart: ἐπὶ ταῖς ἐκκλ. nach B. Sinait. Rec.; höchst wichtig.

[8]) Ohne vorangehendes καί.

[9]) Die Lesarten: ἔρχου und λαβέτω. S. Delitzsch, S. 55.

[10]) Das καὶ vor ἔρχου fällt nach A. B. u. a. aus.

[11]) Blos κυρίου lesen A. B. ohne ἡμῶν. So Cod. A. Ἰησοῦ allein, B. Ἰησοῦ Χριστοῦ. ὑμῶν beruht auf Minuskeln.

[12]) Die Lesart: mit allen Heiligen, sowie das Amen V. 21 beruht auf Cod. B. u. a. Cod. A. hat die Unterschrift ἀποκάλυψις ἰωάννου.

rück, und bildet demnach eine Parallele zu V. 1—6 des Prologs. In der zweiten tritt Jesus selber als der Urheber der Apokalypse hervor, und seiner Offenbarung gegenüber die Sehnsucht des Geistes und der Braut nach seiner Zukunft (V. 12—17). Die parallele Stelle im Prolog ist V. 7—10. Die dritte Abtheilung bildet die Bezeugung der unverletzlichen Heiligkeit der Apokalypse (V. 18—20a). Hierauf das Schlußwort, ein Gebet zum Herrn und ein Segenswunsch für alle Leser.

Und er sprach zu mir. Das Schlußwort geht auf den Anfang zurück. Die Reihe der Visionen ist geschlossen, daher treten die Mittler der Vision wieder hervor. Zunächst der Engel dieser Offenbarung (Kap. 1, 1). Nach de Wette, Bleek, Düsterd. u. a. soll dies derselbe Engel sein, welcher Kap. 21, 9 sprach. Das heißt, der Engel der ganzen Offenbarung soll wieder ein spezieller Engel aus der Gruppe der sieben Engel der Zornesschalen sein, und wir sollen uns außerhalb der Visionen befinden und doch auch wieder innerhalb. Und so soll auch der Vorfall Kap. 19, 10 sich hier wiederholen, entweder der Vorfall selbst, oder der Bericht über denselben. Das erstere würde einen Schatten werfen auf die Gelehrigkeit des Apostels, das letztere auf seine Schriftstellerei. Weder die eine Annahme noch die andere ist zulässig. In der Scene Kap. 19, 10 glaubte Johannes in der Gestalt des Boten Christi den Herrn selbst wieder zu erkennen, hier ist es die Engelgestalt, in welcher sich ihm der Herr kundgibt, welche er in seiner tiefen Ehrfurcht mit der Person Christi identifizirt, aber nicht identifiziren soll. Daher sind auch die abwehrenden Worte beider Engel sehr verschieden. Ich bin dein Mitknecht und einer von deinen Brüdern, welche das Martyrium Jesu haben, sagt der eine. Ich bin dein Mitknecht und einer von deinen Brüdern, den Propheten, und von denen, welche die Worte dieses Buches bewahren, so sagt der andere. Als Engel der Offenbarung stellt er sich nicht nur auf eine Linie mit den Propheten, sondern auch mit den frommen Lesern der Apokalypse selbst, und wohl deswegen, weil Christus seine Engelgestalt eben in der Sphäre des prophetischen menschlichen Geisteslebens und der frommen Sehnsucht nach seiner Zukunft annimmt. Wir übersetzen also hier: bete das persönlich gestaltete Medium der Offenbarung Christi nicht an; wie man auch sagen könnte: bete die Bibel nicht an, obschon sie das Medium der Offenbarung Gottes ist. Daher unterscheidet auch der Engel die Worte der Offenbarung, deren Gewißheit und Wahrhaftigkeit er betheuert, von seiner Sendung von dem Herrn aus, den er identifizirt mit dem Gott der Geister der Propheten. Hier geht wieder die Vorstellung von Gott und Christus in eins zusammen, wie bei Johannes öfter. Wir verstehen auch hier das Wort: was geschehen soll ἐν τάχει, wie Kap. 1, 1 von der Raschheit der Folge, denn die Dinge der tausend Jahre, welche nur einen Abschnitt der ganzen eschatologischen Zeit bilden, können nicht als bald geschehend im gemeinen Sinne gedacht werden. Zunächst noch identifizirt sich Christus mit dem Engel mit der Erklärung: siehe, ich komme bald, oder rasch, und verbindet damit den Makarismus, welcher die Wahrheit ausspricht, daß nur derjenige die rechte Stellung zu der Zukunft des Herrn bewahrt, welcher die Worte der Weißagung bewahrt, um sich an ihnen zu orientiren. Der Seher scheint sich nach der großen visionären Ekstase wieder zuerst auf sich selber zu besinnen, wie nach ähnlichen Ekstasen die Jünger auf dem Berge der Verklärung, wie der Apostel Petrus nach Apostelg. 12, 11, und Paulus nach 2 Kor. 12, 2; sofort aber mit seiner Selbstbesinnung überwältigt zu werden von dem Gefühl der großen Gnade, deren er mit dieser Offenbarung gewürdigt worden. Und ich, Johannes — d. h. nicht irgend ein gewisser Johannes, ein Mann des Namens Johannes —, bin's, der solches sah und hörte. Jetzt aber will er vor dem Engel der Offenbarung anbetend niederfallen, wie er gleich einem Todten vor ihm niedergefallen ist beim Beginn dieser Offenbarung (Kap. 1, 17). Darauf hin erhält er das bezeichnete Verbot, weil er zwischen dem Herrn selber und seiner angelischen Erscheinung, wie sie sich in Stoffe prophetischer Visionen und christlicher Ideale gekleidet hat, unterscheiden soll. Dagegen erhält er die Weisung, diese Worte der Weißagung nicht zu versiegeln. Er soll sie den Gemeinden mittheilen und die Lesung und Auslegung derselben wecken, weil die Zeit nahe ist, weil sie bestimmt sind, die Christen wach zu halten und nach Erforderniß zu wecken. Und nun folgt ein Wort, welches wieder in einziger Weise an das Evangelium des Johannes erinnert, insbesondere an die furchtbaren Worte: Was du thun willst, das thue bald. Wer Unrecht thut, der thue es noch jetzt. Das heißt die Zeit ist groß und schnell und drängt zur Entscheidung; für jede Entwicklung, im Bösen wie im Guten, ist nur eine kurze Frist gegeben. Der ironische Ton, welcher in den beiden ersten Mahnungen liegt, wird zunächst beschränkt durch die Bemerkung, daß die beiden folgenden Sätze nichts von Ironie haben können, sodann durch die ernste Erwägung, daß die Saat des Bösen vor allem durch das Hinbrüten in dem Wahne, man habe eine endlose Zeit vor dem Gericht, wenn es überhaupt ein Gericht gebe, ganz besonders gedeiht. Diese Redeweise sagt im allgemeinen wohl: bedenkt, daß es mit euren Handlungen rasch zu Ende geht. Dabei ist das Verhältniß der sittlichen Entwicklung auf beiden Seiten treffend angegeben. Das Unrechtthun verläuft sich in die Unsauberkeit, in die schmutzige Gesinnung und gleiche Verhaltungsweise; die Gerechtigkeit des Glaubens dagegen entfaltet sich durch die Uebung des Rechtthuns zur Heiligung des Lebens.

In der zweiten Abtheilung des Prologs tritt Jesus mit seinem unmittelbaren Worte selber hervor. Er kündigt sich an als Vergelter mit Beziehung auf die Ankündigung des Engels, daß die Zeit nahe sei und alle Menschen bringe zur Entscheidung. Siehe, ich komme bald und mein Lohn mit mir, spricht er mit den Worten der Verkündigung seiner

Zukunft bei dem Propheten Jesaias (Kap. 40, 10; 62, 11; vgl. Apok. 11, 18). Er wird aber als Richter erscheinen, weil sein Leben Prinzip und Grundgesetz der Weltgeschichte ist. Auf dreifache Weise spricht er dies aus. Weil er das Alpha ist, muß er das Omega sein. Weil er der Erste ist, muß er der Letzte sein. Die erste Form bezeichnet ihn als die erste und darum die letzte Lebensidee. Die zweite Form als die erste und darum die letzte ideale Lebensgestalt. Die dritte Form als die innerste zunächst prinzipielle, darum auch finale Lebenskraft und Substanz. Weil er das Prinzip ist, muß er das Endziel sein. Die Beziehung dieser Worte auf das Gericht (nach Matth. 25 und Apostg. 17, 31) tritt offenbar in dem folgenden Makarismus hervor. Wir können uns gegenüber der Lesart: Selig sind, die ihre Kleider waschen, unmöglich die Lesart: Selig sind, die seine Gebote halten — als berechtigt denken, obwohl der Sinn der gleiche sein mag. Es handelt sich hier um einen festlichen bildlichen Ausdruck, der an das hochzeitliche Kleid erinnert und auf das Wort zurückblickt: Diese haben ihre Kleider gewaschen im Blute des Lammes (Kap. 7, 14). Diese sollen mit der Vollmacht, von den Lebensbäumen zu essen, einziehen in die heilige Stadt. Denn auf der vollen Aneignung des Kreuzes Christi beruht der Anzug des schneeweißen Gewandes der Gerechtigkeit, und das ist sowohl die Bedingung einer ewigen Lebensentfaltung und Lebensfreude, wie die Bedingung des Eintritts in die Gemeinschaft des ewigen Lebens. Daß es aber auch jetzt noch gegenüber dem Eingang ins Paradies des Lebens ein Draußen gibt, spricht der Gegensatz mit den gewichtigsten Worten aus. Die Ausgeschlossenen werden wieder scheinbar in der Sechszahl aufgeführt, doch ist eigentlich wohl eine Fünfzahl beabsichtigt, wie in dem Bilde der thörichten Jungfrauen. So ist also auch die Aufstellung der Einzelcharaktere eine andere wie Kap. 21, 8. Dort wurden die Verlorenen der Idee der Tapferkeit der christlichen Ueberwinder gegenübergestellt, darum gingen die Verzagten voran. Hier stehen sie dem Bilde der himmlischen Reinheit, den Seligen im Schmuck des Ehrenkleides gegenüber, darum gehen die Hunde voran, als allegorische Bilder der geistigen Unreinheit und Gemeinheit (s. Matth. 7, 6; Phil. 3, 2; 2 Petr. 2, 22). Die Zauberer haben die Natur gemein gemacht und geschändet, die Hurer haben das persönliche und leibliche Leben gemein gemacht und geschändet, die Mörder haben das Gottesbild in dem Nächsten gemein gemacht und geschändet, die Götzendiener haben die Symbole des Göttlichen und die Religion selbst gemein gemacht und geschändet, die Liebhaber und Ausüber der Lüge überhaupt — als eine weitere Gattung der Götzendiener — haben die geweihte Wirklichkeit und Wahrheit des Lebens gemein gemacht und geschändet. Hierauf unterscheidet sich Jesus selbst bestimmt von der Sendung seines Engels: er habe selber den Engel an die Christen gesandt, um ihnen die Zukunft zu bezeugen in Betreff der Gemeinden, und zwar sein Wort in der Würde und im Gewicht der Bezeugung. Die von uns gewählte Lesart haben wir unter dem Text als höchst wichtig bezeichnet. Auch mit diesem vielfach nicht verstandenen Wort kehrt das Ende in den Anfang zurück. Die Apokalypse nämlich ist im Grunde das Buch von der Zukunft der christlichen Gemeinden, wie sie durch die sieben Gemeinden symbolisch repräsentirt sind. Und so stellt sich Christus schließlich als der herrlichste Mensch, der Menschensohn, der Sehnsucht und Erwartung der Gläubigen gegenüber. Ich bin die Wurzel und das Geschlecht Davids, der Kern im Kerne der Theokratie, der ideale Grund und die ideale Blüte der davidischen Linie, wie sie ebenso in der Mitte Israels emporragt, wie das auserwählte Israel unter den Völkern. So ist er als der große Verheißene der Gegenstand aller Sehnsucht Israels, nicht minder aber der helle Stern, welcher als Morgenstern einer neuen Welt über der Menschheit aufgegangen ist. Und wohl weiß er, daß ihm das Herz der Menschheit erwartungsvoll und sehnsuchtsvoll entgegenschlägt. Der Geist in der Gemeinde und die Gemeinde als die Braut antworten ihm mit dem Rufe: Komm! Und jeder, der diesen Ruf vernimmt und versteht, soll einstimmen in den Ruf der Sehnsucht: Komm! Alle Dürstenden aber, das heißt alle Menschen der Sehnsucht sollen erst auf dem Grunde des geistlichen Lebens zu ihm kommen und durch das Wasser des Lebens sich tränken lassen umsonst, um dann ihr Verlangen zusammenfassen zu können in dieser höheren eschatologischen Sehnsucht, welche in den Ruf: Komm, Herr Jesu! einstimmen kann.

Die dritte Abtheilung des Epilogs ist die schließliche Beglaubigung des Buches, wie sie erinnert an die Beglaubigung des Evangeliums am Schlusse desselben (Kap. 21, 24). Wir können in dieser Beglaubigung nur ein Wort des Propheten erkennen, wie auch fast alle, nicht wie Ebrard ein Wort des Herrn über das Buch des Johannes. Es handelt sich aber in diesem strengen Verdikt nicht um Lesarten und Varianten der Ansicht, sondern um Mehrungen oder Minderungen der eschatologischen Weltanschauung, wie sie hier ausgesprochen ist. Und da ist es denn ein unverbrüchliches Lebensgesetz, daß der Fanatiker in demselben Maße, wie er die Vorstellungen vom Gericht über das biblische Maß hinaus steigert, sich selber mit dem Gericht der erdichteten Qualen behaftet, wie z. B. die mittelalterliche Steigerung der Idee der Hölle über die Fanatiker selbst Höllenqualen genug gebracht hat. Und ebenso ist es andererseits ausgemacht, daß der Verleugner oder Verminderer der Aussichten der christlichen Hoffnung in demselben Maße, wie er von der Fülle der christlichen Aussicht wegthut, sein eigenes Erbtheil an Hoffnung und Seligkeit schädigt. Jedes Mißverhalten gegen die Wahrheit fällt auf den Thäter zurück (s. Einl., S. 50 und Matth. 5, 19). Auch ist nicht von vorübergehenden Meinungen die Rede, sondern von Maximen, die sich in der Konsequenz des Verhaltens fixiren. So ist es keine Frage

daß der vollendete Fanatismus eine Disposition zur Qual wird, der vollendete Libertinismus eine völlige Unfähigkeit, die Zustände eines höheren seligen Menschenlebens auch nur zu ahnen. Diese durchaus wahren Gedanken treten uns hier entgegen als warnende Verdikte im hyperbolischen Ausdruck zum Schutze des trotz alledem immer noch viel mißachteten herrlichen Buches.

Der Seher ist gewiß, daß mit ihm auch Christus sein Buch beglaubigt. Daher führt er ihn als Zeugen mit an, und drückt in seinem Zeugniß den Grundgedanken seines Buches aus: Ja, ich komme bald.

Darauf spricht er selbst das Herzensanliegen seines ganzen Lebens, insbesondere seines Alters aus mit dem Schlußwort, wodurch er den Herrn beim Worte nimmt auch im Namen der Kirche: Amen, komm Herr Jesu.

Und hierauf segnet er alle, die mit ihm auf die Zukunft des Herrn warten, die wahren Heiligen der letzten Tage mit den würdigen großen Worten: Die Gnade des Herrn Jesu sei mit allen Heiligen. Mit allen Heiligen — mit diesem Zusatz bleibt sich die Apokalypse in ihrer Bedeutsamkeit gleich.

## Erläuterungen des Einzelnen.

V. 6. **Und er sprach zu mir.** Ganz mit Grund bestreitet Ebrard die Ansicht der meisten, hier sei derselbe Engel gemeint, welcher von Kap. 21, 9 an rede; vielmehr sei es der Engel (der Offenbarung), von welchem Kap. 1, 1 die Rede sei. Damit aber verbindet er die irrige Annahme, was Johannes hier berichte, sei nichts Neues, sondern nur Erinnerung an Früheres, erstlich an den Ausspruch, den jener Engel früher (Kap. 21, 5) gethan, zweitens an die gewisse Wahrheit, daß die ganze Offenbarung göttlichen Ursprungs sei. Visionäre Zustände aber hören ebensowenig plötzlich auf, wie sie plötzlich beginnen; sie klingen auch allmählich ab. Das Angesicht Mosis leuchtete noch, wenn er vom Berge herabkam ins Lager. — **Diese Worte sind.** Damit ist die ganze nun beschlossene Offenbarung gemeint, wie auch V. 7 und 18. — **Der Herr, der Gott der Geister der Propheten.** Wir verstehen dies von Jehova als dem Gott der Offenbarung, oder mit andern Worten, wir finden eine konkrete Zusammenfassung Gottes und Christi darin, wie in dem Schlußwort 1 Joh. 5, 20. — Seine Sendung ist von dem Geist der Offenbarung als dem Gott der Geister der Propheten, dem Quell und Urheber aller Weißagungen, auch der Apokalypse (Joh. 5, 39; 1 Petr. 1, 10—12). Die Geister der Propheten: Nach de Wette ist die vom Geiste Gottes gewirkte Begeisterung gemeint, wogegen Düsterd. mit Recht sagt, es seien die den verschiedenen Propheten eignen Geister, welche Gott sich dienstbar mache. — **Seinen Knechten** (s. Kap. 1).

V. 7. **Und siehe, ich komme bald.** Anführung des Wortes Christi zur Bestätigung des Ausdrucks *νὲ τάχει*. „Wie die göttliche Autorität (V. 6), so wird auch zunächst der Hauptinhalt der nun vollendeten Offenbarung wiederum hervorgehoben. Dies geschieht in der Weise, daß der Engel unmittelbar im Namen des kommenden Herrn selbst redet" (Düsterd.). Es ist nicht einzusehen, weshalb dann die folgende Paränese „von dem Engel beigefügt" sein soll. Der Engel spricht das Ganze, aber so, daß er V. 7 den Herrn redend einführt. Darin liegt eben die Veranlassung zu dem Folgenden, dem Irrthum, worin der Seher anbeten will. Schließlich also ist auch diese subtile Unterscheidung noch festzustellen, die man zwischen dem Herrn selber und der Form seiner Offenbarung machen soll. Man soll nicht nur die persönlichen Engel nicht anbeten, sondern auch nicht die symbolischen. Wir haben hier einen Anklang an das Gebot: Du sollst dir kein Bildniß machen, in konkreter Fassung; zugleich eine Belehrung darüber, wie schwer der Mensch in seiner Bewunderung des Göttlichen darüber hinauskommt zur vollkommenen Anbetung Gottes.

V. 8. **Und ich, Johannes.** Das allmähliche Wiederzusichselberkommen, z. B. aus dem Schlaf, aus dem somnambulen Schlaf, aus tiefer Kontemplation, aus einem begeisterten oder dämonisch erregten Zustande, ist eine höchst interessante Erscheinung, deren eigentliche Spitze die allmähliche Wiederkehr des Tagesbewußtseins nach der Ekstase des Propheten bildet[1]). — **Und ich, Johannes** (s. oben, vgl. Kap. 1). — **Der solches Hörende.** Ueber das Präsens s. Düsterd. Obwohl die visionäre Entwicklung vorüber ist, so bleibt das Gehörte und Geschaute dem Seher in ewiger Geistesgegenwart vor Augen. — **Und da ich es gehört.** Die Lesart, welche hinzusetzt: **und da ich es gesehen**, hebt in schöner Diktion das fortdauernde Staunen des Sehers hervor. — **Fiel ich nieder, anzubeten.** Kap. 19, 10 war er in Gefahr, einen persönlichen Engel oder Seligen mit dem Herrn zu identifiziren; hier ist er in der subtileren Gefahr, eine symbolische Engelgestalt mit dem Herrn selbst zu verwechseln.

V. 9. **Sieh dich vor. Nicht also;** *ὅρα μὴ* (siehe oben).

V. 10. **Versiegle nicht** (s. Kap. 1, 11. 19; 10, 4; Dan. 8, 26; 12, 4. 9). Man kann fragen, welches ist der Unterschied zwischen dem Versiegeln und Nichtversiegeln bei zwei Büchern, die doch in gleicher oder ähnlicher Weise verbreitet worden sind? Abgesehen davon, daß der Ausdruck etwas Symbolisches hat und erklärt in der einen Fassung: das Buch wird auf lange hin dunkel und unverstanden bleiben, oder in der andern: das Buch wird gelesen werden, liegt doch auch eine Unterscheidung für

[1]) S. Schiller, Die Jungfrau von Orleans, 4. Akt, 9. Scene:

»Die Fahne ließ ich in dem Heiligthum,
Nie, nie soll diese Hand sie mehr berühren!
Mir war's als hätt' ich die geliebten Schwestern,
Margot und Louison, gleich einem Traum
An mir vorübergleiten sehen.« — Ach,
Es war nur eine täuschende Erscheinung.

die Verfasser und für die Gemeinde in dem Gegensatz. Die symbolische Darstellung ist an sich eine Art Versiegelung, die Hindeutung auf den Schlüssel der Symbolik, wie wir sie mehrfach bei Joh. finden, ist Entsiegelung (vgl. Matth. 13, 11 ff.). Und so ist es auch ein Unterschied, ob das Buch kirchlich reservirt oder der Gemeinde-Erbauung hingegeben wird. Die Hierarchie hat die ganze Bibel versiegelt; für uns ist auch die Apokalypse jedenfalls der Erbauung der Gemeinde hingegeben. — **Denn die Zeit ist nahe.** Ein Motiv dafür, daß die Apokalypse in der christlichen Gemeinde verbreitet, gelesen und erklärt werden soll.

V. 11. **Wer Unrecht thut.** Diese Form wird durch Analogien erläutert, nicht nur durch das bereits angeführte Wort des Herrn an Judas (Joh. 13, 27), sondern auch durch die Stellen: Matth. 23, 32; Matth. 26,45, weniger durch Hesek. 3, 27. Und wenn auch die beiden ersten Sätze etwas Ironisches haben (de Wette u. a.), so doch nicht die beiden letzten: **Wer aber gerecht ist** u. s. w. Muß man aber für alle vier Sätze einen gemeinsamen Grundgedanken suchen, so ist es dieser: Da das Gericht vor der Thür ist, so mache jeder sich schnell fertig nach seiner freien Wahl. Daß gerade darin für die Gottlosen die stärkste Mahnung zur Buße liegt in indirekter Form, bedarf keiner Erörterung. — **Uebe Gerechtigkeit.** Die Beseitigung der unrichtigen Lesart: δικαιωθήτω ist bekanntlich wichtig bei der Verhandlung über die Bedeutung des δικαιοῦν.

V. 12 u. 13. **Siehe, ich komme bald.** Düsterd.: „Die Worte V. 12 lauten wie eine Rede aus Christi eignem Munde." Allerdings. — „Die V. 13 (vgl. Kap. 1, 8; 21, 5. 6) wie eine Rede Gottes selbst." Daraus aber, daß Gott selbst sich das A und das O nennt, folgt nicht, daß sich Christus, der Sohn Gottes, nicht auch also nennen könne. Paulus schreibt von Gott: Von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge (Röm. 11, 36). Kolossr. 1, 16 schreibt er von Christus: es sei alles in ihm geschaffen, alles durch ihn und zu ihm. Weil Düsterdieck meint, dieser vermeintliche Wechsel sei nicht anzunehmen, so soll Johannes diese Worte reden „nach altprophetischer Weise". Und doch unterscheidet Johannes hier seine Rede, die Rede des Engels, die ausdrückliche Rede Jesu (V. 16) und die Rede des Geistes! Das Motiv des seltsamen Rückzugs auf „die altprophetische Redeweise" (die in dieser Ausdehnung und Unklarheit doch auch in Anspruch zu nehmen wäre) scheint doch nur das Motiv zu sein, daß Christus nicht soll sagen können: Ich bin das A und das O.

V. 14. **Selig, die ihre Kleider** (s. oben). Die Verhandlungen über die andere Lesart s. bei Düsterd., S. 580.

V. 15. **Draußen sind die Hunde.** Düsterd. will die Worte fassen als Befehl foras sunto. Hinaus die Hunde! Dadurch aber würde die Klarheit des Gegensatzes nur verdunkelt; es wäre eine Art Strafgericht, statt einer Darstellung des Gegensatzes der Region der Verlornen zum Paradiese, welche an sich genug predigt. Zu bemerken ist, daß auch der Ausdruck: die Hunde, entschieden für die Lesart spricht: Selig, die ihre Kleider u. s. w. Die Hunde. „Die spezielle Beziehung auf Knabenschänder (Eichh., welcher 5 Mos. 23, 18 vergleicht) liegt nicht im Kontexte" (Düsterd.).

V. 16. **Ich, Jesus.** Auch diese Worte soll nach Düsterd. Joh. im Namen Jesu sagen. Und dies nach allen Bestimmtheiten, welche in Bezug auf die Sagenden in der Apokalypse vorangegangen sind. — **Euch zu bezeugen.** Das ὑμῖν geht wieder, wie V. 6 auf die Knechte Gottes (zu vergl. Kap. 1, 1). Die Knechte Gottes sollen vermittelst der Apokalypse zu Wächtern und Warnern der Gemeinde gemacht werden. In diesem Sinne sind ja auch die sieben Sendschreiben nicht an die Gemeinden direkt gerichtet. Düsterdieck meint mit Hengstenberg das ὑμῖν — falls es festgehalten würde, — auf die Propheten beziehen zu sollen. — **Die Wurzel und das Geschlecht.** Der Gegensatz zwischen Wurzel und Sprößling — als die menschliche Parallele zu dem göttlichen Gegensatz des Alpha und Omega — wird verwischt durch die Erklärung: „was der erste Ausdruck bildlich und nach alttestamentlichem Vorbilde meint (vgl. Kap. 5, 5), das sagt der andere mehr eigentlich: **der Sohn** (Andr., Ewald u. a.)" Düsterd. Auch nach Hengstenb. soll die Wurzel Davids das Produkt der Wurzel sein. Die Anführung von Kap. 5, 5 beweist nichts. — **Der glänzende Morgenstern.** Dem Sinne nach ist die Stelle Kap. 2, 28, worin Christus den Morgenstern schenkt, völlig verwandt. Christus ist der helle Morgenstern des künftigen Tages der Ewigkeit, darum schenkt er auch den Morgenstern des Geistesblicks in die Zukunft (s. oben, Kap. 2, 28).

V. 17. **Und der Geist.** Diese Worte sollen die Antwort auf das Vorige sein, welche der Apokalyptiker spreche im Namen des Geistes und der Braut (nach de Wette, Hengstenb., Düsterd. u. a.). Da aber Johannes (V. 20) sein: Komm, Herr Jesu! ausspricht, so können wir nicht annehmen, daß er sich so weit von dem Geist und der Braut unterscheiden wolle, während andererseits die Worte: Wer dürstet, der komme u. s. w. dafür sprechen, daß wir hier die Schlußworte Jesu selber haben. Eine auffallende Umstellung ist es, wenn nach Ebrard V. 17 eine Antwort auf die Rede Jesu sein soll, und dann V. 18 wieder Jesus das Wort nehmen soll, um das Buch in seinen Schutz zu nehmen. — **Wen da dürstet** (Kap. 21, 6; Jes. 55, 1; Matth. 5, 6; Joh. 7, 37). — **Umsonst.** Der letzte volle evangelische Klang im Neuen Testament.

V. 18 u. 19. **Ich bezeuge aber einem jeden.** Das Bezeugen ist ein feierliches, verpflichtendes oder verantwortlich machendes Betheuern (5 Mos. 4, 2; Spr. 30, 5. 6). — Wir wiederholen das oben Gesagte: es handelt sich nach dem symbolischen Ausdruck des Apostels nicht lediglich um die exegetische Behandlung der Apok., wie gewöhnlich angenommen wird. Es gibt viele, welche die christliche Welt-

anschauung verdüstern, und viele, welche sie verflachen, ohne sich dabei der Apokalypse zu bedienen. Freilich läßt auch die Apokalypse nicht exegetisch mit sich spielen, und die Einseitigkeiten der Exegese hängen vielfach mit Einseitigkeiten des Fanatismus oder auch des Spiritualismus zusammen. Die Paronomasie ἐπιθῇ, ἐπιθήσει; ἀφέλῃ, ἀφελεῖ ist nicht etwa blos ein stilistisches Wortspiel: sie deutet vielmehr darauf hin, daß die Verschuldungen an dem Inhalt der Apokalypse im Zusammenhang stehen mit der inneren Verschuldung des Schuldigen, und daher auch unfehlbar auf ihn zurückfallen, oder auch, daß sie als Verletzungen der göttlichen Treue und Wahrhaftigkeit in Selbstverletzungen zurückschlagen. — **Jedem, welcher höret,** d. h. wer die Verlesung des Buches in der Gemeinde mit vernimmt; es soll also in der Gemeinde mitgelesen werden. Nach Vitringa, Bleek u. a. soll die Androhung gegen leichtfertige Abschreiber gerichtet sein, nach Ewald und de Wette gegen ein ungenaues, mündliches Weitersagen. Mit Grund findet Düsterd. beides unzulänglich und betont das Bewahren des Inhalts, der Offenbarung Gottes, auf deren Verfälschung der Fluch gelegt werde. Die tadelnden Worte Luthers in der Vorrede von 1522 f. bei demselben, S. 582. Nach Bleek hat Luther nicht ganz mit Unrecht an den Worten Anstoß genommen. Auch de Wette findet das Gesagte zu stark. Hengstenb. versteht das Wort von solchen Zusätzen und Weglassungen, die sich an dem eigentlichen Kern des Buches vergreifen (S. 78). Nach Ebrard sind diese Worte: „das Siegel, das Christus selber auf die Apokalypse drückt."

V. 20. **Es spricht, der dieses bezeugt.** Hier wird noch einmal Jesus redend eingeführt, und zwar zunächst als ein Zeuge, welcher die vorstehende Bezeugung des Johannes ergänzt, aber damit mittelbar auch als Zeuge für die ganze Apokalypse eintritt. Dieses Zeugniß aber faßt er zusammen in die alles bestätigende und alles umfassende Zusage: **Ja, ich komme bald.**

Mit einem großartig einfachen Gebetswort beantwortet der Seher das Wort des Herrn. **Amen, komm Herr Jesu.**

V. 21. **Die Gnade** (s. Kap. 1, 4). Das ὑμῶν der Rec. schließt sich allerdings an Kap. 1, 4 genauer an, allein es ist einerseits weniger bezeugt als unsere Lesart, und andererseits ist die Lesart: **mit allen Heiligen** der Solennität des Schlusses ganz gemäß.

---

# Zweite oder dogmatisch-ethische und homiletische Abtheilung.

## Vorbemerkung.

Da es sich bei einer allgemeinen Bearbeitung der Apokalypse vor allen Dingen um die Feststellung des exegetischen Gesichtspunktes handelt, so ist es selbstverständlich, daß die dogmatische Auffassung derselben und ebenso die homiletische Benutzung derselben durch die sichere Feststellung des exegetischen Resultats über die Apokalypse bedingt sind. Weil nun aber dieses Resultat in der Theologie noch in hohem Maße in Frage steht, so kann sich der Dogmatiker nicht mit naiver Zuversicht auf schwankenden Boden stellen, oder bestimmter, auf diejenigen Stellen, wo der Boden schwankt, seinen Aufbau gründen, und noch mehr gilt dies vom Homiletiker.

So ist es z. B. keine Frage, daß die neuere, angeblich kritische, jedenfalls zeitgeschichtliche Auffassung des Buches die dogmatische Seite desselben größtentheils indifferenzirt, großentheils sozusagen kompromittirt hat, wie ja auch namentlich Schleiermacher, de Wette u. a. von einem gar geringen Gehalt dieser Schrift geredet haben. Bei dieser Ansicht bleiben auch für die Homiletik nur ganz vereinzelte Stellen übrig; auch diese aber können insofern nur mit einer gewissen Inkonsequenz benutzt werden, als man das Buch unter das Vorurtheil gestellt hat, es habe einen mehr oder minder apokryphischen Charakter.

In einem ähnlichen Verhältnisse aber stehen die unfreien Anhänger der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts zu dem Buche. Nach ihren Voraussetzungen darf z. B. nicht die Rede sein von einer Uebergangsperiode zwischen dem diesseitigen und dem jenseitigen Aeon, von einem eigentlichen Millennium, von einer besonderen Hoffnung auf die Wiederkehr des Volkes Israel. Der jüngste Tag muß ein einziger Tag sein. In diesem einzigen Tage muß die ganze Welt rein vernichtet werden und auch wieder durch eine völlig neue ersetzt. Ein Millennium soll wider den 17. Artikel der Augsburgischen Konfession streiten. Die Gehenna soll mit dem Todtenreich zusammenfallen und schon in der Mitte der Zeit ein ganz fertiger Ort sein. Wenn nun diese und ähnliche Voraussetzungen gegenüber einer lebendigen Auffassung der Heiligen Schrift, insbesondere der Apokalypse sich als Beschränktheiten eines

unfreien Buchstabenglaubens, oder doch exegetischen Traditionsglaubens erweisen, so versteht sich die Konsequenz von selbst: viel sicherer Grund und Boden bleibt für dogmatische Beweise und homiletische Bezeugungen in der Apokalypse nicht übrig. Wird sie gleichwohl von diesem Standpunkte ausführlich benutzt, so wird man sie in ähnlicher Weise dogmatisch und homiletisch zusammenschnüren, wie man in entgegengesetzter Richtung das Alte Testament reckt und streckt, um dasselbe das ganze Neue Testament und die ganze Kirchenlehre explicite aussagen zu lassen.

Fassen wir aber auch die mittlere Richtung ins Auge, welche das apokalyptische Buch von freieren praktischen Standpunkten aus angesprochen und die Hoffnung besserer Zeiten, sogar das tausendjährige Reich in ihm gefunden hat, so hat doch auch diese durchweg nicht viel dogmatischen und ethischen Grund und Boden gewonnen überall da, wo sich dieser Standpunkt in der Annahme von Prädiktionen der Kirchengeschichte in chronologischem Verlauf explizirte. Gleichwohl ist dieser Standpunkt durch seine eminente religiöse Werthschätzung des Buches im Verhältniß der orthodoxistischen und der neokritischen Auffassung in hohem Grade bereichert.

Sogar auch die sogenannte reichsgeschichtliche Erklärung ist besonders dadurch betheiligt an der Unsicherheit einer durchgehenden dogmatischen und homiletischen Benutzung der Heiligen Schrift, daß sie nicht mit Konsequenz auf die Ermittelung eines Systems fester biblisch-apokalyptischer Symbolik ausgegangen ist.

Wir meinen, nach diesem Gesichtspunkte gearbeitet, und auch durch Gottes Gnade wohl Einiges erarbeitet zu haben. Allein die dargebotenen Resultate sind einstweilen Gegenstand der theologischen Diskussion. Die Dogmatik und Homiletik wird also erst allmählich, jedenfalls nur vorsichtig einen sicheren Gebrauch von dem etwa Anerkannten und Bewährten machen können.

Wir werden es daher nicht unternehmen dürfen, den ganzen Verlauf unserer Exegese mit dogmatischen und homiletischen Nutzanwendungen zu begleiten; besonders auch noch deswegen nicht, weil es sich zunächst um die Anregung zu einer einfacheren und auf die biblische Symbolik fester begründeten Auslegung unseres Buches handelt. Freiere Anlehnungen an den allegorisch bestimmten Text können über die Lücken hinwegführen.

Gleichwohl ist für den bibelgläubigen Standpunkt nach seinen verschiedenen Modifikationen des Gewissen, des Gemeinsamen, des Köstlichen für Lehre und Leben so viel vorhanden, daß uns auch bei den Beschränkungen, die wir uns auferlegen, hoffentlich noch eine reiche Ausbeute an dogmatischen und homiletischen Ergebnissen übrig bleibt.

Wir werden uns über diesen Schatz am besten orientiren, wenn wir die betreffende Bearbeitung in einen allgemeinen und einen speziellen Theil verzweigen. Der allgemeine Theil wird sich nach Hauptgesichtspunkten auseinanderlegen, der spezielle nach den Hauptabschnitten des Buches. Dogmatisch-Ethisches und Homiletisches wird überall in gemeinsamer Fassung zur Sprache kommen.

# Erster Theil.

## Allgemeine dogmatisch-ethische und homiletische Verhandlung über die Apokalypse.

### Erster Abschnitt.

### Die dogmatisch-ethischen Elemente der Apokalypse.

Dem Vorurtheil der älteren, orthodoxistischen Schule, wie wenn die Apokalypse hinsichtlich der dogmatisch-ethischen Elemente durchaus auf den Entwicklungsstand der früheren apostolischen Theologie zu reduziren, oder gar nach demselben zu korrigiren sei, stellt sich das neuere Vorurtheil in bestimmten Verzweigungen zur Seite; indem nämlich die Baur'sche Schule das Buch für eine wirkliche Schrift des Apostels Johannes hält und eben darum auch für das Produkt eines ganz beschränkten und trüben Judenchristenthums, während die Schleiermacher'sche Schule sich dahin ausspricht, der dürftige Gehalt der Schrift hange mit ihrem Ursprung aus der Autorschaft eines nicht-apostolischen, gewissen Johannes zusammen. Das Buch ist wenig werth, weil es von dem Apostel Johannes ist, sagen die einen. Das Buch ist sehr wenig werth, weil es nicht von dem Apostel Johannes ist, sagen die anderen. Den rohen Entstellungen seiner Würde, welche sich Volkmar in der Baur'schen Richtung erlaubt hat, ist die naiv-eitle Sentenz de Wette's vorangegangen: „Ein Buch, von dem man ganze Kapitel nach Ausdrückung von einigen Tropfen Saft als leere Schalen bei Seite legen muß, eignet sich wenigstens nicht zum Volksbuche" (Einleit., S. 6).

Andererseits haben pietistisch-chiliastische und theosophische Schulen vielfach eine ganz neue und aparte Theologie in der Apokalypse finden wollen, z. B. Swedenborg.

Allen diesen Entstellungen des wirklichen Sachverhaltes gegenüber muß aber behauptet werden: 1) daß die Apokalypse dieselbe Lehre des Christenthums enthalte wie das ganze übrige Neue Testament, und zwar nach johanneischem Typus; 2) daß sie als die entwickelteste Gestalt der Lehre des Neuen Testaments in Beziehung auf ihr Thema: die Reichshoffnung des Reiches Gottes und seine Zukunft in der Welt, zu erkennen sei, wenngleich in biblisch-künstlerischen, allegorischen und symbolischen Formen verfaßt.

Es gibt freilich eine Anzahl von Gegnern der eschatologischen Dogmatik, welche gleichwohl darauf Anspruch machen, auf der Grundlage fester

und gesicherter Glaubensprinzipien zu stehen. Ihre Bedenken gegen eschatologische Dogmen treten in folgender Gradation hervor: 1) Man kann keine Dogmen entnehmen aus bildlichen allegorischen oder überhaupt poetischen Darstellungen. 2) Die Aussagen der christlichen Hoffnung lassen sich nicht dogmatisch verwerthen. 3) Je weiter die Geschichtlichkeit des Christenthums von der historischen Mitte des Lebens Jesu absteht, desto mehr wird sie problematisch. Was die erste Einwendung gegen die christliche Eschatologie betrifft, so beruht sie auf zwei falschen Voraussetzungen. Die erste ist, daß sich allegorische oder symbolische Darstellungen nicht auf einen didaktischen oder bestimmten begrifflichen Lehrgehalt zurückführen lassen. Die zweite, daß es in der Bibel eine Region abstrakter Lehrbuchformen gebe, von welcher man die Region der bildlichen Formen abscheiden könne. Auffallend ist es freilich, daß oft dieselben Docenten gern ihre Berichte über die Lehren des Alten Testaments von dem Jenseits vorzugsweise aus poetisch-pathologischen Aeußerungen des Buches Hiob oder den Psalmen entnehmen. Wenn man ferner den Wahrheiten der christlichen Hoffnung die eigentliche dogmatische Evidenz absprechen möchte, so sollte man doch schon wissen, daß im weiteren Begriff der ganze christliche Glaube den Charakter der Hoffnung hat (Hebr. 11, 1), daß Glaube, Hoffnung und Liebe der Substanz nach sich decken (1 Kor. 13), und daß es ohne Dogmen der christlichen Hoffnung, auch im engeren Sinne gefaßt, überhaupt keine Dogmen geben würde. Wenn endlich eine idealistische oder vom Spiritualismus behaftete Christologie der Lehre von der Auferstehung Christi eine mindere Bedeutung zuschreibt als der Lehre von seinem historischen Leben und erlösenden Sterben, so kann man zuversichtlich von diesen schadhaften Momenten auf eine schadhafte prinzipielle Grundlage selbst zurückschließen, wie sie sich auch bei Schleiermacher in einer mangelhaften Erkenntniß der Persönlichkeit wahrnehmen läßt. Wo einerseits der Begriff der göttlichen Persönlichkeit einen Defekt hat, andererseits der Begriff der menschlichen Persönlichkeit, da kann auch der Begriff des Gottmenschen nicht in seiner vollen historischen Gewichtigkeit vorhanden sein.

Wenn man die dogmatische Bedeutung der Apokalypse einmal unbefangener würdigt, dann wird man merken müssen, daß sie die christlichen Dogmen der vorangehenden neutestamentlichen Schriften nicht verdunkelt, sondern erläutert und begründet hat, ja daß man ihre Theologie als eine Vermittelungstheologie im besten Sinne betrachten kann. Dies gilt in erster Linie von den eschatologischen Dogmen, also von der Lehre vom Tode, vom Zwischenzustande, vom Reiche Gottes, von der triumphirenden Gemeinde, vom Antichristenthum, von der eschatologischen Bedeutung Israels, von der Parusie Christi, von der Auferstehung, vom jüngsten Tage, von dem Reiche der Herrlichkeit, von der Hölle und vom Himmel. In zweiter Linie aber gewinnen auch die Lehren von Gott, von der Schöpfung, von Christo, von seinem Erlösungswerk, von dem christlichen Leben nach seiner religiösen und seiner sittlichen Natur, endlich auch von der Bibliologie eine erweiterte Bestimmtheit.

Fassen wir zunächst die Dogmen erster Linie, die eschatologischen Dogmen ins Auge.

Die Lehre vom Tode wird sicher nicht dadurch verdunkelt, sondern aufgehellt, daß die Apokalypse den Begriff des zweiten Todes aufstellt. Der erste Tod wird dadurch gewissermaßen zu einem Schattenbilde für die Gläubigen herabgesetzt, wie dies auch im Ev. Joh. der Fall ist. Hier hat Christus die Schlüssel des Todes, die Seelen leben fort, und selig sind die Todten, die in dem Herrn sterben. Ebenso wird das Todtenreich, der Hades, so entschieden von der Hölle oder dem Feuerofen getrennt, wie dies sonst nirgend der Fall ist. In Beziehung auf die selig Vollendeten ist die lichte Seite des Todtenreichs zum Aufenthalt bei dem Herrn im Himmel geworden; der Ort der Qual aber innerhalb des Todtenreichs hat sich zum Abyssus gestaltet. Und die Zwischenregion, das Todtenreich im engeren Sinne, ist somit sogar noch durch eine besondere Sphäre von der Idee der Gehenna, welche noch nicht verwirklicht ist, unterschieden. Wenn aber die Seelen der Martyrer als unter dem Altar befindlich und zu Gott um Vergeltung aufschreiend zur Sprache kommen, so ist damit ausgedrückt, daß sie ein Recht und einen Rechtstrieb haben, ihre künftige vollkommene Restitution oder Rechtsbefriedigung zu erwarten, daß ihr Leben nach göttlicher Schickung wie auf dem Altar geopfert ist, und daß sie somit als Nachfolger Christi auf dem sichern Wege sind vom Tode zur herrlichen Auferstehung. Was sodann ihre Auferstehung anlangt, so ist es wohl nicht blos ein Bild ihrer Rechtfertigung vor Gott und der Welt, wenn ihnen der Schmuck weißer Kleider verliehen wird, sondern es ist damit zugleich ausgedrückt, daß sie der ersten Auferstehung entgegenwachsen (1 Kor. 15; 2 Kor. 5; Phil. 3, 11).

Das Ende der Welt oder der jüngste Tag erscheint in der ultra-supranaturalistischen Dogmatik, die sich für vorzugsweise orthodox hält, möglichst unvermittelt, höchstens vermittelt durch die Mission und veränderte ethische Zustände; dem entsprechend ist das Weltende absolute Weltvernichtung, und der jüngste Tag wirklich nur der letzte der Tage im Sinne astronomischer Tageslänge. Wie so viel lebendiger, organischer, vermittelter aber gestaltet sich alles nach der Apokalypse, freilich im Zusammenhang mit minder entwickelten Bestimmungen der ganzen Heiligen Schrift! Hier wird das Bild des Abfalls, wie ihn schon Christus selber angedeutet und Paulus bestimmter geweißagt hat, vollständig entrollt, und er wird bestimmt qualifizirt als ein gereiftes Antichristenthum, dessen Hauptfigur eine dämonische Thierbildung des christlichen Volkslebens ist, dessen Nebenfigur aber in der Gestalt des falschen Propheten, des Apostaten, aus der theokratisch-kirchlichen Ordnung hervorgeht, so sehr, daß

diese sich selbst zu einer pseudochristlichen Kirche, zu einer Kirche des Abfalls gestaltet.

Mit diesem Reifwerden des Antichristenthums zur Ernte ist das Reifwerden des Christenthums vorausgesetzt, obwohl das Gedeihen der Gemeinde zur Braut, allerdings gesichert durch die 144,000 Versiegelten, und veranschaulicht durch die 144,000 Triumphirenden, fast hinter der Scene, hinter der antichristlichen Erscheinungswelt verschwindet. Durch die Drangsale, die sie zu bestehen hat, wird die Gemeinde fast zur ausschließlich unsichtbaren Kirche. Aber eben durch diese unerhörte Noth ist die (durch die Reife des Guten wie des Bösen vermittelte) Erscheinung Christi ebenfalls in ihrer wunderbaren und plötzlichen Gestalt begründet. Und welch eine Fülle von Vermittelungen ist damit gewonnen! Der jüngste Tag selber wird zu einem Gottestage von tausend Jahren (Ps. 90). Die Auferstehung der Todten wird zu einem Lebensprozeß, der von innen nach außen fortgeht durch einen ganzen Aeon hindurch, von den ersten herrlichen Auferstehungsblüten bis zu der letzten allgemeinen Auferstehung hin und daher auch in der Form der Verwandlung (nach Paulus) sich vollziehen kann (1 Kor. 15, 23. 24). Nicht minder wird das Gericht zu einer lebendigen anschaulichen Folge von dem Kriegsgerichte bei der Wiederkehr Christi an durch das Friedensgericht der tausend Jahre hindurch bis zu dem Verdammnißgericht am Schluß derselben. Gleiches gilt endlich vom Ende der kosmischen Welt selbst. Die orthodoxe Schulvorstellung von einer wirklichen Vernichtung der alten Welt und einer eigentlichen Erschaffung der neuen korrespondirt allerdings mit der soteriologischen Vorstellung, daß der neue Mensch aus einer eigentlichen geistlichen Erschaffung hervortrete an die Stelle des natürlichen, ganz todten Menschen, welcher mit dem alten Menschen identifizirt wird, d. h. sie ist eben die falsche Konsequenz von diesem falschen Prinzip. Was aber insbesondere die Lehre vom Satan anlangt, so wird sie nicht nur in der Apokalypse bedeutend entwickelt, namentlich nach dem Begriff des Verklägers, sondern auch begründet, insofern der Satan diesseits durch die Stiftung des Antichristenthums in den Kreis der religiösen Erfahrung eintritt.

Auch der Eintritt des Weltendes wie die Parusie Christi wird hier zu einer ethischen Nothwendigkeit, da er erfolgt zur Niederschlagung des letzten meuterischen Aufruhrs der Bosheit gegen die Gottesgemeinde auf Erden. Das Wiederaufleben des scheinbar längst vernichteten Bösen auf Erden charakterisirt ganz seine zähe Schlangennatur, zugleich die schließliche Entblößung der Bosheit von allen idealistischen Illusionen, wie sie mit denselben etwa zur Zeit des Antichristenthums operirte, ihr Hervortreten in der nackten Verschwörung des satanischen Geistes mit menschlicher Roheit und Brutalität. Mit diesem Gericht über den letzten Aufruhr ist das allgemeine Gericht und so auch die allgemeine Auferstehung indicirt.

Merkwürdig ist die ethisch-psychologische Ordnung, nach welcher das Thier oder der Antichrist und der falsche Prophet schon früher, ja um die tausend Jahre früher in die jetzt bereitete Gehenna oder den Feuerpfuhl geworfen werden wie der Satan. Auch diese Ordnung aber ist der Idee des Lebens gemäß. Jene beiden haben sich bei der Parusie nach ihren Kräften und Künsten ausgelebt, der Satan hat sich erst am Ende der tausend Jahre ausgelebt. Man kann auch sagen, das idealistische Böse ist tausend Jahre früher gerichtet als das brutale Böse; sowie auch der Kern der Menschheit der Parusie der ganzen Menschheit in der Entwicklung unendlich weit voraus ist.

Insofern man nun auch noch von einem Zwischenzustande zwischen dem jüngsten Gericht und dem idealen Ziel aller Dinge reden kann, erscheint derselbe für die Bösen offenbar als eine unabsehbare Folge von Aeonen. Wohin der Strom des Paradieses geht aus der Gottesstadt hinaus, ist nicht gesagt. Die mittelalterliche Vorstellung von der endlosen Qual aller außer der Kirche Gestorbenen tritt der Freiheit Gottes zu nahe, die Systeme der absoluten Wiederbringung treten der Freiheit des Menschen zu nahe; beide stehen zu apodiktisch den verhüllten Geheimnissen der Aeonen gegenüber, hinter denen die Berge der absoluten Ewigkeit im Lichtglanz der Herrlichkeit Gottes leuchten.

Eine gleiche Förderung soll die Glaubenslehre im allgemeinen von der Apokalypse erhalten, ungeachtet ihrer bildlichen Darstellung. Die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes und von dem Verhältniß Gottes zu Christo wird hier unverkennbar über allen Monophysitismus emporgehoben, nicht minder aber über den Arianismus und alle innertrinitarische Subordination. Die Schöpfung erscheint hier im Reflex des neuen Paradieses als ursprüngliche Anlage für eine Welt des ewigen Geisteslebens. Das Menschengeschlecht wird durch eine Auswahl von Auserwählten repräsentirt, die nicht im mindesten ein Präjudiz bilden gegen die großen Massen der Menschheit, sondern den Mittelpunkt, den Ruhm und relativen Halt derselben bilden, wie ja ihr absoluter Mittelpunkt, Ruhm und Halt Christus ist. Wie reich sind ferner die Grundzüge der Erlösung, der Versöhnung, des Heils gezeichnet, gegenüber der dunklen Nachtseite des Menschenlebens, des Verderbens! Hier reflektirt sich die Taufe der Kirche in der Bluttaufe, das Abendmahl der Kirche in dem Abendmahl des Geistes, der gesetzliche Bann in dynamischen Bannverhältnissen, die Gerechtigkeit des Glaubens in der Gerechtigkeit des Lebens, und wie reich die verschiedenen Gestalten der Kirche zur Erscheinung kommen, nicht minder die Grundformen der inneren und äußeren Geschichte der Kirche, des Reiches Gottes und der Welt, das bedarf nach einer ernsten Betrachtung der Offenbarung keiner besonderen Auseinandersetzung.

Zweiter Abschnitt.

## Die homiletische Anwendung und Verwendung der Apokalypse.

Vor allen Dingen ist festzustellen, daß die Apokalypse nicht als ein versiegeltes Buch bei Seite gelegt werden soll, sondern als ein offenes Buch behandelt werden, benutzt werden soll zur Erbauung der christlichen Gemeinden (s. Kap. 1, 1—4; Kap. 2—4; 22, 10. 16; sowie die hin und wieder eingestreuten Paränesen).

Sodann aber ist ebenso bestimmt der Wille des verherrlichten Herrn zu beachten, daß der Schatz der Apokalypse zunächst den Knechten des Herrn anvertraut ist, und daß diese von denselben allerdings nicht in hierarchischer Bevormundung, aber doch in pastoraler Weisheit mit der Erkenntniß und dem Verständniß der Gemeinde vermittelt werden soll. Daher wird die Apokalypse den Knechten übergeben (nach Kap. 1, 1; vgl. Kap. 22, 6. 16).

Daher schreibt auch der Seher nicht an die Gemeinden direkt, sondern an den Engel der Gemeinden.

Wie verantwortlich aber dieser Auftrag ist, das ergibt sich aus den Worten Kap. 22, 18. 19.

Das Gewicht der warnenden Worte aber wird belegt durch die zwiefache Thatsache, daß ungeachtet ihrer strengen Drohung einerseits der Fanatismus in der Kirche und der Schwarmgeist ganzer Sekten von den Montanisten an bis zu den „Heiligen der letzten Tage" den reinen Gehalt der Offenbarung durch Zuthaten, Mißdeutungen und chiliastische Verzerrungen verdunkelt hat, und andererseits der Spiritualismus von Alters her aus unfreier Gespensterfurcht vor dem Chiliasmus die Wirkung der Offenbarung nicht nur gemindert, sondern vielfach paralysirt hat bis zur Einschläferung der christlichen Wächter und Wachsamkeit, und bis zur Entkräftung der eschatologischen Elemente in den Evangelien und den apostolischen Briefen selbst.

Im allgemeinen kann man den Grundsatz aufstellen, daß das Maß der dogmatischen und ethischen Evidenz der Apokalypse zugleich den Maßstab abgibt für ihre homiletische Anwendbarkeit.

Insbesondere aber bildet sich eine Topik homiletischer Oerter, welche über alle exegetischen Bedenken in lichter Klarheit emporragt, aus den herrlichen Doxologien, Lobgesängen und Himmelsbildern überhaupt; aus den christologischen Momenten; aus den soteriologischen Lehrstellen; aus den vielfach mit Emphase hervorgehobenen Weckrufen und Trostsprüchen; insbesondere auch aus den sieben Sendschreiben, wie sie ja auch aufs mannigfachste homiletisch verwendet worden sind (s. S. 42. 43).

### Literatur über die Anwendung der Apokalypse.

Imm. Nitzsch, Ueber den kirchlichen Werth und Gebrauch der Apokalypse, Wittenberg 1822. — Hosse, Der rechte Standpunkt der Betrachtung der Offenbarung Joh. (Monatsschrift für die ev. Kirche der Rheinprovinz und Westfalens, 12. Jahrg., 7. Heft, 1853). — Christiani (General-Superintendent von Livland), Bemerkungen zur Auslegung der Apokalypse, mit besonderer Rücksicht auf die chiliastische Frage, Riga, Bacmeister. — A. F. Schmidt (Stiftsdiakonus in Stuttgart), Ein Votum über die homiletische Behandlung der Apokalypse, Stuttgart 1867. — S. Danz, Universal-Wörterbuch, S. 54.

Dritter Abschnitt.

## Das Bibelwerk: Starke.

Auch hier möchten wir uns nicht erlauben, an dem Bibelwerk vorbeizugehen, welches in seiner fortdauernden Wirkung den Anlaß zu der Entstehung des unsrigen gegeben hat, obwohl wir uns hinsichtlich der schon bezeichneten Schranken und der atomistischen Natur des bezeichneten Werkes auf ganz kurze Referate beschränken müssen.

In theokratischer Beziehung finden wir aus der Einleitung nichts Besonderes hervorzuheben. Es ist ebenso einseitig, wenn Starke die Offenbarung das allerwichtigste Buch der ganzen Heiligen Schrift nennt, wie wenn es von anderen älteren lutherischen Theologen zu einem deutero-kanonischen Buch gemacht wurde, oder von der modernen Kritik gar zu einer fast werthlosen pseudo-prophetischen Dichtung gemacht wird. Es mag dagegen als eine löbliche Resignation erscheinen, daß Starke fast durchgehends zwei Konstruktionen des Buchs nebeneinanderstellt, das eine „Systema derer, die das Meiste schon als erfüllt erklären", das andere „Systema derer, die das Wenigste als erfüllt (d. h. das Meiste als noch zu erfüllen) erklären." So gibt er denn auch bei vielen einzelnen Abschnitten den unaufgelösten Gegensatz verschiedener Auffassungen an.

Hieher gehört noch eine Bemerkung über die praktische Bedeutung der Apokalypse. „Der Nutz, den dieses recht verstandene und getreulich angewendete Buch gibt, ist 1) zur Befestigung des Glaubens in der Lehre von der Person, Naturen, Ständen und Aemtern Christi; auch in der Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung und von der göttlichen Eingebung der Heiligen Schrift; 2) zur Warnung wider das große mannigfaltige Aergerniß, so sich begibt in der Christenheit, welche unter so viel Trübsalen, Ketzereien und andern Gebrechen der Vernunft verborgen ist, oder vom Teufel mit Aergerniß und Rotten zugedeckt wird, daß man sich daran stößt, oder ein falsch Urtheil fällt, und also den Artikel verlieret: Ich glaube eine heilige christliche Kirche; 3) zur kräftigen Erweckung, um im Kampfe wider die Sünde und das Reich der Finsterniß in sich und außer sich bis zum Sieg getreu zu bleiben, da es so oft heißet: Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden saget. Wer überwindet! wer überwindet! u. s. w.; 4) zum Trost im Leiden, sonderlich im äußerlichen, welches man in und von der bösen Welt um des Namens und der Nachfolge Christi willen über sich nimmt. Dazu sonderlich in den sieben Briefen die theuersten

Verheißungen von der so gar großen und herrlichen Gnadenbelohnung gegeben werden; 5) zur Einsicht in noch künftige, trübselige Zeiten, um sich dazu in der Kraft Gottes gefaßt zu halten, und zur Aufmunterung, wenn man siehet den großen Verfall der Kirche: dagegen man sich mit der lebendigen Hoffnung von der bevorstehenden wirklichen Verwechselung der Finsterniß mit dem Lichte aufrichten kann, welches rechtschaffenen Knechten und Kindern Gottes kein Geringes ist; 6) zur Aufklärung der prophetischen Schriften A. T. Denn wie die Propheten uns den besten Schlüssel geben zur Offenbarung Johannis: so gibt uns diese nicht weniger in ihrem rechten Lichte den besten Schlüssel zum wahren Verständniß der Propheten."

Vierter Abschnitt.

### Die Literatur über die dogmatisch-ethische, insbesondere die homiletische Seite der Apokalypse.

Zu den früher bereits angegebenen und gegebenen Verzeichnissen (S. 58. 59) und Bibelwerk Joh. (S. 28) bemerken wir noch, daß in Starke's Bibelwerk am Schlusse der Offenbarung unter der Ueberschrift: Fortsetzung des Verzeichnisses der exegetischen Schriften, welches im ersten Theil dieses Werkes angefangen worden — auch noch insbesondere eine ansehnliche Anzahl von Schriften über die Apokalypse sich findet. Das Meiste wird freilich veraltet sein.

Aus der jetzigen Zeit gehört wohl noch manches hierher, sowie zur Literatur der Apokalypse überhaupt, namentlich: Münchmeyer, Bibelstunden über die Offenb. Joh., Hannover 1862. — Das Ende der Zeiten. Vorträge über die Offenb. des h. Joh., von Emil Steffann, Berlin 1870. — Kienlen, Commentaire historique et critique sur l'Ap. de Jean, Paris 1870 (zeitgeschichtlich; doch gegen Volkmar). — O. Sullivan (Rector of Killyman), The apostacy predicted by Saint Paul, Dublin, London 1842 (gelehrt, geistvoll, evangelisch, antipapistisch. Ueber den Abfall nach 2 Thess. 2). — Thomas Newton (Bishop of Bristol), Dissertation on the Prophecies, which have remarkably been fulfilled and at this time are fulfilling in the World. Revised by Dolson, London (große Belesenheit, interessanter Gehalt, welt- und kirchenhistorische Haltung). — Garratt, Commentary on the Revelation of St. John considered as the divine book of History, in which God has delineated what is now past, present, and to come and decided before hand, London 1866 (Kirchenhistorisch. Originell. Unter dem Bilde des Thiers versteht er ein (1866) noch bevorstehendes Konzil des vereinten Morgen- und Abendlandes). Die kleine apokalyptische Literatur ist sehr umfassend in England, selbst in der Form periodischer Blätter. Das praktische Volk ist, in der eschatologischen Erwartung vielfach chiliastisch erregt, wie dies der Darbismus, der Irvingianismus und ähnliche Erscheinungen beweisen. Ein paar neuere Schriften sind in der Einleitung angeführt.

## Zweiter Theil.

## Spezielle dogmatisch-ethische und homiletische Andeutungen.

Erster Abschnitt.

### Der Prolog (Kap. 1, 1—8).

Dogmatisch-ethische und homiletische Elemente.

Allgemeines. Von Gott. Von der Offenbarung. Vom Martyrium. Von der Vision. Vom Gottesdienst. Von der Kirche. Von der Trinität. Vom Heil. Von der Bestimmung der Christen. Von der Zukunft Christi zur vollendeten Offenbarung Gottes.

Spezielles. Die Offenbarung als Apokalypse, das Ende und die Krone der Offenbarungen. Das Ende und die Krone der biblischen Bücher. Das Ende und die Krone der christlichen Glaubenslehren. Das Ende und die Krone der Paränesen. Die Apostel als die großen Martyrer oder Zeugen Christi Von seiner Vergangenheit; Gegenwart; Zukunft. Johannes nach seiner dogmatischen und homiletischen Bedeutung. Johannes als Seher des Geistes in der Wirklichkeit (das Ev. Joh.) und als Seher der Wirklichkeit im Geiste (die Apokal.). Die Vision als Wahrzeichen der Tiefe des inneren Menschenlebens, der Hoheit des gereiften Christenlebens. Die Seligkeit des Christen im Vorausblick auf die Zukunft Christi. Die allzeit gewisse Nähe der letzten Zeit in dem schnellen Lauf und Wechsel der christlichen Zeiten. Die Zukunft Christi in jedem christlichen Zeitalter. Der christliche Gottesdienst in der einfachen Grundform von Vorlesenden und Zuhörern. Die gemeinsame Seligkeit der Leitenden und der Geleiteten in einem wahren Kultus. — Wie sich die alles umfassende Eigenthümlichkeit Christi verzweigt und abspiegelt in den Aposteln, so die Eigenthümlichkeiten der Apostel in den Eigenthümlichkeiten der Gemeinde. Die sieben Gemeinden im tiefsten Grunde eine Gemeinde. Die Dreieinigkeit Gottes in der Herrlichkeit ihrer Offenbarung: der Vater als der Urquell der Gnade und des Friedens, der da ist, der da war, und der da kommt; der Heilige Geist in den Manifestationen der sieben Geister vor dem Throne des göttlichen Waltens; der Sohn Gottes, als der treue Zeuge, als der Erstgeborene von den Todten; als der Fürst der Könige der Erde; als der, der uns geliebet hat, und rein gewaschen von unseren Sünden mit seinem Blut. Die Gnade

über den Christen, der Friede in den Christen, ein ewig neuer Segensgruß des Dreieinigen. Der hohe Beruf der Christen, mit dem sie gemacht sind zu einem Königreich von Priestern, wie er verwirklicht ist für sie, und verwirklicht wird in ihnen. Könige und Priester nach ihrem Zusammenhang. 1) Könige und Priester im Sinne der Ausartung streiten und konspiriren abwechselnd miteinander. 2) Könige und Priester im Sinne weltlicher Ordnung stehen nebeneinander und beschränken einander. 3) Könige und Priester als Knechte Gottes im Sinne des geistlichen Lebens sind eins und bedingen einander. Man wird nur König im Dienste Gottes, wenn man als Priester ihm alles opfert oder hingibt in reiner Entsagung fort und fort. Man wird nur Priester des ewigen Geistes, wenn man königliche Güter in königlicher Freiheit verwalten kann. Die erste Doxologie a. Herrlichkeit, b Machtwalten, c. beides in die Aeonen hinaus. Woran erkenne ich, daß Gott auf Erden verherrlicht wird? 1) Wenn keine irdische Herrlichkeit als Wolke diese himmlische Sonne verdunkelt. 2) Wenn seine Herrlichkeit auch im Abglanz alles Heiligen und Herrlichen auf Erden gewürdigt wird. In Gottes Reich gründet sich das Machtwalten ebenso auf seine Herrlichkeit, wie seine Herrlichkeit auf das Machtwalten. Was bedeutet das: Ewigkeiten? Unendliche Offenbarung des göttlichen Wesens. Unendliche Entfaltung des seligen Lebens. Unendliche Entwickelung und Entschleierung der Welt. Das biblische Amen: die vollendete Persönlichkeit Christi; die vollendete Gestalt des Reichs; die vollendete Gewißheit des Gebets. Das Thema des Buchs: er kommt. — Zugleich das Thema der Weltgeschichte; der religiösen Ahnungen, der Wissenschaft und der Kunst. Mit den Wolken. So hoch und frei wie die Wolken auftauchen aus dem Himmelsgrunde; so verhüllt und so offenbar wie der Blitz in der Wolke; so erhaben über die Erde und so sicher für die Erde. Einst wird das Sehen zum Schauen des Herrn für alle. Wie sich diese Verkündigung (V. 7) schon in jedem Gottesdienste zu erfüllen anfängt: man schaut zu ihm auf. Man erkennt sich verschuldet an dem Kreuze Christi. Man feiert mit heiligen Todtenklagen seine Passion und seinen Tod. Diese Prophetie wird einst zur vollendeten Wirklichkeit werden. Mit seiner Zukunft kommt der Sonntag, kommt der Kultus, kommt das Offenbarungswort über die ganze Erde. Auch die Feinde müssen ihn sehen; müssen ihre Verschuldung gegen ihn in ihrer Verschuldung gegen ihr innerstes Selbst erkennen, müssen sonst oder so in die letzte Todtenklage über ihn mit einstimmen. In der Zukunft Christi wird sich Gott vollkommen offenbaren als Jehova, der Bundesgott: der sich selber treu blieb; seinem Volke treu blieb; seiner Gerechtigkeit gegen alle treu blieb. Das Alpha und das Omega, oder der tiefste Begriff in elementarer Versinnlichung. Wie das ganze Wort die ganze Geisteswelt umfaßt, so der Geist Gottes Anfang, Mitte und Ende der Dinge. — Was das bedeutet, daß Gott als Allherrscher erst am Ende des Weltlaufs vollkommen hervortritt, daß er sich vollkommen unterscheidet a. vom Fatum, b. vom Despoten, c. von der Willkür, d. vom Zufall. — Ueber die Martyrer. Den Gottesdienst. Trinitatisfest. Konfirmation. — Zu vergleichen 2 Mos. 19; Jes. 6; Hesek. 1; Dan. 7; Sacharja 12; Matth. 24, 30 u. a.

Sander („Versuch einer Erklärung", 1829, s. S. 58): Man vergleiche nur die Offenbarung Johannis mit den übrigen heiligen Schriften, besonders mit den Propheten, so wird man bald finden, wie fast kein Bild von Johannes gebraucht wird, das nicht auch bei diesen zu finden und durch sie zu erklären wäre. Man stelle nebeneinander: Offenbarung 1 u. Ezech. 1, 26; Jes. 6 u. s. w.

Wächtler (s. S. 59): Wie die Kenntniß der Offenbarung St. Johannes für alle Christen hochwichtig sei (Offenb. 1, 1—3). Gnade und Friede von Gott, der unerschöpfliche Born alles Trostes (Kap. 1, 4—6).

Böhmer (s. S. 58): Johannes schreibt keine Dogmatik, sondern eine heilige Geschichte, in der ist der allgemeine Ausgangspunkt der allherrschende ewige Gott; sodann offenbaren sich die Mächte, welche die Erfüllung seines Heilsrathschlusses vorbereiten, und zuletzt kommt Christus selbst, erst als der wahre und höchste Prophet „der treue Zeuge", dann als „der Erstgeborne der Todten", und endlich „als Fürst der Könige der Erde."

Zur Literatur (s. oben, S. 59). Lilienthal, Bibl. Archivarius, S. 808. — Danz, S. 57 und Supplement, S. 6.

## Zweiter Abschnitt.

## Die erste Vision. Das Himmelsbild der sieben Gemeinden (Kap. 1, 9—20).

Allgemeines. Auch hier steht die Hirtentreue des Menschen mit der Hirtentreue Gottes in lebendiger Wechselwirkung. Johannes gedenkt auf Patmos seiner sieben Gemeinden im Geiste des Gebets. Der Herr aber macht ihm durch den Geist der Offenbarung den Blick auf die sieben Gemeinden zu einer Vision der ganzen Zukunft der Kirche. Die himmlische Seligkeit inmitten des irdischen Martyriums. Die prophetischen Visionen als die theokratisch-höhere Wirklichkeit der platonischen Ideen, die hohen mysteriösen Quellpunkte aller Grundströmungen oder des Heilsstroms der Weltgeschichte. — Die Vorbedingungen der Prophetie, äußeres Leid, innere Festlichkeit, Einsamkeit, Gebet. Die Offenbarungsformen. Die Entwicklung der Offenbarung vom Gehörwunder zum Gesichtswunder hin. Die Erscheinung Christi in seiner Herrlichkeit nach ihren symbolischen Grundzügen. Christus der Sohn Gottes, auch ewig der verklärte Menschensohn. Die Erschütterung der Seher bei dem Hervortreten des Herrn in seiner Offenbarung, eine Art von Sterben, und darum eine Quelle des neuen hohen Lebens. Wie sie sich a. in ihrer originalen Gestalt durch die Geschichte der prophetischen Berufungen hindurchzieht (2 Mos. 3, 5; 4, 24; 34, 30—35; Jes.

6, 5; Jerem. 1, 6; Hesek. 3, 14. 15; Dan. 10); b. reflektirt in der jüdischen Sage (Richter 13, 22) und in der griechischen Mantik; c. schattirt in der Geschichte abfälliger Propheten, vor allem des Bileam (4 Mos. 24, 4); d. fixirt in den Grundformen der Wiedergeburt: Buße und Glauben, Absterben des alten, Auferstehung des neuen Menschen. Die Lehre vom Todtenreich und vom Tode. Der Hades ist von der Gehenna zu unterscheiden. Die Erscheinung Christi, tödtend momentan, belebend für immer. Die heilige Schriftstellung (V. 19). Der Schlüssel der Symbolik (V. 20).

Spezielles. Johannes, ein Verbannter auf Erden, heimisch im Himmel. Der große Prophet, ein Bruder und Mitgenoß aller Christen 1) in der Trübsal, 2) in der Reichsherrlichkeit, 3) in der Geduld Jesu. — Patmos, so arm in der Geographie, so verherrlicht in der Theokratie, ebenso wie Bethlehem, Nazareth. Aehnlich Palästina. — Der Sonntag in seinem apostolischen Glanz: der Tag des Geistes; der Entrückung; der vollendeten Offenbarung. Sonntagsstille, Vertiefung des Lebens in seinen tiefsten Grund, und dadurch zugleich in die reichste Erinnerung und in die klarste Voraussicht. Die heilige Stimme. Das heilige Buch. Die Bibel beruhend auf göttlichen Stimmen und Posaunen. Der Christ, welcher die drei Zeiten durch die Vertiefung in seine Gegenwart findet (s. Erwählung und Verherrlichung in seiner Rechtfertigung), lernt dadurch auch Gott erkennen als den, der da ist, der da war, der da kommt. — Die sieben Gemeinden oder Repräsentanten aller Gemeinden, zunächst auch in Kleinasien, oder die eine Gemeinde in siebenfacher Gestalt. Die heilige Siebenzahl der Gemeinden, gegründet auf die Siebenzahl der Geister Gottes, und immer wiederkehrend in den folgenden Sieben. Christus mitten unter den Leuchtern also hier wie jenseits. Derselbe Hierarchismus, welcher Lehre und Leben auseinanderreißt, Glauben und Sitte, Amt und Gemeinde, Geist und Natur, Glauben und Bildung, Leib und Seele, reißt auch im ganzen und großen Erd und Himmel auseinander. Wie der Deist Gott in das Jenseits bannt, so die Hierarchie den Herrn Christus. Christus ist die lebendige Einheit der sieben einzelnen goldenen Leuchter, und nur durch diese Einheit erfüllt sich der Typus des einen siebenarmigen Leuchters (2 Mos. 25, 31—37). Die Gestalt Christi nach ihren Attributen, oder der Unterschied zwischen der theokratischen Symbolik und der humanistischen Aesthetik. Fürchte dich nicht, ein Grundwort des Christenthums von Anfang bis zu Ende (Luk. 2, 10; Matth. 28, 5; s. die Konkordanz unter: Fürchte nicht). Die Geschichte und Wirkung des Todes und der Auferstehung Christi, die Aufhebung aller Furcht für alle Gläubigen. Christus der Lebendige 1) nach seinem geistigen Wesen und Wirken (der Erste, der Letzte, Leben des Lebens); 2) nach seiner Geschichte (todt und lebendig geworden für immer); 3) nach seiner Macht (er hat die Schlüssel des Todes und des Hades). „Schreibe, was du siehst". Alle Schrift soll ein Abdruck göttlicher Wirklichkeit sein. Der Schlüssel der Symbolik (V. 20) soll den Ausgangspunkt bilden für den Aufschluß aller apokalyptischen Geheimnisse. Die Engel der Gemeinden weder Presbyterien noch Bischöfe, noch Prediger, sondern der Geist der Gemeinden in symbolischer Personifikation, wie er allerdings durch die Vorsteher der Gemeinden vertreten werden soll, aber sehr häufig nicht vertreten wird. Er repräsentirt ihre Eigenthümlichkeit, ihr Ideal und ihren Bestand an geistlichem Leben, die lokale unsichtbare Kirche. Die Gemeinden als Leuchter. Sonntagsfeier. Bibelfeier. Osterfeier. Todtenfest. Feier der Kirchweihe (oder des Engels der Gemeinde). Amtsfeier. Siehe die Folge der Visionen Kap. 4, 2 (Einzelmomente), Kap. 17, 3 (Einzelmomente). Parallelen: Apostelg. 10, 10; 20, 7; Sacharj. 4, 2; Dan. 7; Dan. 10; Jes. 41, 10; 48, 12; Mal. 2, 7.

Starke: Christus ist seiner Kirche stets gegenwärtig, sie zu erleuchten, zu heiligen und zu vertheidigen (Ephes. 5, 26), hat also keinen Statthalter nöthig.

Richter (s. S. 58): V. 17 u. 18 sagt Jesus mit anderen Worten dasselbe, was beim Matth. 28, 18 zu lesen ist: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden", und zugleich: „Ich und der Vater sind eins."

Gärtner (s. S. 58): Mit dem Posaunenton der Stimme Christi war die Offenbarung für das Ohr, mit den sieben Leuchtern für das Auge eröffnet. Diese sieben Leuchter entsprechen genau den sieben Lampen auf dem siebenarmigen Leuchter im Heiligen in der Stiftshütte. Die selbständigen Leuchter, jeder mit eigenem Schaft, bedeuten die größere Vollkommenheit der neutestamentlichen Gemeinde; zudem wandelt der Herr in ihrer Mitte, was beim siebenarmigen Leuchter dem Bilde nach nicht möglich wäre. Die sieben Leuchter deuten auf eine vollkommene Gemeinde, in die der Heilige Geist aus der Innenwelt Gottes siebenfach einströmt.

### Dritter Abschnitt.

### Das Erdenbild der sieben Gemeinden. Die sieben Sendschreiben (Kap. 2. 3).

Allgemeines. Die sieben Gemeinden als reale Lebensbilder und zugleich als typische Bilder der ganzen Kirche, a. nach ihrer räumlichen Ausbreitung, b. nach ihrer chronologischen Entfaltung. — Die sieben Gemeinden als das Centrum der sieben aufgelösten Siegel oder der enthüllten Weltgeschichte, als Veranlassung der sieben Bußposaunen für die Welt in der Kirche und die Kirche in der Welt, als das Organ der sieben Erweckungs- und Reformationsdonner, als Objekt der Feindschaft des Reiches der Finsterniß in den sieben Köpfen des Antichrist, geläutert und gerettet durch die Verstockungsgerichte der sieben Zornesschalen, welche ausgegossen werden über die antichristliche Welt, zur Vermittlung der Erscheinung Christi und seiner Vereinigung mit der Braut in dem einen Geiste, in welchem die

sieben Geister eins geworden sind. Die sieben Sendschreiben als der allseitige Inbegriff aller Botschaften des himmlischen Oberhirten an die Hirten und Gemeinden der Kirche, als das allseitige Vorbild pastoraler Wirksamkeit der Hirten, und zugleich als prophetische Weckstimmen des Geistes der Gemeinde für die Heerden selbst. Die johanneische Theologie. Die johanneische Kirche. Die geschichtliche Fortdauer derselben innerhalb der Kirchengeschichte. Ihre bleibenden Grundzüge. Ihre Zukunft.

Die sieben Gemeinden als die sieben Leuchter der Erde. Als Lebensbilder der mannigfachen Gestaltungen des Christenthums. Parallelen und Gegensätze: Ephesus und Smyrna. Smyrna und Pergamus. Pergamus und Thyatira (Bileam u. Jesebel). Thyatira und Sardes. Philadelphia und Laodicea. Lichter und Schatten: 1) die Metropole: Wachsende Kirchlichkeit, abnehmende Christlichkeit. Gesteigerte Aeußerlichkeit auf Kosten der Innerlichkeit, der ersten Liebe. — 2) Smyrna, die Martyrgemeinde im Kampf mit der judaisirenden, orthodoxistischen Richtung. 3) Pergamus, die Bekenner-Gemeinde, schlaff in der Kirchenzucht gegen antinomistisches Wesen. 4) Thyatira, die begeisterte Gemeinde, von unsittlicher Schwärmerei befleckt. 5) Sardes, die kirchlich scheinlebendige, geistlich todte Gemeinde. 6) Philadelphia, klein und rein, daher auch Missionsgemeinde. 7) Laodicea, die Laue. — Wie die Drohungen und Verheißungen des Herrn an den sieben Gemeinden in Erfüllung gegangen sind. Historische Lebensbilder. — Die mannigfachen Gestalten Christi den sieben Gemeinden gegenüber. Alle nach Einzelzügen seiner Gesammterscheinung (Kap. 1).

1. Ephesus. Die äußerlich und gesetzlich treue, innerlich und geistig sich verdunkelnde Muttergemeinde.

Wie Christus sich dieser Gemeinde, der Metropole, vorstellt nach ihrem Bedürfniß (V. 1). Die Belobung derselben: ihre vielen Tugenden (V. 2 und 3). Gegenüber aber der eine große gefahrdrohende Mangel (V. 4). Die entsprechende Mahnung, Warnung, Drohung (V. 5). Ein Hoffnungszeichen, wodurch sich der Tadel Christi selbst beschränkt. In ihrem Haß gegen den Nikolaitismus ist noch eine Spur der ersten Liebe (V. 6). Weckruf und ethisch-bedingte Verheißung, dem Standpunkte der Gemeinde gemäß. Ephesus die Metropole, und die Metropolen in der Kirchengeschichte (Jerusalem. Rom. Konstantinopel. Alexandrien ꝛc.).

2. Smyrna. Die Martyrergemeinde, verfolgt vom Judenthum.

Das Lebensbild Christi nach dem Bedürfniß dieser Gemeinde (V. 8). Ihre Belobung (V. 9). Ihre Drangsal jetzt und in der Folgezeit und das Ermunterungswort des Herrn (V. 9. 10). Die große Verheißung (V. 10). Der Weckruf und das herrliche Ziel, dem Kampf der Gemeinde gemäß (V. 11). Smyrna und die Martyrerkirchen im Kampfe mit den verschiedenen Gestalten des Judaismus und Orthodoxismus (mit dem falschen und dem großen Bann). Die Synagoge des Satans.

3. Pergamus. Die Martyrgemeinde, verfolgt vom Heidenthum.

Die Ankündigung: Christus als der Inhaber des zweischneidigen Schwerts (V. 12). Belobung der Martyrtreue im äußeren Kampf (V. 13). Rüge der falschen Duldung im Beruf zum geistigen Streit (V. 14. 15). Mahnung zur Buße und Androhung des richterlichen Einschreitens Christi (V. 16). Ganz eigenthümliche auf die Verhältnisse des inneren, geistigen Lebens hinzielende Verheißung (V. 17) Pergamus oder die freie Kirche in mangelhafter Wahrnehmung der Kirchenzucht gegen Bileamiten und Nikolaiten. Bileam, der Typus des falschen Propheten oder des Abfalls. Der erste alttestamentliche Judas (worauf Ahitophel u. a.) ein Vorspiel des letzten, des falschen Propheten (Apok. 13).

4. Thyatira. Die aufgeregte Gemeinde, mit dem Makel antinomistischer Geistesschwärmerei behaftet.

Die Ankündigung des Herzen- und Nierenprüfens in seiner heiligen Bewegung (V. 18). Das Lob: der Eifer (V. 19). Die Rüge: die Duldung der Jesabel und der von ihr ausgehenden antinomistischen Schwärmerei (V. 20. 21). Furchtbar ernste Androhung der Strafe, ganz der Sünde gemäß (V. 22. 23). Beschränkung der Androhung durch das Versprechen der Schonung für die Schuldlosen (V. 23—25). Die Verheißung des Geistes heiliger Disziplin, sowie des wahren Fortschritts gegenüber dem falschen, der Situation der Gemeinde gemäß (V. 26—28). Der Weckruf am Schluß, statt daß er bisher der Verheißung voranging. Derselbe Wechsel der Stellung zwischen der bedingten Verheißung und dem Weckruf zeigt sich auch bei den folgenden Gemeinden. Die architektonische Unterscheidung, welche dadurch zwischen den drei ersten und den vier letzten Gemeinden entsteht, kann zugleich eine Andeutung des Gegensatzes ihrer geographischen Lage sein. Die Richtung von Ephesus nach Smyrna und Pergamus geht nordwärts, die weitere Richtung der Sendschreiben dagegen geht wieder südwärts: von Pergamus aus nach Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea. — Die Gestalten der Jesabel in der Kirchengeschichte, oder das mannigfache Wiederauftauchen schwärmerisch-unsittlicher Sekten und Schulen. Verderbliche Weiber in der alten und neuen Kirchengeschichte gegenüber der Reihenfolge frommer Frauenbilder.

5. Sardes. Die Gemeinde der Mehrheit nach geistlich erstorben.

In seiner ganzen allgemeinen Oberherrlichkeit über die Gemeinde, in der Fülle seines Geistes tritt Christus dieser des Geistes ermangelnden Gemeinde entgegen, und zwar sofort mit der schweren Anklage, sie sei todt, was eben zwiefach schlimm ist, da sie

den Namen hat, daß sie lebe (Kap. 3, 1). Weckruf, mit Beziehung auf die noch vorhandenen Ueberreste des Lebens (V. 2. 3). Anerkennung der wenigen Schuldlosen, verbunden mit der entsprechenden Verheißung, dem nämlich gemäß, daß sie ihre Kleider nicht befleckt haben (V. 4. 5). Weckruf (V. 6). — Die traurigen Lebensbilder todter oder absterbender Gemeinden, selbst ganzer Kirchen.

6. Philadelphia. Die Perle unter den Gemeinden.

Christus in der feierlichen Gestalt des Verwalters der Schlüssel Davids, d. h. der wahren Kommunion (V. 7). Große Anerkennung und große Verheißung in lebendigem Wechsel beider Momente (V. 8—10). Ermunterung und außerordentliche Schlußverheißung (V. 11, 12). Weckruf (V. 13). — Das Charakterzeichen lebendiger christlicher Gemeinden und Gemeinschaften: Die offene Thür. Offen nach außen zur Mission; offen nach innen zur Kommunion.

7. Laodicea. Die laue Gemeinde, der Verwerfung nahe.

Unsere Ansicht, daß Laodicea infolge ihrer spiritualistischen Richtung der Lauheit verfallen sei, wird sofort belegt durch die charakteristische Ankündigung Christi. Er tritt hier ganz vorzugsweise als der historische Christus auf, und bezeichnet sich eben in dieser Eigenschaft als identisch mit dem ideellen Urprinzip der Schöpfung (V. 14). Mit der Rüge der Lauheit ist sofort die Androhung des Gerichtes der Verwerfung verbunden (V. 15. 16). Der Herr deckt dann aber auch die Quelle ihrer Lauheit auf, Hochmuth auf ihren vermeintlichen Geistesreichthum bei unaussprechlicher Geistesdürftigkeit (V. 16. 17). Diesem Zustande entspricht sein eingehender Rathschlag (V. 18), die Aeußerung seiner Liebe, seines Mitleids in seiner Rüge (V. 19), sowie seine eigenthümliche Aufforderung zur Buße (V. 20). Die ethisch-bedingte Verheißung hat einen ebenso konkreten Charakter, wie der Auftritt Christi am Anfang, ganz dem Bedürfniß einer in Spiritualismus zerflossenen Gemeinde gemäß (V. 20. 21). Das Schlußwort beschließt hier ebenso den siebenten Brief, wie alle vorherigen (V. 22). — Der spiritualistische Hintergrund der lauen Gemeinde. Das idealistische Traumleben als Unglaube an die historische Macht der Ideen, oder vielmehr an die Menschwerdung des Worts.

Ueberblicken wir die ganze Gruppe, so sehen wir Licht und Schatten in den meisten Gemeinden nebeneinander, doch in sehr verschiedenen Verhältnissen; nur Laodicea verfällt ganz der Rüge, und nur Philadelphia bleibt ganz von der Rüge frei. Dieser Gegensatz erklärt sich durch den Geisteshochmuth der einen, durch die Demuth und Bescheidenheit der andern. Jeder Gemeinde gegenüber aber ist Christus ein anderer und doch immer derselbe. — Der himmlisch vollkommene Hirt der Heerde und Arzt der Seelen.

Der Reichthum von homiletischen Arbeiten über die sieben Sendschreiben ist so groß, und die betreffenden Schriften sind so zugänglich, daß wir statt des Versuchs, diesen Schatz zu vermehren, uns wohl auf den vorhandenen Reichthum beziehen dürfen. Auch schon in der älteren Zeit haben die sieben Sendschreiben zu mannigfaltigen Bearbeitungen veranlaßt, wie dies z. B. die Verzeichnisse in Lilienthals biblischem Archivarius von S. 811—819 beweisen. Wir haben oben S. 59 die speziellen Werke von Meister, Wichelhaus, Heubner, Zorn, van Oosterzee angeführt. Zu nennen bleibt noch u. a. Lisko, Christenspiegel, Betrachtungen über die sieben Sendschreiben der Offenb. Joh., Berlin 1837. — Dazu kommen die vielen homiletischen oder allgemein erbaulichen Arbeiten, welche sich über die Apokalypse überhaupt verbreiten (s. ob.), namentlich von Bengel, Hahn, Schultheß, Roos, Wächtler u. a. Die Predigten von Wichelhaus haben zu ihrer Zeit bedeutenden Eindruck gemacht, Wächtlers Predigten sind durch Studium, Geist und Wärme belebt; die Predigten van Oosterzee's sind besonders durch Geistesfülle und großartigen oratorischen Schwung ausgezeichnet. Trench commentary etc. 1867.

Starke: Die Benennung Christi im Eingange eines jeden Briefes ist genommen aus dem Gesichte und Beschreibung Christi (Kap. 1, 11—18), ist aber nicht einerlei, sondern in jedem Briefe anders, und hat eine Absicht und Gleichheit mit und auf den Inhalt des Briefes und Zustand derselben Gemeinde. Die Verheißung, die in jedem Briefe den Ueberwindern gegeben wird, ist eingerichtet nach dem Zustand derselben Gemeinde und nach dem Bösen, das überwunden werden muß. — Die erste Liebe. Die Redensart ist genommen von der ersten Liebe der Eheleute, die rein und brünstig zu sein pfleget, Jerem. 2, 2 (also reine Bräutlichkeit, d. h. Empfänglichkeit, Lauterkeit, Freiheit, Wärme und Hingebung des religiösen Bewußtseins, mit einem Worte: Wahrhaftige Innigkeit und Innerlichkeit). Als das Gemeinsame des alttestamentlichen Bileam und der neutestamentlichen Nikolaiten wird angeführt: 1) Prahlerei, 2) Geiz (Habsucht), 3) Verführung zum Abfall, 4) ins Gericht.

Lavater: Jesus Messias, oder die Zukunft des Herrn nach der Offenb. Joh. (Poesie).

Der Kreuzritter (v. Meyer, Schlüssel zur Offenb. St. Joh., s. S. 58): „Sei getreu bis in den Tod, so will ich dir die Krone des Lebens geben." Kranz und Krone ist einerlei, nur daß die Siegeskronen aus lebendigem Laub zu sein pflegten. Selbst bis zum gewaltsamen Tode verlangt hier der Herr über Tod und Leben von seinen Nachfolgern Treue und Standhaftigkeit. Er hat den Kranz des Siegs und die höchste Krone des ewigen Lebens errungen, und sein erster Blutzeuge Stephanus (d. i. Kranz, Krone) hält gleichsam im Namen, den er führt, allen Martyrern ihre himmlische Belohnung vor.

Van Oosterzee. Die Offenbarung des verherrlichten Christus auf Patmos laßt uns dann betrachten: als unvergeßlich für Johannes, bedeutungsvoll für alle Jahrhunderte der Folgezeit, lehrreich für einen jeden von uns. — Christus steht vor euch als das Bild des unsichtbaren Gottes, der priesterliche König des Gottesreichs, der treue Freund seiner Diener, der Herr und Richter der Zukunft. — Smyrna: Das arme Smyrna bereichert; das gelästerte Smyrna geehrt; das bedrohte Smyrna gesichert; das kämpfende Smyrna getreu; das siegende Smyrna gekrönt.

### Vierter Abschnitt.

### Zweite große Vision. Das Himmelsbild der Siegel (Kap. 4 u. 5).

Allgemeines. a. Die Entrückung des Sehers in den Himmel. Eine Vision in der Vision, welche zugleich die momentane Entrückung in das Licht der Vollendung bedeutet. — Die Bedeutung des Himmels in der ganzen Heiligen Schrift von 1 Mos. 1, 1 an ist zugleich kosmisch und geistig. Der Himmel ist so zu sagen das plastische Symbolum der Religion, insbesondere des Christenthums. Das Gottesreich, ein Himmelreich. — b. Der Thron, der Thronende und sein Walten. Der Thron unbeschreiblich. Das Bild des Thronenden wird mit Recht nicht gemalt, sondern nur annäherungsweise symbolisirt durch Edelsteine, welche die Farbe des Lichts und des Lebens haben, an den Menschen erinnernd. Der Regenbogen oder die Herrlichkeit der Gottheit, anschaulich im farbigen, siebenfachen Glanze der Offenbarung für die Geisterwelt. Die vierundzwanzig Aeltesten auf ihren Thronen, oder die Auserwählten im Glanze vollendeter Gottesgemeinschaft. Die weißen Gewänder der Vollendung. Die Grundformen der göttlichen Offenbarung: Blitze, Stimmen, Donner; s. die Exegese. Die sieben Geister Gottes im Bilde ewig brennender Fackeln, Symbole der ewig lebendigen Einheit von Licht, Leben und Liebe. — Das gläserne Meer und die vier Lebensgestalten, s. die Exegese. — Das Walten Gottes im Bilde dieser Lebensgestalten. Die zweite Doxologie (V. 11), eine Entwicklung der ersten (Kap. 1, 6), als Ausdruck der immer reicheren Offenbarung Gottes. — c. Das versiegelte Buch des Weltlaufs. Wehklage und Trost. Der Weltlauf als ein vollendetes Buch, oder der Rathschluß Gottes. Als ein versiegeltes Buch, oder das nächtliche Dunkel der Weltgeschichte. Als ein schreckenvolles Buch in seiner scheinbaren unauflöslichen Verschlossenheit. Als ein Buch voller Heilswunder, bestimmt durch den Löwen aus Juda in seinem Siege aufgeschlossen zu werden. Christus der Gekreuzigte und Auferstandene, der Eröffner, Erklärer und Verklärer des Buchs mit den sieben Siegeln. Die Siegel der Schuld, der Zurechnung, des Gerichts, des Fluchs, des Todes, der Todesfurcht und der Verzweiflung — wie er sie allesammt löst und auflöst in Rettung und Erbarmen durch seine Erlösung. Selbst das Evangelium ist der unerleuchteten Welt ein finsteres Schicksalsbuch, aber durch die von Christus ausgehende Erleuchtung soll ihr das finstere Weltgeschick selber ein Evangelium werden. — d. Der Löwe als das Lamm. Die Einheit des Löwen und des Lammes, oder die absolute Siegesmacht der vollendeten Liebes- und Leidensmacht. Die göttliche Allmacht und die göttliche Geduld nach ihrer allgemeinen Einheit in der Weltgeschichte, nach ihrer konzentrirten Einheit in Christo. Das Lamm, der Mittelpunkt alles Lebens, 1) des Thrones Gottes, 2) der vier Grundformen seines Waltens, 3) der auserwählten Presbyter des Alten und des Neuen Bundes. Die symbolische Erscheinung des Lammes, s. oben. — Wie ein Geschlachtetes, oder die unendliche Bedeutung der Geschichtlichkeit Christi und des Christenthums. Christus hat den Beruf, das Räthsel der Weltgeschichte zu lösen, aus der Hand des Vaters angenommen. — e. Der Kultus des Lammes. Die dritte Doxologie, oder das neue Lied: der Typus des christlichen Kultus. Eine Antiphonie zwischen der seligen Menschenwelt und der heiligen Engelwelt, eine Symphonie aller guten Geister und aller Kreaturen zum Preise des Lammes und zur Verherrlichung des allwaltenden Gottes.

Spezielles. Die große Vision der Vorsehung Gottes. Die Macht der Vorsehung: Gott auf seinem Throne; das Ziel der Vorsehung, die Vollendung der Geisterwelt, repräsentirt durch die vierundzwanzig Aeltesten; die Wirkungen der Vorsehung: die Manifestationen der Geister Gottes; das Werk der Vorsehung: das gläserne Meer, die wogende und dennoch durchsichtige Weltgeschichte; die Organe der Vorsehung: die vier Lebensgestalten oder Grundformen des göttlichen Waltens; die Herrlichkeit der Vorsehung: ihr Resultat eine stete Doxologie; der Gedanke der Vorsehung: das versiegelte Buch. Die Schrecken und Dunkelheiten des Waltens der göttlichen Vorsehung. Die weinenden Genien der Menschheit. — Weine nicht. Wie manchmal dieses Wort im Neuen Testament vorkommt in ähnlicher Weise wie das Wort: fürchtet euch nicht, oder sei getrost und ähnliche himmlische Worte der Ermunterung. — Das lichte und alles erleuchtende Centrum der Vorsehung: Christus als Lamm und als Löwe. Das Christenthum, oder der Tod und die Auferstehung Christi in ihrer unendlichen Wirkung. Die Erlösung als Lösung aller Räthsel der Weltgeschichte, der Menschheit, der Welt. Die Aeltesten, wie sie in ihren Attributen erscheinen als die Erben der vollendeten Gottesgemeinschaft, als die vertrauten Zeugen seines Waltens. Ein Presbyterium Gottes: christologische Idee der gottverwandten und durch Christum zu Gotteserben erhobenen Menschen. Die dritte, völlig entfaltete Doxologie. — Jede geistige Zeichnung des Löwen ist falsch, welche nicht zugleich das Lamm klar erkennen läßt. Jede Zeichnung des Lammes ist falsch, hinter welcher

der Löwe verschwindet. Nur der Geist Christi kann diesen großen Gegensatz fassen als lebendige Einheit. Als Einheit so sehr, daß der Löwe nicht wäre ohne die Lammesnatur, das Lamm nicht ohne die Löwennatur. — Wie sich die Heilige Schrift in den idealen Büchern reflektirt, welche in der Apokalypse vorkommen. Der Bibel liegen Wesensverhältnisse zum Grunde, welche hier in der Form von Büchern erscheinen. — Der christliche Kultus, beruhend in seiner Wahrheit auf dem himmlischen Kultus aller Wesen. Heilige Lieder und neue Lieder. — Alle heiligen Lieder sind Ausflüsse des einen himmlischen neuen Liedes. An das Loblied von der Schöpfung und Vorsehung (Kap. 4, 11) schließt das Loblied von der Erlösung sich an (Kap. 5, 9). Die Grundform des Kultus, eine Antiphonie, worin einander gegenüberstehende Geister ihre seligen Anschauungen austauschen. Das Amen in der Synagoge und im christlichen Kultus.

Starke: Quesnel, man muß von der Erde frei sein, wenn man die Geheimnisse des Himmels wissen will. Die Aeltesten: Diese Figur ist, wie in diesem ganzen Gesichte, genommen aus dem Tempel zu Jerusalem, da David vierundzwanzig Ordnungen der Priester gemacht (der Seher selber hat uns Kap. 21 die Zusammenfassung der zwölf Stammhäupter Israels mit den zwölf Aposteln näher gelegt, indessen hängt die Bestimmung der Priesterordnungen auch wieder mit der ursprünglichen Zwölfzahl zusammen).

De Rougemont, La Révélation (s. S. 58): Le trône était environné d'un arc-en-ciel, qui avait la couleur de l'éméraude. L'arc-en-ciel est le signe de l'alliance de dieu avec l'humanité tout entière, issue de Noé, et il annonce ici que les révélations subséquentes auront pour objet l'histoire future des nations. L'éméraude est verte, et le vert est la couleur de l'espérance.

H. W. Rink (s. S. 58): Die Zeichen der letzten Zeit. Und ich weinte sehr u. s. w. Johannes hatte ein priesterliches Herz, er war ein Genosse am Reiche Christi (Kap. 1, 9); das Reich Gottes lag ihm am Herzen mehr als sein Leben. Da können wir seine Thränen begreifen, die er darüber weinte, daß niemand würdig erfunden wird, das Zukunftsbuch zu eröffnen.

Literatur. Roffhack, Schöpfung und Erlösung nach Offenb. 4 u. 5, Barmen 1866.

## Fünfter Abschnitt.

## Das Erdenbild der sieben Siegel. Die Eröffnung derselben (Kap. 6).

Allgemeines. Der Weltlauf in seiner Gesammterscheinung. Nach seiner vorwaltend äußeren und vorwaltend inneren Gestalt. Das erhabene Bild der vier Reiter. Der Ruf wie mit Donnerstimme: Komm und siehe! Komm und siehe, daß Christus auf dem weißen Roß den drei düsteren Reitern voranreitet, sie beherrscht und gebracht hat in seinen Dienst, den Dienst seines Reichs. Komm und siehe: der lichte Grundgedanke, der nach ihrer vorwaltenden Erscheinung so düsteren Weltgeschichte. Die vier Rosse oder die Weltgeschichte, ein Weltlauf in ewiger Fortbewegung. Jedes Roß hat seinen Reiter, d. h. seine Idee, seine von der Idee beherrschte Haltung und Richtung, sein Ziel und seinen Zweck. Die Hauptrichtung aller aber wird von der Richtung Christi beherrscht und bestimmt. Man kann die Gruppe der vier Reiter auf eine Zweizahl zurückführen: Christus der persönliche Sieg, gegenüber der unpersönliche, persönliches Leben verheerende Krieg. Denn so wie Christus die drei finstern Reiter zu seinem Gefolge macht und in seinen Dienst zwingt, kann der zweite Reiter den dritten und vierten als seine Knappen ansehen, da der Krieg erstlich die Theurung und zweitens die Seuche im Gefolge hat. 1. Die vorwaltend menschliche Weltgeschichte. Das erste Siegel. Christus als der Logos auch die Dynamik, die durch heil. Leiden siegende Grund- und Hauptmacht der Weltgeschichte. Der große Sieger in allen Kriegen der Weltgeschichte, a. er hat gesiegt, b. er siegt gegenwärtig, c. er wird siegen — Das zweite Siegel. Der Krieg. Seine Nachtseite oder Abnormität. Seine Tagesseite im Gefolge Christi. Zu vergleichen unsere Broschüre: vom Krieg und vom Sieg. — Das dritte Siegel. Die Theurung. Erdleiden. Soziale Leiden. Der Reichthum und die Armuth. Der Wucher und der Pauperismus. Die Armenpflege. Die sozialistischen Projekte. Die unendliche Steigerung des Pauperismus durch den Luxus der Wohlhabenden und Wohllebenden; die unendliche Minderung desselben durch die Schlichtheit christlicher Gesinnung und klassischer Bildung. — Das vierte Siegel. Der Tod. Die Verhältnisse der Sterblichkeit. Die Seuchen. Die Gifte. Die wilden Thiere. Die Selbstmorde. Wollust und Grausamkeit in ihrer Wechselwirkung. Kindersterben. Molochsopfer. Die makrobiotischen Gegenwirkungen. 2. Die vorwaltend geisterhafte Weltgeschichte. Das fünfte Siegel. Die Martyrergeschichte des Reiches, als Kern der Weltgeschichte: der leidende Christus. Die Martyrer von Abel an. Nach menschlicher Bosheit auf dem Acker des Fluchs, außer dem heil. Lager, auf der Schädelstätte erwürgt; nach göttlichem Rath auf Gottes Altar geopfert, unter dem Altar begraben. Der Zusammenhang aller Martyrleiden mit dem heil. Opfer und Sühnleiden Christi im Centrum. Alle Martyrleiden um des Wortes Gottes willen (oder um der Wahrheit willen auch in der Heidenwelt), durch das Leiden Christi entsündigt, geläutert, vollendet. Das Blut der himmlisch Gesinnten, vergossen durch die irdisch Gesinnten, von dem Geiste der Fürbitte beseelt, und dennoch ein realer geschichtlicher Rechtstrieb, welcher Vergeltung verlangt Die alttestamentl. Martyrergeschichten (Matth. 23). Die apostolischen. Die altkatholischen. Die mittelalterlich protestantischen. Die evangelischen. Die große Geschichte der geistigen Martyrleiden. Auch Johannes und alle seine Geistesgenossen, die eines

natürlichen Todes gestorben, sind wahre Martyrer. Die Wahrheit des Martyriums, die Treue im Bekenntniß bis in den Tod. Das Zeugniß als Bekenntniß. Es gibt nur verfolgte Bekenntnisse, keine verfolgenden. Das Christenthum selber ein Bekenntniß. Der Trost über alles Martyrleiden und die Beschwichtigung alles Martyrerleids. Die Beruhigung im Blick auf die ganze Martyrergeschichte, a. die große Leidensgenossenschaft; b. der göttliche Rathschluß über das Zustandekommen der Vollzahl; c. die Ruhe in Geduld und in der Hoffnung der vollkommenen Vergeltung; d. die weißen Kleider jenseits, auch diesseits immer heller schimmernd in geschichtlichem Glanze. Selbst durch die Kanonisation der Mörder der Martyrer wird das Gedächtniß der letzteren gehoben und erneuert. Die Inquisitionsschrecken, wie sie immer mehr ein Grauen der Menschheit werden, auch eine vorläufige Rehabilitation der Erwürgten. — Das sechste Siegel. Der triumphirende Christus. Die symbolischen Vorzeichen der Zukunft Christi, geistig und kosmisch: das große Erdbeben. Die Verdunkelung von Sonne und Mond (Matth. 24). S. die Exegese. Die Zukunft des Herrn zum Gericht, eine Zukunft zum Schrecken aller irdisch Gesinnten (V. 16). Der große Tag des Zorns, s. Zephanja. Seine erschütternde Wirkung. Der große Tag des Zorns ist doch auch der große Tag der schließlichen Erlösung. Das weiterhin aufzuschließende siebente Siegel, die Hülle aller Kampf- und Bußposaunen, welche als Gottes Gerichte den Weltlauf ergänzen und durchbrechen.

Spezielles. Die Attribute des ersten Reiters, oder die Einzelzüge in seiner Erscheinung. Die symbolischen Züge des zweiten Reiters; ebenso des dritten und vierten. Der Krieg als göttliches Verhängniß: ihm ward gegeben, zu nehmen den Frieden von der Erde. Ihm ward ein großes Schwert gegeben. Die Theurung auf Erden, ein Nothstand, den die Himmlischen kennen (V. 6), bestimmen, begrenzen, lenken. Der Tod als ein Gericht; als ein zum Heil gewendetes Gericht. Der Tod Christi, des Todes Tod. — Der Hades auch im Dienste Christi. — Die Seelen der Martyrer: sie sind noch alle da, und sichtbar für das Auge des Sehers. Wie man ihnen ihre Treue gegen das Wort Gottes und ihr Zeugniß von Jesu zum Verbrechen machte. Ihr gemeinsamer Charakter. Wie die Blutrache einen Keim der gerechten Vergeltung enthält, so ist auch das Gericht Gottes ein großes heiliges Analogon unheiliger Blutrache. — Das weiße Kleid: ein Lieblingsbild des Johannes, ein Lieblingsschmuck der Kirche. Warten eine kleine Zeit. Wehmuth und Friede in dem Troste, daß die Leidenden um Christi willen eine große Genossenschaft bilden. — Die bange Frage des schwachen Menschenherzens, warum Gott der Allherrscher in seiner Heiligkeit, die das Böse haßt, und in seiner Wahrhaftigkeit, womit er der Frommen Bundesgenoß ist, seine Kinder, Knechte und Zeugen von seinen Feinden könne erwürgen lassen, erwürgen lassen um seines Namens willen, und sogar seine Vergeltung so lange könne vergebens erwarten lassen. Die himmlische Antwort auf diese Frage. Der Tag des Zorns nach seinen Vorkommnissen in der Heiligen Schrift (oder nach den Voraussetzungen) und in der Weltgeschichte (oder nach seinen Vorzeichen). Der Tag des Zorns in seinen Wirkungen.

Starke: Der Reiter auf dem weißen Pferde ist Christus, welches klärlich erhellet aus Kap. 19, 11 bis 16. Ein weißes Pferd war bei den Heiden sonderlich in Hochachtung; wenn der Perser Könige der Sonne opfern wollten, brachten sie ein weißes Pferd. Den Feldherren gab's ein Ansehen, wenn sie auf weißen Pferden vor den Kriegsheeren herritten, sonderlich brauchten die Sieger im Triumphe weiße Pferde, und die Römer ließen ihre Triumphwagen von weißen Pferden ziehen. — Die rothe Farbe ist ein Zeichen des Krieges, daher die Perser und Lacedämonier in rothen Kleidern in den Krieg zogen. — Zu V. 5 anzuzeigen den Hunger, der die Leute als schwarz und verbrannt machet (Klagel. 4, 2. 7. 8). — Eine Wage in seiner Hand. Damit man Gewürze abwägt. Das zeigt an einen Mangel, darin man den Proviant nicht, wie sonst gewöhnlich, mit Scheffeln, sondern mit der Wage abmisset (3 Mos. 26, 26). Doch nicht den größten Mangel und Hungersnoth. Denn wo man das Getreide abwägen muß, ist zwar ein Mangel, aber doch noch keine Hungersnoth. — χλωρός, bleich, blaß, bedeutet die bleiche Farbe der dürren und welk werdenden Kräuter und Blätter der Bäume, also wurde Konstantius genannt Chlorus, wegen seiner Bleiche. Weil der Tod insgemein blaß heißet, und den Menschen erdfarbig, ja zur Erde machet, so schicket sich dieses Bild wohl dazu. — Zum fünften Siegel. Quesnel: Die Heiligen bitten um die andere Zukunft Christi, wie die Erzväter und Gerechten nach der ersten geseufzt haben (Ps. 14, 7; Luk. 10, 24). — Die Redensarten von den Sachen dieses sechsten Siegels sind hergenommen aus Jes. 2, 19—21; 13, 9. 10; 24, 23; 34, 2. 4; Hesek. 32, 7. 8; Joel 3, 20. 21; Matth. 24, 29; Luk. 21, 25. —

Gräber, Versuch einer historischen Erklärung u. s. w. (s. S. 58): Erstes Siegel. Dies erste Bild zeigt uns keine heidnische, sondern eine christliche Viktoria. So lautet die Ueberschrift, welche wir diesem Bilde geben müssen. Die Beschaffenheit dieses Reiters wird uns zuerst geschildert, dann sein Werk. Sein Werk ist der Sieg. Er zog aus siegend und daß er siegte, d. h. er zog aus von einem Sieg zum andern. Sein Sieg war ein Siegeszug durch die Welt. Wie erhaben und wie tröstlich ist es, daß das erste Stück, welches uns von der Regierung und Herrschaft Christi auf Erden geoffenbart wird, sein Sieg ist. Sein erstes ist der Sieg, und er zieht von einem Sieg zum anderen aus, und er endet mit Sieg! Alles, was er demnach thut, ist Sieg. Er kann nicht anders als siegen. Es geht unter seinem Regiment nicht wie in den Kriegen der irdischen Könige, daß das Glück abwechselt, oder daß

die Siege nur mit großen Verlusten erkauft werden, sondern er siegt allezeit absolut. Wer in diesen Kriegen sich nicht als Freund will gewinnen lassen, wird als Feind gerichtet. Ueberwunden wird jeder, der eine zur ewigen Seligkeit, der andere zur ewigen Verdammniß. — Der Bogen (Ps. 7, 13. 14). Er ist nicht mit dem Schwerte, sondern mit dem Bogen bewaffnet, weil das kurze Schwert dem Kämpfer eine große Gefahr bringt, selbst verwundet zu werden, dagegen trifft der Bogen aus der Ferne. (Wie verhält sich das „Schwert in seinem Munde zu dem Bogen in seiner Hand?" Das Schwert ist sicher sein Wort, der Bogen dagegen wohl seine Geisteswirkung, sowohl die erweckende wie die richtende.)

Pollock, Der Lauf der Zeit, ein Gedicht in zehn Gesängen, übersetzt von Hey. Hamburg, Perthes, 1830. Zum sechsten Siegel. Ein Versuch, die kosmische Krise zu zeichnen. „Indessen zeigt die Erde schon die Spuren des Endes. Alles über ihr verkündet, daß nun der große, letzte Umsturz naht, die Morgensonne wankt und fällt zurück u. s. w." (Die Idee, daß in der absterbenden kosmischen Natur die Extreme immer mehr hervortreten, tritt andeutungsweise hervor, ist jedoch nicht klar genug durchgeführt. Auch wird nach der Schrift die kosmische Schwankung im Erdenleben zuerst bemerkbar.)

Van Oosterzee, De Oorlogsbode (Der Kriegsbote): Tijdspreek in Augustus 1870. 's Gravenhage. Ueber Kap. 6, 1—8. Das Thema: De oorlog en zijne ellenden, beschouwd in het licht der christelijke Heilsopenbaring. „Op de tweede vraag, wie hem beschikt, dezen rustverstoorder, antwoordt onze tekst veelbeteekenend, dat hem deze macht is gegeven. — Ueber die sieben Siegel und insbesondere die vier Reiter mancherlei spezielle Literatur. S. Lilienthal, Archivarius, S. 822. Oben S. 59. — L. Hofacker, Ueber das weiße Pferd u. s. w. Tübingen 1830. — Cunningham, Dissertation of the seals ect. London 1817.

## Sechster Abschnitt.

### Das ideale, himmlische Weltbild der sieben Bußposaunen (Kap. 7).

Allgemeines. Die unsichtbare Kirche diesseits und jenseits; diesseits die Versiegelten, kämpfende Ueberwinder; jenseits die seligen Ueberwinder. Die Versiegelung und ihre dogmatische Bedeutung (die δοκιμή von Jakobus als δικαιοῦν bezeichnet, Röm. 5, 4; Jakob. 2, 21). Die Vernachlässigung der Unterscheidung zwischen der Rechtfertigung und der Versiegelung hat eine schwere Verdunkelung der evangelischen Grundlehre von der Rechtfertigung zur Folge gehabt, namentlich in drei großen theologischen Schulkreisen. Abraham wurde nach dem Sinne des Apostels Jakobus nach 1 Mos. 15 gerechtfertigt, nach 1 Mos. 22 versiegelt. Da die Rechtfertigung allezeit in einem Rechtsforum geschieht, und da es verschiedene Arten des Forums gibt (siehe den Art. Tersteegen in Herzogs Encyklopädie), so konnte Jakobus die Rechtfertigung bezeichnen mit Zurechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit, die Versiegelung aber mit dem Ausdrucke δικαιοῦν. Das einemal war das Forum des Gewissens gemeint, das anderemal das Forum der Gemeinde („und ist ein Freund Gottes geheißen"). S. das Bibelwerk zu Jakob. 2. — Die Versiegelung bezieht sich nicht nur auf die letzte Zeit, sondern durch die ganze Folge der neutestamentlichen Zeit (wie sie ja auch durchweg die letzte Zeit im allgemeineren Sinne heißt) auf die Sicherstellung gegenüber den Versuchungen dieser Welt. Das heißt, die Versiegelung Kap. 7 bezieht sich auf die Posaunen Kap. 8. Was die vier Engel auf den vier Ecken der Erde zu beschicken bestellt sind, nämlich die vier Winde der Erde, den Weltgeist in allen seinen Grundformen loszulassen über Erde und Meer, sie zu beschädigen, über die theokratische Gottesordnung oder die Kirche und das Volksleben, sie durch große Versuchungen zu läutern, das geht eben mit den Posaunengerichten in Erfüllung. In Beziehung auf die Versuchungen aber, welche die sichtbare Kirche erschüttern und gefährden, heißt es von der unsichtbaren Kirche: sie ist gesichert, gesichert zur Hälfte durch die Versiegelung diesseits, zur Hälfte durch den Eingang der Seligen in die triumphirende Kirche jenseits. Wenn es heißt, die Engel dürfen die Winde der Versuchung nicht loslassen bis die Versiegelung vollendet ist, so ist mit der Priorität der Zeit der Versiegelung die Priorität der Kraft in den Versiegelten ausgedrückt. Sie werden festgestellt durch die Verleihung der Gnade der Beständigkeit. Kap. 14 erfahren wir, daß ihre Bewährung auch durch Aufrichtigkeit, Lauterkeit, Meidung der Lüge bedingt war, vorab aber müssen wir wissen, daß ihre Versiegelung ganz ein Werk der Gnade ist. Ueber die Bedeutung der vier Winde von den vier Ecken der Erde, der Erde selbst, des Meeres, der Bäume, des Aufgangs der Sonne, die Bedeutung der Beschädigung, der Zahl 144,000 s. m. die Exegese.

Wir haben oben gezeigt, daß die buchstäbliche Deutung der zwölf Stämme Israels auf das jüdische Volk in der letzten Zeit ganz haltlos ist. Die symbolische Bezeichnung der auserwählten Gottesknechte mit dem Namen des geistlichen Israel gibt aber zugleich eine hinlängliche Bürgschaft dafür, daß der Apostel die allgemeine Hoffnung auf eine Wiederbringung Israels mit im Auge hat. Denn so wenig der symbolische Name Israel die Gläubigen aus den Heiden ausschließt, so wenig schließt er die gläubigen Juden und die Hoffnung auf den Glauben Israels aus. Die bekannte, oben besprochene judaistische Auffassung der Versiegelung ist nicht nur mit dem exegetischen Makel grober Buchstäblichkeit, sondern auch mit dem Makel des dogmatischen Irrthums behaftet, als könne es am Ende der Zeiten wieder volksthümliche Vorrechte Israels im Reiche Gottes geben, während das Volk in der Mitte der Zeit gerade infolge seiner Ansprüche auf solche Vorrechte der Verwerfung verfallen ist.

Auch die Architektonik und Symmetrie der Tafel

der Versiegelten spricht für ihren symbolischen Charakter. Die durch die allgemeine Zwölfzahl hindurchgehende spezielle Zwölfzahl, allemal mit der äonischen Zahl 1000 vervielfältigt, ist immer wieder der Ausdruck heil. Fülle, heil. Vollkommenheit. Sodann spricht dafür die freie Disposition und Modifikation des Verzeichnisses der zwölf Stämme (s. oben). Nicht minder die vollkommene Gleichstellung der einzelnen Stämme in Betreff der Auswahl. Uebrigens ist auch hier zu bemerken, daß diese Auswahl weitere Kreise von Seligen nicht ausschließt. Dieselbe buchstäbliche Exegese, welche das Judenthum einerseits so ausnehmend begünstigt, würde dasselbe andererseits aufs äußerste beeinträchtigen, wenn man den Text so verstehen wollte, in den letzten Zeiten würden zwar viele Juden gläubig werden, aber nur 144,000. Die Versiegelten sind die eigentlichen Standhalter der lebendigen Kirche durch die Zeiten der Kirche hindurch, die Pfeiler, an welche sich viele Schwache anlehnen.

Das besagt denn auch gleich die zweite Abtheilung, das Gesicht der unzähligen Schaar der Seligen. Sie ist durch folgende Bestimmungen charakterisirt, 1) Eine zahllose Schaar. Gegensatz gegen den dogmatischen Partikularismus; 2) aus allen Nationen und Stämmen und Völkern und Sprachen. Gegensatz gegen den exegetischen Partikularismus, welcher die Apokalypse mit dem Vorwurf des Judaisirens belastet; 3) vollendet; stehend vor dem Throne Gottes und des Lammes, angethan mit weißen Kleidern, dem Schmuck der Heiligkeit, und Palmen als Sieges- und Friedensfest-Zeichen in ihren Händen. Gegensatz gegen den hierarchischen Partikularismus, welcher das unmittelbare Seligwerden nach mittelalterlichen Motiven bestimmt (Martyrer, Mönche, Priester, werkheilige Asceten, Kalenderheilige bevorrechtet); 4) ihr Ausruf: das Heil ist bei unserem Gott u. s. w. Durchweg evangelisch, sogar ein Protest gegen jede Werk- und Lehrgerechtigkeit. Bei unserem Gott und dem Lamme. Gegensatz gegen pietistisch- sowie gegen deistisch-exklusive Formen; 5) das Amen und der Lobgesang der ganzen Engel- oder Geisterwelt.

An das große Himmelsbild der Vollendeten schließt der himmlische Unterricht über die Herkunft der Seligen, ihren unaufhörlichen Zug, ihren Charakter und ihre Bestimmung sich an. Selbst der Glaube eines Johannes faßte es nicht, woher alle diese unermeßlichen Schaaren der Seligen gekommen, und wie hoch sie gekommen. Einer der Aeltesten aber, mit den Tiefen der Geschichte des Reiches vertraut, gibt ihm Aufschluß. 1) Ueber das Woher: Aus großer Trübsal. Alle kommen aus unerkannten Tiefen des Leidens, des Kampfes, nicht blos aus sichtbaren Martyrleiden (s. Röm. 6). Sie alle haben ihre Kleider gewaschen und helle gemacht im Blute des Lammes. Mit der Tiefe ihrer Leidenserfahrung korrespondirt die Tiefe ihrer Heilserfahrung: sie erkennen und bekennen alle die weltversöhnende Sühne. Diesen Tiefen aber entspricht die Höhe ihres Ziels. Also 2) Aufschluß über das Wohin: Vor den Thron Gottes, zum seligen Priesterdienst, nach dem Bilde des Tempellebens; zur vollkommenen Befriedigung aller Sehnsucht, und Freiheit von aller Gluthitze nach dem Bilde des Geschäfts-, des Arbeits- und des Wanderlebens (Ps. 23); zum vollen tröstlichen Aufschluß der Freudenernte der Thränensaat, ja der Himmelsperle, welche aus jeder Thräne geworden ist (s. oben).

Spezielles. Die verschiedenen Formen des Weltgeistes und seiner Versuchungen. Die Versuchungen als Schickungen Gottes. Nach Zeit und Ort und Maß beschränkt. Ihr Zweck. Die verschiedenen Momente in der Entwicklung des Heilslebens, insbesondere die Versiegelung. Die Erweckten können fallen; es ist aber eben die Bedeutung der Versiegelten, daß sie den Glauben im Kampfe des Lebens, namentlich in großen Opfermomenten bewährt haben. Männer in Christo. Die Helden Israels, die Helden Davids als Typen der Gottesheldeu. Auserwählte Steine, Blumen, Thiere, Menschen, Christen. Die zwölf Stämme als Typen der Charismen. Die Weihung der Naturgabe durch die Geistesgabe zur Gnadengabe. Beide Gaben sind Gnadengaben im weiteren Sinne, die erste als Gabe der unverdienten Schöpferhuld, die zweite als Gabe des unverdienten Erlösungsheils. Die zwölf Stämme, Typen der Fülle der Charismen im Reiche Gottes. Ihre Auswahl, Typus der persönlich und historisch Auserwählten. Die Zahl 1000 als Bild der fortdauernden Gegenwart Christi in seiner Kirche durch den ganzen Aeon. Vergleichung einzelner charakteristisch zu bestimmenden Stämme; Juda und Joseph; Simeon und Levi; Joseph und Benjamin. Die sichtbare und die unsichtbare Kirche. Die beiden Sphären der unsichtbaren Kirche diesseits und jenseits. In der sichtbaren Kirche kann die Sichtbarkeit der Kirche sich sehr verdunkeln. Wird die sichtbare Kirche als Kirche unsichtbar, so tritt die unsichtbare Kirche sichtbar hervor. Das gilt von jeder Zeit, wird aber besonders von der letzten Zeit gelten — Das himmlische Palmenfest. Das himmlische Bekenntniß der Seligen. Ihr Lied. Der Lobgesang aller Geister über die Vollendung der Seligen. Die Doxologien der Menschen und der Engel. Die Katechese, welche der Aelteste mit Joh. anstellt, verglichen mit der Katechese Petri (Joh. 21). — Die Demuth des großen Apostels in diesem Bericht. Der große ewige Pilger- und Festzug seliger Seelen von der Erde nach der himmlischen Heimat. Der Thron. Der Tempeldienst. Die Herrlichkeit Gottes über ihnen. Analoge Stellen: Jes. 25, 4 ff.; 49, 10; Ps. 23. 91. 126; Jes. 66, 13.

Starke: Gott hat seine Auserwählten gezählet, aber die Anzahl ist ihm allein bekannt. Hat er die Haare gezählet, vielmehr die Personen.

A. H. W. Brand, Anleitung zum Lesen der Offenb. Joh. (s. S. 58): V. 9—12. Und siehe! Eine große Schaar. Diese Erscheinung überrascht den Seher, die vorige nicht; das versiegelte Volk sah er auch nicht, diese Schaar erscheint im Himmel.

(Ein höchst bedeutsamer Gegensatz! Von den Versiegelten auf Erden vernimmt er nur die Stammescharaktere und Zahlen durch ein Gehörwunder, diese kommen ihm in persönlicher Bestimmtheit zur Anschauung durch ein Gesichtswunder.)

## Siebenter Abschnitt.

### Die sieben Bußposaunen. Erdenbild.
(Kap. 8, 1—9, 21.)

Allgemeines. Da sich bei diesem Kapitel das Auseinandergehen der Auslegungen, mithin die Unsicherheit der bisherigen Auslegung steigert, so wird die theoretische wie die praktische Anwendung hier zu gesteigerter Vorsicht veranlaßt sein.

Für manche ist z. B. das siebente Kapitel eine Episode, und es schlösse sich demnach unser Kapitel an das sechste unmittelbar. Wir dagegen sehen in dem siebenten Kapitel die himmlische Gestalt des Erdenbildes, welches in den Posaunen selbst folgt. Oder mit anderen Worten: die sieben Posaunen sind eine Loslassung der vier Winde von den vier Ecken der Erde, zu schädigen die Kirche und das Volksleben (Erde und Meer). Wir haben es demnach durchweg mit Verdunkelungen der sichtbaren Kirche zu thun, mit geistigen Vorgängen, dargestellt in kosmischen Formen. Diese Verdunkelungen sind gemäß den Zuständen der Kirche Gerichte, für die einzelnen Christen Versuchungen, als Schickungen des Herrn aber Mahnungen und Weckrufe zur Buße und zum Kampf, darum Posaunen.

Die Stille im Himmel während einer halben Stunde bezeichnet die himmlische Spannung und Rüstung, welche die ganze große Stunde der Versuchung veranlaßt.

Auch die sieben Engel mit den Posaunen müssen erst an sich halten und warten auf den rechten Moment wie die vier Engel im vorigen Kapitel. Ihr Warten hat einen gemeinsamen Zweck mit dem Warten der vier Engel. Dort handelte es sich um das Vorangehen des Gotteswerks der Versiegelung, hier handelt es sich um die Vollendung der damit korrespondirenden menschlichen Gebete der Heiligen. Also der Geist des Gebets muß in der Kirche die Gegenwehr gegen die kommenden Versuchungen bilden. Die Gebete aber, die von der Erde aufsteigen, müssen im Himmel vollendet werden. Ihre Läuterung von dem irdischen Pathos, z. B. des Konfessionalismus und Nationalismus, wird nun zunächst dargestellt in der Form einer Ergänzung durch das Räucherwerk, welches ein Engel in einem goldenen Rauchfaß, in welches ihm viel Räucherwerk gegeben wird für den himmlischen Räucheraltar, hinzufügt zu den Gebeten der Heiligen. Nach der Schrift kann dieses Bild nur von der himmlischen Fürbitte des Geistes Christi verstanden werden. Daran schließt sich dann die andere Funktion des Engels an, die Ausschüttung des Rauchfasses voll Feuer vom Altar auf die Erde. Dies sind ohne Zweifel die Sendungen des hohenpriesterlichen Geistes Christi vom Himmel, deren Wirkungen bildlich dargestellt werden in Stimmen, Donnerschlägen, Blitzen und Erdbeben (s. die Exegese). Die zwiefache Fortdauer des Werks Christi in seinem ewigen Geiste besteht in der Richtung zu Gott hin in der Fürbitte, in der Richtung zu der Gemeinde auf Erden hin in den Ausgießungen seines Geistes mit den Feuergluten seines hohenpriesterlichen Liebes- und Opfermuthes.

Die vier ersten Posaunen (s. oben). Die erste Verdunkelung der Kirche entsteht durch den Fanatismus. Er tritt hervor als Gericht über den Mangel an Innerlichkeit. Die zweite große Versuchung ist die Verbreitung des Fanatismus, worin ein großer Berg, eine theokratische, kirchlich-politische Ordnung zu brennen anfängt, und sich hinabstürzt ins Meer, über das christliche Volksleben. Damit werden die Reaktionen der Verbitterung hervorgerufen, die Abweichungen, die Abfälle, bezeichnet durch den brennenden, auf die Ströme und auf die Quellen fallenden Stern. Eine Folge der drei bei allen Gegensätzen zusammenwirkenden Verderbnisse ist dann die große geistige Verminderung des Sonnenlichtes der Offenbarung, des Mondlichtes der Naturoffenbarung (die sich unter allen Fortschritten der Naturwissenschaft noch verdunkeln kann) und des Lichtes, das von den geistigen Sternen in der Kirche ausgeht.

Die drei letzten Posaunen. Sie werden von den vier ersten Posaunen erstlich dadurch unterschieden und über sie emporgehoben, daß sie angekündigt werden durch einen Adler, welcher mitten durch den Himmel fliegt und ihren Anzug verkündigt, und zweitens dadurch, daß er sie als drei Wehe über die, welche auf Erden wohnen, bezeichnet. Wir bemerken hier nachträglich, daß der Bezirk des ersten Wehe genau bezeichnet ist als die Sphäre der fünften Posaune (Kap. 9, 1—11). Nicht minder bestimmt ist die Sphäre des zweiten Wehe als die Sphäre der sechsten Posaune (Kap. 9, 12—21).

Unter dem materiellen Gesichtspunkte bildet die beginnende Apostasie, welche Kap. 11, 1 bis 14 geschildert wird, auch eine Ergänzung zu dem Gericht der sechsten Posaune.

Die Weherufe des Adlers über die, die auf Erden wohnen, sprechen die Thatsache aus, daß der Geist der Weißagung in gehobener Majestät nunmehr drei ganz universelle Versuchungen ankündigt, welche über alle kommen werden, und zwar so mächtige Versuchungen, daß die Mehrheit voraussichtlich in ihnen fallen wird, während die Minderheit der Versiegelten die schwersten Anfechtungen und Verfolgungen wird zu bestehen haben.

Hinsichtlich der fünften und sechsten Posaune beziehen wir uns auf die Exegese. Halten wir auch unsere Auffassung für entschieden begründet (ganz besonders durch den Umstand, daß die Heuschrecken des fünften Bildes die Menschen quälen bis zur Verzweiflung, ohne sie zu tödten, und daß die Feuerrosse des sechsten Bildes die Menschen tödten, was ohne Zweifel von geistiger Tödtung zu verstehen ist), so will der Grund und Boden dieser Auslegung doch

erst noch mehr gesichert sein, bevor sich im Frieden darauf bauen läßt. Die Gründung von homiletischen Nutzanwendungen auf die herkömmliche kirchenhistorische Erklärung, z. B. auf die Annahme, daß die Heuschrecken Muhamedaner seien und der Apollyon die Chalifen, die Rosse aber der sechsten Posaune der zweite Erguß der Muhamedaner, die Erscheinung der Türken (Sander. Nach von Meyer bezeichnen die Heuschrecken das mittelalterliche Pfaffenthum, die Rosse überhaupt orientalische Barbaren) hat wie verwandte Erklärungen jedenfalls nicht die Evidenz, welche die evangelische Predigt und Katechese verlangt.

Sehr zu beachten scheint der Grundgedanke, daß sich die Verderbnisse, welche die sieben Posaunen schildern, darstellen in plastischen Figuren der verstörten Natur, theilweise der greuelhaftesten Unnatur. Ein Hagel- und Feuerregen, mit Blut gemengt; ein großer Berg, der sich brennend ins Meer stürzt; ein vom Himmel fallender Stern, der, wie eine Fackel brennend, viele Ströme und Quellen vergiftet; Sonne, Mond und Sterne in ihrem Schein um das dritte Theil gemindert — lauter unheimliche Bilder der Naturverstörung. Unter der fünften Posaune aber tritt die greuelhafteste Unnatur hervor: Heuschrecken, die nichts Grünes fressen, dagegen die Menschen stechen wie Skorpionen, mit Haaren wie Weiberhaare, und Zähnen wie Löwenzähne, und ähnlichen Widersprüchen behaftet, erscheinen erst wie ein Vorspiel der Feuerrosse der sechsten Posaune, die ihre Reiter dahinzureißen scheinen, die mit ihren schlangenartigen Schwänzen beißen wie mit ihren Mäulern, und aus ihren Mäulern Feuer, Rauch und Schwefel speien. Erst unter der siebenten Posaune aber vollendet sich die Unnatur im Bilde des Drachen, des Thiers und des Weibes, das auf dem Thier reitet. Mit wunderbarer Meisterschaft ist hier durchweg das Böse als Unnatur in wüsten Widersprüchen gezeichnet.

*Spezielles.* Wir geben nur die uns mehr oder minder als gesichert scheinenden Momente an. Die Verdunkelungen der Kirche, Gerichte Gottes. — Die Posaunen Gottes seine Gerichte über die Ungetreuen als Rufe zum Kampf für die Getreuen, als Weck- und Bußrufe für alle. — Die Stille im Himmel, ein Zeichen der großen Theilnahme der himmlischen Gemeinde in ihrem Vorausblick auf die Anfechtungen der Gemeinde auf Erden. Die Vollendung der Gebete der Gläubigen durch die Fürbitte Christi im Himmel. — Das Feuer des heilbringenden Geistes, das vom Himmel fällt, die Gemeinde zu beleben, damit nicht am Ende das Feuer des Gerichts über sie vom Himmel falle. — die Folge der Gerichts- und Bußposaunen, eine stete Steigerung nach der zunehmenden Entwickelung der Menschheit. Der Fanatismus, eine Mischung aus Frost und Feuer (eisiger Herzenskälte und fleischlicher Phantasiehitze) mit Blut gemengt. — Was könnte man unter einem brennenden Berge, ins Meer hinabstürzend, verstehen im Geistigen? Da der Satan als ein vom Himmel fallender Stern bezeichnet worden ist, so läßt sich daraus der fallende Stern, Wermuth genannt, bezeichnen als Abfall aus Verbitterung hervorgehend. Geistige Ströme, Strömungen und Quellen in der Menschheit, ihre Bestimmungen und ihre vielfache Vergiftung. Die Verdunkelung der geistigen Lichter der Christenheit, und welche Verschuldungen ihr müssen vorangegangen sein. Der Adler der prophetischen Weißagung. — Der Warnungsruf des Geistes der Weißagung über die ganze Erde. Als Weheruf ein Ruf über die irdisch Gesinnten. Die großen Wehe-Schickungen über die Erde jedenfalls große allgemeine Versuchungen (bei den drei düstern Reitern war noch von keinem Weheruf die Rede). Der Abyssus oder Abgrund als Mittelregion zwischen dem Hades und der Hölle. Die Seelenleiden der Menschheit, welche die Entwickelung derselben durch das Christenthum in der Sphäre alles geistig ungesunden Lebens mit sich bringt. Alle Geistesformen, welche durch innere große Widersprüche den Charakter des Greuelhaften annehmen, richten sich selbst. Sie richten aber die Verblendeten, die sich ihnen hingeben, geistlich zu Grunde. Beispiele solcher Widersprüche lassen sich reichlich angeben, namentlich Ansprüche auf hohes Geistesleben, verbunden mit knechtenden Satzungen (Montanismus); auf hohe christliche Heiligkeit, verbunden mit erbarmungsloser Strenge (Novatianismus); auf Reinheit von den Einflüssen der Welt und des Staats, verbunden mit Räuberwesen (Donatisten) u. s. w. — Die Erscheinungen *der Unnatur* in der religiösen und in der moralischen Welt sind durchweg Heerschaaren des geistlich und mittelbar auch leiblich tödtenden Verderbens. Die Rosse des Verderbens gehen allesammt mit ihren Reitern durch. Die Unbußfertigkeit unter den Gerichten Gottes nach dem Gegensatz der Bigotterie und des Sündendienstes (s. Kap. 20 und 21). Bigotterie und Wollust sind hervorragende Züge auch in den neuesten Gestaltungen des Verderbens.

*Starke:* Auch bei den sechs aufeinander folgenden Posaunen gibt er wieder zwei entgegengesetzte Auslegungen referirend an; solche, die sie als erfüllt ansehen, und solche, die sie für zukünftig halten.

Literatur. Vetter, die sieben Posaunen. Breslau 1860 u. a. (s. S. 59).

## Achter Abschnitt.

## Das verschleierte Himmelsbild der sieben Donner.

(Kap. 10, 1—11.)

*Allgemeines.* Hier potenzirt sich das Mysterium der Weißagung innerhalb der mysteriösen Apokalypse selbst. Ja es bildet sich sogar der Gegensatz, daß die sieben Donner speziell versiegelt werden sollen (Kap. 10, 4), während die Offenbarung im allgemeinen nicht versiegelt werden soll (Kap. 22, 10) Wir haben es oben versucht, das Motiv dieser speziellen Versiegelung anzugeben, und zugleich angenommen, daß der Seher in zuständiger *exoterischer* Form eine Skizze des versiegelten *Esoterischen* gegeben habe (Kap. 11, 1—14). Denn absolut esoterisch kann sich das Christenthum au

keinem Punkt verhalten. Auch kann man mit Sicherheit annehmen, daß die Elemente der sieben Donner in den apostolischen Briefen, sowie bereits in den Evangelien vorhanden sind. So liegt z. B. (wenn wir den Donner als Bild geistiger Luftreinigung und Lebenserfrischung betrachten) schon eine Bekämpfung orthodoxistischer Gesetzlichkeit in dem Briefe des Jakobus, eine Reform unfreier, chiliastischer Aeußerlichkeit im ersten Briefe Petri, sowie in den beiden Thessalonicherbriefen; dem Libertinismus treten der zweite Brief Petri und der Brief des Judas entgegen, die paulinischen Briefe reformiren in einer reichen Stufenfolge den Glauben, die Kirche, die Christologie u. s. w., und über sie hinaus liegt noch eine johanneische Reform der christlichen Gnosis. Johannes wußte nicht nur, daß das Gesetz als die erste Reformation Israels unter Donner und Blitz gegeben war, daß das feurige Wetter des Elias einen Wendepunkt gebildet hatte zwischen der gesetzlichen und der messianisch-prophetischen Periode, er hatte es auch selbst erlebt, daß das Gebet Christi um die Verklärung des Namens seines Vaters mit einem dem Donner ähnlich lautenden Wort der Zusage beantwortet worden war. Und so war es der Entwickelung der Offenbarung gemäß, daß der Donner, welcher im Alten Testament Symbol des Gesetzes war, im Neuen Bunde für den Donnerssohn Symbol des Evangeliums und seiner siebensachen heiligen Evolutionen wurde. Hinsichtlich der schönen, erhabenen und erhebenden Seite des Donners ist sogar die skandinavische Mythologie über den Standpunkt volksthümlicher Furcht in der Christenheit hinaus (zu vergleichen auch Sophokles, Oedipus auf Kolonos). Indem wir uns hiermit auf den exegetischen Theil zurückbeziehen, halten wir es zugleich für selbstverständlich, daß die Homiletik den Abschnitt von den sieben Donnern mit besonderer Vorsicht zu behandeln hat, obgleich allerdings die jene Stimme begleitenden Erscheinungen nicht versiegelt sind. Was die Versiegelung selber betrifft, so ist das Wort im weiteren Sinne zu nehmen. Im buchstäblichen Sinne versiegelt man das Geschriebene; hier aber heißt es: schreibe nicht!

Spezielles. a. Der Engel der Endzeit. Ein Vorzeichen und Bild der Zukunft Christi. 1) Seine Erscheinung; 2) das Büchlein von der Endzeit in seiner Hand; 3) seine Herrschaft und Macht: seine Füße gesetzt auf Land und Meer; 4) sein Ruf wie Löwengebrüll, der Weckruf für die weckenden sieben Donner. Das Wort Christi, die ewige Quelle aller Geisteswirkungen in der Kirche. b. Die sieben Donner als mysteriöse Vermittlungen der Endzeit. Als versiegelte Geheimnisse. Je mehr sie als kanonische und dogmatische Gewißheiten der Weißagung versiegelt sind, desto mehr wirken sie ein auf die religiöse Ahnung, das Gefühl, den Geist des Gebets. Die sieben Donner im Naturleben (Ps. 29), Sinnbilder der sieben Donner des Reiches Gottes. Die Mysterien des Christenthums, vorgebildet durch die Mysterien des theokratischen Heiligthums, offenbar in seinen Thatsachen und Grundlehren (1 Tim. 3, 16), vermittelt durch evangelische Mysterienform (Matth. 10, 27), durch sakramentale, kirchenhistorische (disciplina arcani), insbesondere mittelalterliche und durch eschatologische Mysterien. Die Versiegelung der Donner, das Geheimniß der Geheimnisse. Die Gewißheit der Gewißheiten, oder der feierliche Schwur des Engels von dem nahenden Ende. — Die Gottesschwüre in der Heiligen Schrift, göttliche Versicherungen, wiederhallend in der gewissesten Gewißheit auserwählter Menschenherzen. Wie ist das zu verstehen, daß die Zeit der Zukunft unbekannt, muthmaßlich in chronologischem Sinne noch fern und doch entschieden nahe ist? 1) Wir befinden uns mitten in der steten, unaufhaltsamen Bewegung zu jenem Ziele hin; 2) die Bewegung geht immer rascher, und die Katastrophe dieses periodischen Verlaufs wird jedenfalls plötzlicher kommen als man denkt. Ihre Motive liegen in der Tiefe der religiös-moralischen Welt (wo das Aas ist u. s. w.). Jedes große Ereigniß hat noch von jeher die Menschheit überrascht wie eine Art von jüngstem Tag. Die Zeit der siebenten Posaune, die Endzeit. Die seligen Geheimnisse, welche der Brust der Knechte Gottes anvertraut sind gegenüber den unseligen Geheimnissen der Kinder der Bosheit. c. Die neue, zweite Berufung des Sehers. Der Auftrag an den Seher, das Büchlein zu essen. Die Handlung selbst und ihre Bedeutung. Die innige Aufnahme der Weißagung von der Endzeit in ihrem süßen Reiz und in ihrer erschütternden Schmerzenswirkung. — Die umgekehrte Folge der Wirkung des Büchleins nach dem Worte des Engels und nach dem Worte des Sehers. Freud und Leid, sagt das menschliche Gefühl; Leid und Freud sagt der himmlische Geist. Du mußt abermals weißagen, oder der Auftrag, die Endzeit im Weltlauf zu verkündigen, als ein bevorstehendes Verhängniß Gottes über die ganze Welt, Völker und Könige. Das apokalyptische Büchlein, Quelle aller Zeitungen der letzten Zeit.

Starke: Der Löwe brüllet, wer sollte sich nicht fürchten, in sich schlagen und wahre Buße thun (Amos 3, 8). Der im Himmel wohnet, kann eine Weile schweigen, aber zu seiner Zeit auch reden, daß uns beide Ohren gellen (Ps. 2, 5; 50, 21; 1 Sam. 3, 11). Etliche, meinen sie (die sieben Donner), haben entdeckt die betrübtesten Zufälle der wahren Kirche. Auch hier wieder mehrfach der Gegensatz: „die dieses als schon erfüllt ansehen", und: „die es als zukünftig achten."

Jung Stilling, Die Siegesgeschichte der christlichen Religion in einer gemeinnützigen Erklärung der Offenb. Joh. (Sämmtliche Schriften, III. Bd. Stuttgart 1835. Zu Kap. 10, 1): Sein Angesicht glänzt wie die Sonne, denn er lebt im Lichte, und klärt alles auf, wohin er sieht; von seiner Erscheinung an bis daher ist's auch immer heller und heller geworden. Um sein Haupt glänzt der Regenbogen; denn er ist ein Bote des Bundes, der die Enthüllung des Geheimnisses Gottes, in welchem der Bund Gottes mit Noah und alle seine Verheißungen er-

füllt werden sollen, ausrufen soll. Er ist mit einer Wolke bekleidet, die der Wagen und das Reisekleid dessen ist, der da kommen wird in den Wolken (Kap. 1, 7 u. Dan. 7, 13). Und seine Füße sind wie Feuerpfeiler; denn wo er steht, da steht er fest, die Pforten der Hölle können ihn nicht von der Stelle bewegen, und wer ihn wegkämpfen will, der verbrennt sich die Finger. Dies alles ist uns Bürge für die Gültigkeit seiner Botschaft, für die Wahrheit des Büchleins, das er in der Hand hat, und das uns Johannes nun noch mittheilt.

Riemann, Die Offenb. St. Joh. (s. S. 58): Alles Wort Gottes ist als himmlische Speise am Baume des Lebens süß, wenn wir es zuerst annehmen im Glauben, aber danach wird es auch, während die Süße nicht aufhört, bitter als ein Richter der Gedanken und Sinne des Herzens, wenn nun der alte Adam unter der Schärfe dieses zweischneidigen Schwerts in den Tod sinken muß: doppelt süß aber ist dieses Wort, wenn es den endlichen Sieg Christi über das Reich der Finsterniß verkündigt, doch auch bitter zugleich, denn es verbindet sich damit Klage, Ach und Weh, das über die messianische Gemeinde schwer hereinbricht durch den letzten verzweifelten Kampf des Fürsten der Finsterniß gegen das Reich Gottes.

## Neunter Abschnitt.

### Exoterische Andeutungen aus dem Erdenbilde der sieben Donner (Kap. 11, 1—14).

Allgemeines. Auch von diesem Abschnitte gilt, was vom vorigen gesagt ist. Der exegetische Grund und Boden ist noch nicht sicher klar gelegt und fest für dogmatische und homiletische Bauten. Wir müssen auch hier zwischen unserer festen Ueberzeugung und dem kirchlich konventionellen Status, der in amtlichem Vorgehen doch nicht ganz unbeachtet bleiben kann, unterscheiden.

Vor allem ist das Verhältniß unseres Abschnittes zu dem vorigen festzustellen. Es ist nicht schwer, zu bemerken, daß sich die sieben Donner in dem Walten der zwei Oelkinder wieder zu erkennen geben, da aus ihrem Munde Feuer hervorgeht, und da sie den Himmel verschließen und aufschließen können wie Elias.

Unverkennbar ist es freilich auch, daß wir es hier mit einer Skizze der kirchenhistorischen Verhältnisse, welche den Uebergang zur Endzeit bilden, zu thun haben.

Ebenso sicher ist es ferner, daß wir in der Bestimmung über den Tempel V. 1 u. 2 ein Bild der christlichen Kirche haben und nicht eine buchstäblich zu fassende, jedenfalls dann verunglückte Prophezeiung über den Tempel zu Jerusalem. In Betreff dieses Tempelbildes sowie der darauf folgenden Geschichte der zwei Zeugen, sowie des Gerichts am Schluß beziehen wir uns auf die exegetische Abtheilung. Bei einer vorsichtigen Behandlung könnte übrigens die Betrachtung sich recht wohl stützen auf die Grundlinien: die innere und äußere (oder unsichtbare und sichtbare) Kirche (V. 1 u. 2), die neutestamentliche Reichsordnung in dem Gegensatz von Kirche und Staat (V. 3—7), die ernste Aussicht, daß einmal die Hemmung des antichristlichen Wesens aus dem Mittel gethan wird (V. 7—10; 2 Thess. 2), die Gewißheit, daß die zeitlich untergehenden Formen von Kirche und Staat in der Vollendung des Reiches Gottes ihre Auferstehung feiern werden (V. 11. 12). Endlich das damit verbundene soziale Erdbeben, welches die neutestamentliche Gottesstadt der veräußerlichten christlichen Ordnung erschüttert, und durch ein vorläufiges Gericht manche zur Buße ruft, wodurch sie dem vollendeten Abfall zur Zeit des Thiers sich entziehen und vor dem Endgericht in der Parusie Christi bewahrt bleiben.

Spezielles. Die Tempelverhältnisse des Alten Bundes in ihrer symbolischen Bedeutung für die christliche Kirche. a. Das priesterliche Heiligthum, eins geworden mit dem Allerheiligsten; b. der Altar; c. die Anbeter; d. der Vorhof der Heiden. — Die Bedeutung des Vorhofes: ein bildliches Zeugniß 1) gegen die Auffassung, welche den Vorhof mit zum Heiligthum zählt; 2) gegen die andere, welche den Vorhof schlechthin Welt nennt.

Die zwei Grundformen des Zeugnisses von Christo in der christlichen Zeit: die kirchliche Kommunion und ihre christlich-sozial-humane Sitte. — Die Oelbäume, durch welche das Leben der Oelkinder, der Christen, nicht erzeugt, wohl aber vermittelt wird — Oelbäume und Leuchter zugleich; d. h. einerseits begabt mit geistigem Quellleben (Joh. 4), andererseits ausgebildet zur Form der Vermittelung des Geistes für die Menschen. Die ganze christliche Zeit, eine Zeit des einen Geistes Christi in dem Wechsel verschiedener Zeitformen. Im ganzen und großen sind die Oelbäume zugleich Leuchter, und die Leuchter Oelbäume; d. h. Geistesleben und Formbildung, Erkenntniß und Praxis gehen in paralleler Entwicklung miteinander durch die Zeit. Im einzelnen aber fehlt mitunter neben dem Oelbaum der Leuchter, und öfter noch neben dem Leuchter der Oelbaum. — Der Wetteifer der mittelalterlichen Kirche und des mittelalterlichen Staates in der Erziehung der christlichen Menschheit. Ihr Verein. Ihre furchtbare Strenge. Ihre Spannungen und ihr allmähliches Zerfallen mit der Sympathie des christlichen Volkslebens. — Das Thier aus dem Abgrund als Vorspiel des Antichristenthums, oder des Thiers aus dem Meer, oder wie die dämonischen antichristlichen Stimmungen den schließlichen antichristlichen Gestaltungen in menschlichen Charakteren vorangehen. — Die ersterbenden und erstorbenen Formen der alten Ordnung der Dinge (V. 9). Die antichristlichen Feste der Zukunft (V. 10). Die Zeit von drei Tagen und einem halben, oder die Zeit des scheinbaren Untergangs des Reiches Gottes, allemal zugleich die Zeit einer herrlichen Erhöhung desselben. Die Aussicht auf die endliche Erfüllung aller kirchlichen und staatlichen Vorzeichen in der

Einheit eines himmlischen Reichs. — Die apokalyptischen Erdbeben in ihrer großen Bedeutung, 1) in ihrer geistigen Bedeutung; 2) in ihrer sozialen Bedeutung; 3) in ihrer kosmischen Bedeutung. Der Zerfall der äußeren historischen Gottesstadt. Die zwiefache Wirkung der Gerichte und Schrecken Gottes: Viele werden getödtet, die übrigen gerathen in Furcht und geben Gott die Ehre.

*Starke*: Die wahre Kirche ist nicht aus der Vielheit und Sichtbarkeit zu urtheilen, weil (wie ja auch) der Vorhof mit seiner Länge und Weite den Tempel vielmal übertrifft. Die Lehrer der christlichen Kirche müssen innerlich den Oelbäumen gleich und mit dem Oel des Heiligen Geistes erfüllt sein, äußerlich aber als Fackeln scheinen mit einem unsträflichen Leben. — *Quesnel*: Wenn sich Gott seiner Diener zur Heiligung der andern bedienet hat, so bedienet er sich der Gottlosen, sie selbst durch Leiden und Martyrtod zu reinigen. — Die Welt ist zu beweinen, daß sie ihre Sünden mit Freuden als ein öffentliches Fest begehet.

*Löwe*: Weißagung und Weltgeschichte in ihrer Zusammenstimmung (s. S. 57). Es wird wohl diese zwiefache Zahl auch ein zwiefaches, von Gott übertragenes Amt, nicht aber einen äußerlichen Stand bedeuten, so daß allezeit einige gewaltige Buß- und Glaubenszeugen *von kirchlichem und von weltlichem Amt und Beruf* vorhanden sind, um Christi geistliches Reich aufrecht zu halten mitten in der Welt.

*Wilhelm Friedrich Rinck*, Apokalyptische Forschungen, Zürich 1853 (s. S. 57): Die Stadt. Es ist eine allegorisch große Stadt, die sich an den Boten Gottes vergreift und an seinem eigenen Sohne. Unmöglich kann es eine bestimmte Stadt sein, wenn man von den Völkern, Geschlechtern, Zungen und Nationen die Leichname der Getödteten sehen wird.

## Zehnter Abschnitt.

### Das Himmelsbild von der Offenbarung des Antichristenthums auf Erden (Kap. 11, 15—12, 12).

*Allgemeines*. Der vorliegende Abschnitt sowie der folgende Kap. 12, 13—13, 18 sind ganz besonders dazu geeignet, die von uns angegebene Konstruktion der Apokalypse zu erläutern und zu bestätigen. Unser Abschnitt nämlich ist nicht recht verständlich ohne die bestimmte Beziehung auf das nachfolgende Erdenbild, und die in diesem Bilde hervortretende Entwickelung des Antichristenthums wird nur faßlich unter der Beleuchtung unseres Himmelsbildes als ein im Rathschluß Gottes vorhergesehenes Gericht, als eine scheinbare Herrschaft des Antichristenthums, welche durchaus von der siegreichen Macht des Himmels, von dem Triumphe Christi und dem Siege seines heroischen Geistes über den Satan in der Geistersphäre überwaltet wird.

Auch hier geht die himmlische Siegesfeier (Kap. 11, 15—19) dem irdischen Gerichte (Kap. 13, 1 ff.) voraus. Das Weib mit der Sonne bekleidet, die göttliche Reichsgemeinde erscheint nach ihrer himmlischen Gestalt im vollen Glanze (Kap. 12, 1—6) über ihrer höchst bedrohten Flüchtlingsgestalt auf der Erde (Kap. 12, 13—17). Ihre wirkliche Herzensgeburt (Kap. 12, 2—5) ist das heilige Gegenbild des heillosen falschen Propheten, der in Lammesgestalt von ihrer irdischen Ordnung, der Erde ausgeht. Der große rothe Drache, der im Himmel, in der Region des Geistes auftritt mit großer Verführungsmacht, um den männlichen Sohn zu verderben und seine Geisterschaar zu überwinden, hier aber einen durchaus vergeblichen Fehlanschlag macht auf den zum Himmel entrückten Sohn, einen Fehlangriff auf Michael und seine Engel, der mit seinem Sturze auf die Erde endigt, erscheint dann auf der Erde als ein furchtbarer Verfolger des Weibes, er speit seine Wasserströme, d. h. Völkermassen gegen sie aus, er bekämpft ihre einzelnen Kinder, er inkarnirt sich mit seinen sieben Köpfen in dem siebenköpfigen Antichrist, er verhilft dem gräßlichen Thier, nachdem es auf den Tod verwundet ist, zu einer scheinbaren Heilung, stiftet mit dem Scheine dämonischer Allmacht Teufelsanbetung und Lästerungen auf Erden, zieht den falschen Propheten mit seinen Blendwerken in seinen Dienst und erreicht vorübergehend eine durch soziale Symbole scheinbar gesetzlich organisirte Herrschaft auf Erden. Nach dem Himmelsbilde ist das Weib in der Wüste, wohin sie sich selbst geflüchtet hat, geborgen durch einen Ort, den ihr Gott bereitet hat („eine feste Burg"), und findet ihre Nahrung und Pflege daselbst durch ihre ganze Prüfungszeit von tausend zweihundert und sechszig Tagen und Tagewerken hindurch. Nach dem Erdenbilde müssen ihr die zwei Flügel des großen Adlers zu ihrer Flucht gegeben werden, an dem Bergungsort ihrer Zuflucht wird sie unterhalten durch dieselbe Zeit, die aber hier mit der ominösen Zahl *eine* Zeit, zwei und eine halbe bezeichnet wird, womit eine große scheinbar endlose schwere Versuchungszeit, die bis zur Hoffnungslosigkeit anzudauern scheint, ausgesprochen sein wird, und zudem wird sie auf zwiefache Weise von der Schlange bedrängt. Gegen die Ertränkung und Wegschwemmung durch die Wasserfluten muß sich das Sonnenweib sogar von der Erde helfen lassen, und nach dem verfehlten Anschlag auf den Kern ihrer Gesammtheit, *wobei ihre Erscheinung selbst von der Erde abhängig gemacht worden ist*, wird sie bekämpft in den übrigen ihres Samens in ihren vereinzelten Kindern.

Die hohe Bedeutung der siebenten Posaune, welche nun bis zu den sieben Zornesschalen oder bis zum Gerichte fortgeht, wird zuerst ausgesprochen durch eine große Feier im Himmel. Es liegt eine erhabene Paradoxie in der Anschauung, daß der Eintritt der scheinbaren Satansherrschaft auf Erden im Himmel gefeiert wird durch große Stimmen mit den Worten: es ist das Reich der Welt unsers Herrn und seines Christus geworden, und er wird regieren von Ewigkeit zu Ewigkeit. So ganz

entschieden ist diese Epoche des himmlischen Sieges mit der Erscheinung des Antichristenthums, daß die himmlischen Aeltesten das Fest schon zum Dankfest machen können. Großartig aber ist der Blick oder Schluß, mit dem sie gerade in dem Zorne der Heiden das Hervorbrechen des göttlichen Zornes (mit seinen Zornesschalen) erkennen, in der Todeszeit der diesseits Lebenden eine neue Lebenszeit der jenseitigen Todten, die beginnende Epoche ihrer Restauration, welche ihrer Natur nach das Verderben für die Verderber der Erde mit sich bringt.

Auf diese Festantiphonie zwischen den himmlischen Stimmen und dem Dankgebet der Aeltesten folgt die Eröffnung des himmlischen Tempels und was damit verbunden ist. Der vollen Offenbarung des Satans kommt die vollkommene Offenbarung der Offenbarung, wenn wir so sagen sollen, zuvor. Für die, welche mit dem Seher sehen wollen, wird der Tempel aufgethan, die Idee des Reiches Gottes allgemein verständlich, die Lade seines Bundes wird anschaubar, d. h. das tiefdunkle Geheimniß der Versöhnung und Gnade wird helles Erkenntnißlicht für alle Sehenden, und die Wirkung dieser herrlichen Entwickelung des Lebens der Gottesgemeinde kann nicht ausbleiben: Blitze der Offenbarungsmomente, Stimmen der Verkündigung, Donner der Predigt, Erdbeben der Gemüthserschütterungen und großes Hagelwetter der fanatischen Stimmungen, welche sich aus der Mischung zwischen Gewitterhitze und Eiseskälte bilden.

Mit der Herrlichkeit der Offenbarung wird auch die Herrlichkeit der Reichsgemeinde offenbar, das Weib mit der Sonne bekleidet, im astralischen Schmuck des terrestrischen Kosmos.

Alle Wehen der Erde aber erscheinen im Zusammenhang mit ihren Wehen als Geburtswehen, als Wehen des Messias.

Und damit erscheint denn auch der Feind, der große rothe Drache. Er ist Einheit von Schlange und Schwein, „Spottgeburt von Dreck und Feuer", leuchtet in dem düstern Glanz seiner Feuernatur und seiner Blutschuld, hat sieben scheinheilige Köpfe, statt des einen heiligen Kopfes, und ist behaftet mit dem Widerspruch der zehn Hörner seiner Gewalt, womit ausgesprochen ist, daß seine Gewalt durchweg auf der Zehnzahl der Welt beruht, während seine Kronen auf den sieben Köpfen eine durch den Schein der heil. Sieben erschwindelte Rechtsmacht bedeuten. Aber nicht mit dem Glanz der Kronen, sondern mit den furchtbaren Schwingungen des Schwanzes, der Scheinmacht, wirft er den dritten Theil oder ein geistiges Drittel der Sterne, der Genien der Geisteswelt des Himmels, auf die Erde nieder, in den irdischen Dienst der kirchlich weltlichen Ordnung der Dinge. Die Vernichtung seiner Anschläge aber ist in einer Folge von Niederlagen ausgesprochen: 1) Wird Christus im Lichte der Ewigkeit als der Männliche in den Himmel entrückt zum Throne Gottes; 2) das Weib wird gesichert in ihrem Bergungsort und versorgt; 3) der Drache mit seinen Engeln wird von Michael und seinen Engeln aus dem Himmel auf die Erde geworfen, aus der Sphäre des reinen Geistes der inneren Gemeinde auf die äußeren kirchlichen und staatlichen Ordnungen; 4) auch diesseits hat sich eine unsichtbare triumphirende Gemeinde festgestellt, die so tief und hoch und weit und breit ist als die vollendete Glaubensfreudigkeit geht in ihren beiden Grundzügen: Glaubensgerechtigkeit in der Versöhnung und Martyrtreue bis in den Tod.

Den Uebergang zu dem Erdenbilde macht der Gedanke: Das höchste Wohl der himmlisch Gesinnten wird zum Wehe über Erde und Meer, Hierarchie und Volksleben.

Spezielles. Die Wechselwirkung zwischen der Entwickelung und Vollendung des Reiches der Finsterniß einerseits, und des Reiches Gottes andererseits. Die himmlische Feier über die letzte Nothzeit der Erde. Das Gericht des Zornes Gottes in dem Zorn der Heiden. Die Endzeit, eine Feier der Rechtfertigung aller Zeugen Gottes. Die Verklärung der ganzen Heilsoffenbarung in Erkenntniß und Leben: eine sichere Hoffnung der Christenheit. Die großen Wirkungen der immer mehr offenbar werdenden Offenbarung V. 10. Das Weib mit der Sonne bekleidet, oder die Herrlichkeit der ewigen Reichsgemeinde. Die Geburtswehen der Gottesgemeinde. 1) Die Martyrer Israels, 2) der große Martyr Christus, 3) die Martyrer der christlichen Kirche. — Christus geht auch als der universelle ewige Christus hervor aus den Geburtswehen der Gottesgemeinde in der Zeit. Alle Leiden dieser Zeit sind der ewigen Herrlichkeit nicht werth. Die Lehre vom Satan, in der Apokalypse vollendet. Der große rothe Drache 1) als bildliche Darstellung des Satans; 2) des satanisch oder dämonisch Bösen; 3) des Bösen überhaupt. Der Unglaube ist von der Leugnung des Satans zu der Leugnung des satanisch Bösen fortgeschritten, von dieser zu der Leugnung des Bösen überhaupt. Die Glaubenserkenntniß muß durch die Vertiefung der Lehre vom Bösen zum Verständniß des satanisch Bösen, und durch dieses zur Einsicht in die göttliche Offenbarung über die Existenz des Satans und eines Satansreichs kommen. Das Böse im Bilde des Drachen: 1) Das absolut Häßliche, der Drache, die monströse Gestalt, in dem heuchlerischen Anspruch der Schönheit, in dem Pomp der feuerrothen Farbe, mit seinen sieben Kronen; 2) das absolut Lügnerische in dem Widerspruch der Hörner und der Kronen mit dem heuchlerischen Anspruch auf heilige Intelligenz in den sieben Köpfen; 3) das absolut Schlechte in seinem Verhalten gegen die „Sterne" oder Geister des Himmels, gegen Gott und Christum, gegen das Weib und die Bestimmung der Menschheit, mit dem heuchlerischen Anspruch, ein freies Geisterreich zu stiften (aus gefallenen Sternen). Das satanisch Böse, oder die bewußte Feindschaft wider Gott und Christum. Der Satan und sein Reich. Die betreffende Lehre hat durch mittelalterliche Krassifizirungen, welche auch in der protestantischen Orthodoxie noch vielfach fortdauerten, eine ähnliche Reaktion hervorgerufen

wie die grobe Steigerung der Erwählungslehre, wie die furchtbare Ueberspannung des Bannes, der kirchlichen Disziplin, der Amtsgewalt, des Buchstabenglaubens. Dadurch ist diese Lehre für die homiletische Weisheit eine schwierige, mehr oder minder esoterische geworden. Sie darf jedoch nicht in Ausfall kommen, noch weniger geleugnet werden; die rechte Behandlung derselben aber ist bedingt 1) durch die Hervorhebung der durch das ganze Universum gehenden Geisterwelt; 2) durch die Bethätigung, daß der Ursprung der Sünde nicht in animalischer Sinnlichkeit liegt, sondern in geistigem Mißbrauch der Freiheit; daß ein Geisterfall weder blos auf der Erde anzunehmen, noch durch das ganze Universum; und daß von dem irdischen Geisterfall nach der Schrift auf einen früheren Geisterfall zu schließen ist, der den Mittelpunkt und Hintergrund des diesseitigen Bösen bildet.

Die zerstreuten Erscheinungen des Bösen auf Erden bilden gleichwohl in ihrem Widerstreit gegen das Reich Gottes eine einheitliche Macht als das Reich der Finsterniß. Eine einheitliche Macht gegen das Reich Gottes, aber keine einige Macht in sich selber, wie das Monstrum der sieben Köpfe zeigt. Die antitheokratischen Momente im Alten Testament als Vorspiele der antichristlichen Momente im Neuen Testament und in der Kirchengeschichte. Das jenseitige Satanswerk wird diesseits in antichristlichen Thatsachen offenbar, und muß mittelst derselben nachgewiesen werden. Der Menschenfeind nach Joh. 8, 44 als Verführer (zu geistigem Hochmuth, 1 Mos. 3; zur schwärmerischen Fleischeslust, 4 Mos. 25 u. s. w.); als Verkläger (Hiob). Typen des Antichristlichen: Bileam; Goliath; Ahitophel; Antiochus Epiphanes; Judas. Der Anschlag des Satans auf die Vertilgung Christi, durch die Auferstehung und Himmelfahrt Christi vereitelt. Der Kampf zwischen dem Licht und der Finsterniß auf Erden ist in seinem entscheidenden Centrum ein Geisterstreit im Geistesgebiet (s. das Bibelwerk zu Joh. 13, 31). — Die Verwerfung des Satans aus der reinen Sphäre des christlichen Geistes in die Sphäre der irdischen Ordnungen, a. im Leben Jesu (Matth. 4; Luk. 10, 18; Joh. an bezeichneter Stelle), b. in der Sphäre der Kirche durch den Geist Christi. — Der Triumphgesang über den Verkläger V. 10 (s. die Exegese).

Starke: Quesnel: Je mehr wir zu dem Ende kommen, je mehr bemühet sich der Teufel, uns zu verderben, und je mehr sollen auch wir wachen, beten und arbeiten.

N. v. Brunn, Blicke eines alten Knechts, der auf seinen Herrn wartet, in die Offenbarung u. s. w. (s. S. 58): Uns sterblichen Menschen erscheint manches erst im Werden, weil unser Gesichtskreis zu beschränkt ist, was himmlischen Geistern, welche die sterbliche Hülle nicht hindert, schon als geschehen dasteht. (Die Auslegung des Einzelnen kirchengeschichtlich. Das Praktische sinnvoll und erbaulich.)

Gräber (s. oben): „Ebenso unhaltbar wie dort (Kap. 8, 1) sind die Behauptungen (Hengstenbergs) für Kap. 11, 19. Man nehme den Fall, es schlösse hier wirklich die Offenbarung definitiv ab, was nach Hengstenberg doch annehmbar wäre? Wie! sollte denn die ganze Entwickelung des Reiches Gottes auf Erden mit einem „großen Hagel" schließen!!" Die Wüste (Kap. 12). So sagt Thomas von Kempen: „Willst du aber etwas wissen und lernen, das dir auch etwas nützt und frommt, so lerne, was so wenige wissen und können, gern unbekannt zu sein und dich für nichts halten zu lassen." (Also Entsagung; nicht blos Dürre, Mangel, Armuth, oder die Verborgenheit des Reiches Gottes im Mittelalter.) Der Herr zieht die Seinen aus dem Gewühl der Welt zurück; einen Moses vergräbt er gleichsam 40 Jahre in der Wüste bei Jethro, einen Elias am Bache Chrith, einen Luther in der engen Zelle eines Klosters u. s. w."

## Elfter Abschnitt.

## Das Erdenbild des Antichristenthums.

(Kap. 12, 13—13, 18.)

Allgemeines. Die Steigerung, welche in der Entwickelung des Antichristenthums auf Erden hervortritt, ist bezeichnet mit den Namen: der Drache, der Antichrist, der falsche Prophet, wozu dann noch als eine Art von Ergänzung kommt die herrschende antichristliche Gemeinde mit ihren antichristlichen Gemeinschafts-Symbolen.

Zuvörderst hat der Drache auf Erden noch keine bewußten Organe; nur als willenlose oder unfreie Völkermassen speit er die Wasserströme aus gegen das Weib, um sie wegzuschwemmen. Auch kann er demnächst seine Versuchungen zunächst nur in vereinzelten dämonischen Anfechtungen auf einzelne Gläubige oder vereinzelte Gemeinschaften richten.

Darauf aber erwirbt er sich ein bewußtes menschliches Organ, das Thier, welches aus dem Meer des Völkerlebens auftaucht, und worin er selber auf lange Zeit hin ganz verschwindet. In dem Antichristenthum, welches zunächst auch noch eine Gemeinschaft von antichristlichen Sympathien ist, zuletzt aber in Talenten der Bosheit persönlich wird, die im Menschen der Sünde ihren Gipfelpunkt erreichen, reflektirt sich das satanische Wesen in gesteigerter Potenz. Es erscheint als die vollendete Komposition aller dämonischen, antitheokratischen Weltmächte, oder auch der vier danielischen Thiere. Die Namen der Lästerung, welche auf seinen Köpfen bemerkbar sind, müssen wohl als indirekte Lästerungen betrachtet werden; es legt sich mancherlei Attribute bei, welche gotteslästerlich sind, z. B. absolute Herrschergewalt, absolute Lehrgewalt u. dgl. Damit hangen dann aber auch die direkten Lästerungen zusammen, die ihm providentiell verstattet sind mit seinem Lästermaul, ja die das Gericht mit vollziehen müssen über die gottentfremdete Christenheit. Was aber die Herrschaft des Antichristenthums

am meisten fördert, das ist das scheinbare völlige Wiederaufleben desselben in seinem ungöttlichen Weltwesen nach der tödtlichen Wunde, die ihm das Christenthum in einem seiner Köpfe (in einer speziellen Weltmacht) beigebracht.

So wird der äußere Sieg des Reiches der Finsterniß über die Heiligen und seine vorübergehende öffentliche Herrschaft über die Völker herbeigeführt; sicher in Formen subtiler Weltbildung und vermittelst der Sympathie bethörter Millionen, wonach auch der dadurch herbeigeführte Teufelsdienst nicht als ein rohes Schamanenwesen zu denken ist. Es ist die feige Anerkennung der scheinbar unüberwindlichen Macht der Lüge, des Hasses, der Gewaltthätigkeit.

Die Gewaltthätigkeit auf religiösem Gebiet aber wird ihr Gericht finden; um so vollkommener, je mehr sich die Gläubigen aller gewissens- und rechtswidrigen Gewaltthätigkeit enthalten und begeben lernen.

Seine volle Macht aber erreicht das antichristliche Wesen erst durch den falschen Propheten, welcher jedenfalls als solcher von der Reichsgemeinde in ihrer äußeren Erscheinung ausgeht. Daß er die ganze Institution nicht hinüberführt in das feindliche Lager, ergibt sich aus der weiterhin folgenden Thatsache, daß die Hure von dem Thiere getödtet wird; allein er bezeichnet doch die eigentliche Essenz ihres Weltgeistes, den Wendepunkt, nach welchem die Familiarität zwischen dem Weibe und dem Thier, worin zuerst das Thier dem Weibe diente, dahin umschlägt, daß das Weib dem Thiere sich unterordnen muß. Es ist also das Bild der schmachvollsten Apostasie, welche auch zuerst in Sympathien des Abfalls auftritt, dann sich in hervorragenden Exemplaren ausprägt, und zuletzt in einem vollendeten Talent der Perfidie gipfelt.

Durch den vollkommenen Heuchler wird dann auch die vollkommene antichristliche Gemeinde gestiftet, in welcher das vollendete Gegenbild der wahren Kirche erscheint darin, daß sie auch ihre Offenbarungswunder hat, ihren symbolischen Kultus, ihre symbolischen Erkennungszeichen und ihren Gemeindebann. Ihre Offenbarungswunder aber sind Blendwerke, ihr Kultus ist Anbetung des Thierbildes, ihre Erkennungszeichen sind Brandmale der geistigen Sklaverei, und ihr Bann ist mehr als der große Bann — die soziale Acht gegen die Gläubigen.

Eben das Merkmal aber, woran man den Antichrist erkennen soll, setzt die Fortdauer einer stillen Gottesgemeinde in der trübseligen Zeit voraus, für deren Glieder dieses Merkmal bestimmt ist.

Spezielles. Das Thier und der falsche Prophet, oder die Beziehungen, Antipathien und Sympathien zwischen dem weltlichen und dem geistlichen Babel. Die satanische Macht, der unheimliche Geist auf der Erde. Auch im Gebiete der symbolischen Erde, der kirchlich-staatlichen Ordnung. Der Geist des Reiches der Finsterniß, ein Geist der Verfolgung. Die Geborgenheit der Gemeinde Gottes auf Erden, gesichert durch die Wüsten der Armuth und Entsagung. Die heil. Wüstenbewohner: Moses, Elias, Johannes, Christus. Die Wüstenkirchen. Die blühende Wüste. — Fortgetragen auf Adlersflügeln vor den Verfolgern der Erde. 1) Israel, 2) die christliche Kirche, 3) alle gläubigen Seelen. Die Erhaltung und Versorgung der Kirche auch durch die schwersten Zeiten. Und die Schlange schoß aus ihrem Maul ꝛc. Bald wird der Drache zur Schlange, bald wieder die Schlange zum Drachen. Der Strom in symbolischer Bedeutung nach der Lichtseite und nach der Schattenseite. So die Erde. — Die historische Abhängigkeit der Kirche von der Erde. Ihr scheinbares Aufgehen in die Gestalt der Erde. Ihre Angst um die Erde. Die vereinzelten Versuchungen der wahren Kinder der Kirche und Zeugen Jesu. Durch die Vereinzelungen ist zwar die Macht des Glaubens getheilt, aber auch die Macht des Bösen. Der Satan sucht die Christen auf. Aber weshalb? Das Thier aus dem Meer. Sein düsterer Sinn. Seine grauenvolle monströse Erscheinung. Sein Geschäft (Bewirkung der Anbetung des Drachen. Verlästerung des Heiligen und Ueberwindung der Heiligen). Seine Geschichte. Sein Erfolg. Die Lästerung, a. die indirekte, b. die direkte, und zwar 1) des Namens Gottes, 2) seiner Hütte, 3) derer die im Himmel wohnen (s. oben). Die großen Weltmonarchien nach ihrer Lichtseite in dem Humanitätsbilde Dan. 2, nach ihrer Nachtseite in dem Thierbilde Dan. 7. Die Konzentration aller ungöttlichen und widergöttlichen Prinzipien in der letzten antichristlichen Weltmacht. Die Natur des wilden Thiers, ja der vollendeten Bestialität im Scheine und Anspruch vollendeter Civilisation. Das Thier 1) in dem Gegensatz von Wollust und Blutdurst; 2) von Stumpfsinn und absolutem Mangel an Verständniß des Göttlichen und von erfinderischer animalischer Schlauheit; 3) von Raublust und Zerstörungstrieb. Das apokalyptische Thier, nach seiner buntscheckigen eleganten Erscheinung dem Pardel gleich, nach seinen plumpen Klauen dem Bären gleich, nach seinem Maul dem Löwen gleich, nach seinen Köpfen, Hörnern und Kronen die vollendete Mißgeburt und Mißgestalt. Inwiefern kann von einer Besiegung der Heiligen durch das Thier die Rede sein, und inwiefern auch nicht? Der Universalismus oder die internationale Macht des antichristlichen Wesens. Die Teufelsanbetung in ihren groben, subtilen und subtilsten Formen. Das Lebensbuch. Das Himmlische. Die Losung der Gemeinde Gottes unter den Verfolgungen dieser Welt (Kap. 13, 10). Der falsche Prophet, 1) seine Typen in der Heiligen Schrift; 2) seine Exemplare in der Kirchengeschichte; 3) seine Grundzüge zu aller Zeit. Der Abfall, eine zwiefache Heuchelei, wie die Heuchelei zwiefacher Abfall (Perfidie gegen den Himmel und die Hölle zugleich). Heuchelei, der Mutterschooß des Abfalls. Die Perfidie oder die spezifische Schlechtigkeit, das Brandmal des Abfalls. Der Unterschied zwischen den Sündern, die nur Böse

sind, und den Schlechten. — Weil der Satan in den Schlechten seine Werkzeuge findet, so verleumdet er alle Menschen als Schlechte, aber an dieser Voraussetzung wird er zu Schanden (s. Hiob; Sacharja 3; Matth. 4). Alle Tyrannen werden zu Schanden an der Voraussetzung, daß die Menschheit im Kern faul und schlecht sei. Gott hat einen Fels in die Mitte des Weges der Weltgeschichte gelegt, woran alle Gottlosigkeit zu Schanden werden muß. Das Scheinwesen des Abtrünnigen. Seine Scheinheiligkeit (wie das Lamm); seine Scheinwunder; sein Scheinkultus; seine Scheingemeinde. Das grauenhafte Bild der Satansgemeinde. Die greuelhaften Widerspiele in dem Wesen des Bösen: des Thiers, des falschen Propheten, der antichristlichen Gemeinschaft. Die Aechtung der Gläubigen in der Zeit der vollendeten Herrschaft des Unglaubens: 1) subtil; 2) allgemein. Die mysteriöse Zahl. Als Räthsel gefaßt unendlich dunkel (die verschiedensten Auslegungen). Als Symbol gefaßt klar genug. — Die antichristliche Signatur eines Lebens voll von unendlichen eitlen und vereitelten Anschlägen, Mühen, Tücken und Ränken. Das mysteriöse Signalement, eine große Warnung für den Glauben, nicht ein großes Problem für neugierige Grübelei. Die großen Kombinationen des höllischen Geistes werden immer an einem Rechnungsfehler zu Schanden: 1) Er hält alle und alles für so schlecht wie sich selber; 2) er spricht: es ist kein Gott nach Ps. 14, 1, und hält die Heiligen, die auf Erden sind, und die Herrlichen (S. Ps. 16, 3) für Schattenbilder.

Starke, Cramer: Gott hat viele Wege und Mittel, seine Kirche zu erhalten, und kann ihr bald Flügel ansetzen, daß sie der Bosheit der Tyrannen leicht entgehen kann: denn die Kirche muß dennoch immer bleiben. — Wie lang oder kurz die Trübsal seiner Gläubigen sein soll, hat Gott schon zuvor beschlossen und abgemessen (Ps. 124, 1—5; V. 16). — Quesnel: Niemand entgehet der Versuchung und Verfolgung des Satans, wenn er ein wahrer Same der Kirche ist (2 Tim. 3, 11. 12). — Ein weltlich Reich heißt ein Thier, weil oft mit thierischer Unvernunft, Tyrannei, unrechtmäßiger Gewalt und viehischen Lüsten dabei regiert wird (Dan. 7, 4. 23). Die weltlichen Reiche sind sehr veränderlich. Denn Gott setzet Könige ein und ab (Dan. 2, 21; 5, 25—28). Der Geist Gottes redet in seinen Kindern, der Geist des Teufels redet auch in seinen Gliedern. Die Vielheit und Hoheit derer, welche sich zu einer falschen Religion bekennen, macht aus dem Irrthum nicht die Wahrheit. Die Geduld der Gläubigen in ihrer Trübsal ist ihre große Krone. Lammesgestalt und Drachenherz. — Wie die egyptischen Zauberer etliche Wunder nachäfften u. s. w. Die falschen Religionen werden durch Gewalt und Grausamkeit aufgebracht; das Evangelium durch Demuth und Geduld. Wir sollen Christi Malzeichen an unserem Leibe tragen, nicht aber des Thiers (Gal. 6, 17). Der Widerchrist übt zweierlei Gewaltthätigkeit aus, er nimmt den Rechtgläubigen das Leben und (oder) die Freiheit, welche so lieb ist als das Leben. „Wie nun das Thier keine einzelne Person, sondern eine Gemeinschaft der Menschen, so kann der Name des Thiers nicht sein der Name eines Fürsten ꝛc. Gar wohl schicket sich hierher für den Antichrist der Name Adonikam (Esra 2, 13 u. s. w.), da von Adonikams Familie 666 zurückkommen. (Aus dieser Quelle oder weiter rückwärts aus Vitringa hat ohne Zweifel Hengstenberg seine Erklärung geschöpft.) Die rechte Weisheit bestehet darin, daß man wisse, den Geist Gottes von dem Geist der Finsterniß zu unterscheiden.

H. W. Rinck, Die Lehre der Heiligen Schrift vom Antichrist (s. S. 58): Interessante Mittheilungen und Verhandlungen über die Spiritisten. Der falsche Prophet wird hier zum Repräsentanten der falschen Wissenschaft gemacht, und von der großen Hure Babylon unterschieden und abgetrennt.

## Zwölfter Abschnitt.

### Das himmlische Weltbild der sieben Zornesschalen oder des Zornesgerichts in seiner allgemeinen Gestalt (die drei speziellen Gerichte über Babel, das Thier und den Satan umfassend).

(Kap. 14, 1—15, 8.)

Allgemeines. Die eigenthümliche Erhabenheit dieses Abschnittes tritt erst recht hervor, wenn derselbe als Darstellung der himmlischen Feier über die Zornesgerichte Gottes auf Erden betrachtet und auf diese bezogen wird. Das furchtbare Dunkel dieser diesseitigen Gerichte ist droben lauter Licht, ja in einen festlichen Lichtglanz aufgelöst. Droben werden die Maßregeln des göttlichen Zorns, wie er als ein heiliger Zorn der vereinten Liebe und Gerechtigkeit über dem Zorn der Heiden waltet, und denselben durch sein Walten in das Gericht der Selbstvernichtung führt, in ihrer Heiligkeit und Herrlichkeit erkannt und gefeiert zur Verherrlichung Gottes und des Lammes.

An der Spitze des ganzen festlichen Vorganges steht das Lamm auf dem Berge Zion, umgeben von den 144,000 Auserwählten, welche die triumphirende Gemeinde repräsentiren. Darin liegen zwei große Gedanken. Einerseits hat das Lamm seine himmlische Gemeinde hoch über die Sphäre des Zorns emporgerückt, und andererseits ist es gerade die Gerechtigkeit und das Recht des Lammes und seiner Genossen, wodurch der Zorn der Heiden erregt und der heilige Zorn Gottes über diesen Zorn herbeigeführt wird. Hier liegt die Kausalität der Zornesschalen.

Daran schließt sich die Darstellung des vollkommenen himmlischen Bewußtseins um die Nothwendigkeit dieser Gerichte, sowie um die ideale Bedeutung derselben, nach welcher sie als die Ernte der Erde eintreten müssen zur rechten Zeit, jetzt da die Erde reif ist zur Ernte, zu einem Gerichte, welches die finale Erlösung sein wird, indem es scheidet zwischen dem Weizen und der Spreu. Diese ganze Darstellung verzweigt sich in eine große Verhand-

lung zwischen sechs Engeln, von denen drei Engel die Verkündigung des Gerichtes, drei andere die symbolische Vollziehung besorgen. Beide Abtheilungen werden getheilt durch eine zwischen einfallende Stimme vom Himmel, welche die Todten, die in dem Herrn sterben, selig preist. Der erste Verkündiger macht es durch das ganze Weltall bekannt, daß das bevorstehende Gericht ein ewiges Evangelium sein wird, ein Evangelium der Ewigkeit für alle, welche Gott die Ehre geben. Das Gericht als Todesgericht aber verzweigt sich in zwei Gerichte: das Gericht über Babylon die Große, und das Gericht über das Thier und seine Anbeter. Beide Gerichte aber bilden hier erst noch zwei Seiten des einen allgemeinen Gerichts (V. 19. 20). Auch die Verhandlung der drei vollziehenden Engel theilt sich in zwei Abtheilungen. An die Spitze der drei Vollziehungsengel tritt hier die siebente, oder vielmehr die erste Gestalt der ganzen Gruppe, der Mann auf der weißen Wolke, oder wieder das Lamm in einer anderen Gestalt. Da der Vater sich Zeit und Stunde des Endgerichts vorbehalten hat, so repräsentirt ein Engel diesen Vorbehalt des Vaters, indem er ihn zur Ernte der Erde auffordert. Christus wirft seine Sichel auf die Erde, und so erfolgt die Ernte im eigentlichsten Sinne, die Ernte der Erlösung, der Erlösten. Daran schließt sich dann die Ernte des Zornes an. *So entfaltet sich das vollkommene himmlische Bewußtsein über Begriff, Zweck, Zeit und Stunde des Zornesgerichts.*

Darauf folgt der dritte Akt, *die Darstellung der heiligen Ordnung des Zorngerichtes, und seiner heiligen himmlischen Maße.* Die göttliche Milde in dem Gerichte selbst wird zuerst dadurch ausgedrückt, daß es sich in die Siebenzahl verzweigt, sodann dadurch, daß die Gerichtsverhängnisse durch sieben Gottesengel ausgeführt werden, weiterhin dadurch, daß noch einmal das Resultat des Gerichtes zur Erscheinung kommt, das krystallene Meer, die ewige neue Menschheit, und daß dieselbe gefeiert wird mit einem Gesange, worin das Lied des Mosis oder das Lied des Zornes, und das Lied des Lammes oder der Liebe geeinigt sind. Ganz besonders ist es dann endlich noch hervorzuheben, daß die Engel aus dem Tempel der Hütte des Zeugnisses hervorgehen, also eins sind mit der Idealität des göttlichen Gesetzes, was sich ebenfalls ausdrückt in ihrem heiligen Schmuck, und daß ihnen die Verwaltung des Zorns vom Throne her übergeben wird in *goldenen Schalen* in himmlischen Maßen, welche die göttliche Treue bestimmt hat (s. oben).

*Spezielles.* Die Vorfeier des Zornesgerichts im Himmel. Die triumphirende Gemeinde: a. ihr Standpunkt, b. ihr Mittelpunkt, c. ihre Charakterzüge, d. ihr Lied. — Das Verhältniß der 144,000 Triumphirenden zu den 144,000 Versiegelten (Kap. 7). Das Endgericht als Ernte der Erde. Das neue Lied: 1) seine Neuheit, 2) seine Tonweisen, 3) die Sänger, 4) die Zuhörer. Das ewige Evangelium als das Evang. der Ewigkeit. Oder als die *eschatologische Gestalt des einen, prinzipiellen* Evangeliums. Die Vorfeier des Gerichts über Babel im Himmel. Die Vorfeier des Gerichtes über das Antichristenthum. Die Geduld der Heiligen 1) als Ausdauer in der Verfolgung; 2) als Duldung, oder Enthaltung von der Verfolgung. Die große Warnung vor dem Antichristenthum (V. 9—11). Selig sind die Todten u. s. w., oder die himmlische Friedensglocke, wie sie die Donner des Gerichts unterbricht. — Die doppelte Gotteserne auf Erden: 1) die eigentliche Ernte (die Sichel); 2) die uneigentliche Ernte (die Kelter). Kap. 15: Die himmlische Ausrüstung der sieben Engel des Zorns in ihrer großen Bedeutung: 1) was sie schaffen (V. 2); 2) was sie verherrlichen (V. 3); 3) was sie stiften (V. 4). — Das Hervorgehen der Gerichte Gottes aus seinem Tempel. Die Gerichte Gottes in ihrer schönen himmlischen Erscheinung (V. 6 u. 7). Die erhabene Verhüllung der Majestät Gottes über seinen Gerichten auf Erden und ihre Bedeutung.

*Starke* (Kap. 14): Christus stehet mitten in seiner Kirche gegen die antichristischen Greuel und Grausamkeiten als Ueberwinder (Ps. 100, 2), und ist bereit, seinem Volke beizustehen (Apostg. 7, 56). — V. 3. Es klang ganz neu, als ob man ein neues unbekanntes Lied in sonderlicher ungewöhnlicher Melodie hörte, weil's die Gläubigen bringen mit neuen Herzen, von neuen Wohlthaten u. s. w. Heißt neu im Gegensatz auf das alte. In der Gemeinde Gottes muß sein Lob angestimmt werden. Wer das Lied des Evangelii recht singen will, muß ein neu Herz haben, und damit gegen Gott und seinen Thron gerichtet sein. Zu V. 6. Der Engel mit dem ewigen Evangelium. Die dieses als erfüllet ansehen, erklären es also: Dieses siehet auf einen sonderbaren Lehrer, der die Kirche reformiren und reinigen soll unter dem Antichrist, und ist gemeint Lutherus mit seinen Gehülfen, die die Reformation angefangen haben. Die dieses als zukünftig ansehen, erklären es also: Die Stimmen dieser drei Engel gehören in die allerletzte Zeit u. s. w. — V. 8. Diese Redensart ist hergenommen von den philtris oder Liebestränken unzüchtiger Metzen u. s. w. — V. 13. Die Alten unterscheiden sorgfältig sterben *für* den Herrn und sterben *in* dem Herrn; jenes ist den Martyrern eigen, dieses allen frommen Christen gemein. (Indeß wird die Unterscheidung falsch, sobald sie gepreßt wird.) Die Stimme Gottes, welche befiehlet zu schreiben, befiehlet auch zu *lesen*. Die Thränen über das Absterben frommer Personen kann die fleißige Betrachtung ihrer erlangten Glückseligkeit abwischen. Die Heilige Schrift weiß von keinem Fegfeuer, sie setzet die selig Verstorbenen nach dem Tode gleich in den Himmel. — Zu V. 20. In der Kornernte ist kein Zeichen des Zorns, sondern der Gnade, denn die Gläubigen, die im Reiche des Thiers Jesu treu geblieben, werden in Gottes Scheune gesammlet, weil das Gericht über die Gottlosen nahe ist (Matth.

13,30). Die Traubenernte ist eine Zornesernte, weil ausdrücklich des Zorns gedacht wird (V. 19). — Wahre Diener Gottes müssen das Lied Mosis und des Lammes, Altes und Neues miteinander vereinigen.

Sabel (s. S. 58): Das Lämmlein heißt es im Gegensatz zu dem großen rothen Drachen (Offenb. 12, 3), der dem Thiere seine große Macht gegeben hat (Kap. 13, 2), und zu dem Thiere selbst, das große Dinge redet und Lästerungen (Kap. 13, 5). V. 3. Niemand konnte das Lied lernen u. s. w. Auch im Himmel also muß gelernt werden. Nur wird dies Lernen ein anderes sein als unser mehr mechanisches, diskursives Lernen. Schon wir kennen den Unterschied zwischen diesem letzteren und dem von Gott gelehrt sein (Joh. 6, 45). V. 4. Man käme auch auf dem Grunde und Boden der Apokalypse mit einem buchstäblichen Verständnisse unserer Stelle sehr ins Gedränge. Denn dann wären, was nicht denkbar nach Matth. 19, 28, selbst die Apostel und des Herrn Brüder, von denen 1 Kor. 9, 5 bezeugt, daß sie auf ihren Missionsreisen ihre Frauen mit sich geführt, auch Philippus, der Diakonen einer, der vier Töchter hatte (Apostg. 21, 8 und 9), von den 144,000 ausgeschlossen. Ueberhaupt ist im Alten Bunde, aus welchem doch der Kern der himmlischen Erstlingsgemeinde gesammelt worden, keine Spur zu finden, daß die Ehelosigkeit in Israel irgend welche Geltung gehabt hätte. Im Gegentheil sollte kein Verschnittener, kein Unfruchtbarer in die Gemeinde Gottes eingehen (5 Mos. 23, 1), und erst von der künftigen Heilsanstalt war geweißagt, daß auch der Eunuche nicht mehr davon solle ausgeschlossen sein (Jes. 56, 3; 1 Mos. 2, 18; Matth. 19, 3. 4; Epheſ. 5, 23; 2 Kor. 11, 2; 1 Tim. 4, 1—3).

## Dreizehnter Abschnitt.

### Das Erdenbild der sieben Zornesschalen oder das Endgericht im allgemeinen (Kap. 16).

Allgemeines. Auch hier wieder ist die spezielle homiletische Behandlung des Abschnitts sehr erschwert durch das Auseinandergehen der Auslegungen. Nach Hengstenberg z. B. bedeutet die Erde die irdisch Gesinnten, das Meer das Meer der Völker, die unruhige böse Welt (im Gegensatz gegen die irdisch Gesinnten!), die Wasserquellen die Quellen des Wohlstandes, die Sonne die Sonne in ihrer brennenden Qualität, das Bild der Leiden dieses Lebens, der Thron des Thieres das Regiment der römischen Kaiser, der Euphrat das Hinderniß des Vorrückens der gottfeindlichen Weltmacht in das heil. Land, gegen die heilige Stadt, gegen die Kirche. Nach Brandt ist die Erde das zum Schauplatz des Weltreichs des Drachen gewordene heilige Land, das Meer die Masse der unter dem Scepter des Thiers vereinigten Völker, Ströme und Quellen die Völker und Familien nach ihrer noch bestehenden Sonderung, die Sonne eben die glühende Sonne, der Thron des Thieres die Herrschermacht desselben, der Euphrat das Thier aus der Erde, oder Babylon. Besser theilweise Sabel: Die Erde bedeutet die positiven Grundfesten des Staates und der Kirche; das Meer die heidenchristliche Völkerwelt. Dann aber verfehlt: Die Lebenswasser die erquickenden Heilswahrheiten, und die Wasserquellen die Schulen, auf denen sie gelehrt werden; die Sonne die Gemeinde Jesu Christi; der Thron des Thiers die antichristliche Welt und seine Verdunkelung die Zerrüttung derselben. Der Euphrat ist treffend als Sinnbild der Grenzscheide der Kulturwelt bezeichnet, das Austrocknen desselben aber bedeutet, daß die politische Weisheit umschlägt in das Resultat einer gleichsam neuen Völkerwanderung.

Vor allen Dingen sind die Zornesschalen mit den Posaunen zu vergleichen, und ist damit zugleich der Gegensatz zwischen den Bußposaunen und den Verstockungsgerichten hervorzuheben. Die Verstockungsgerichte aber sind durch die egyptischen Plagen, durch Jes. 6 und analoge Stellen zu erläutern. Sie bezeichnen solche Gerichte, welche das heillos gewordene Verderben zu seiner letzten Entfaltung und Vollendung bringen, also die Lästerung zur Folge haben, welche schon an sich Verdammniß selbst ist (V. 9. 11 und 21), während bei den Posaunen die Buße doch bestimmt beabsichtigt wurde. An die erste Zornesschale knüpfen sich leicht Bilder der sittlichen Verdorbenheit und Auflösung einzelner Staats- und Gemeinwesen an (Babylon; Jerusalem; Rom u. s. w.) als warnende Zeichen. Ueberhaupt aber die Krebsschäden der Selbstauflösung im bürgerlichen, häuslichen und persönlichen Leben.

Bei der zweiten Zornesschale kann von Symptomen der Vergiftung des Volkslebens durch Schriften, Tendenzen, Konspirationen die Rede sein. Die symbolische Bedeutung der Ströme ist durch die Schrift hinlänglich begründet; der Nil, der Euphrat, der Jordan, der Siloahbach; gleiches gilt von den Quellen. Daran kann sich die Betrachtung über vergiftete und vergiftende, Tod wirkende Strömungen und Quellen oder Quellgeister anschließen. Die Verwandlung der Sonne der Offenbarung in einen Glutstern durch menschlichen Fanatismus, und zwar durch den negativen sowohl wie durch den positiven, ist leicht verständlich. Die Verfinsterung des Thrones und Reiches der Finsterniß kann durch das Zerfallen der Macht der Lüge in Widersprüche, Parteiwesen und selbstmörderische Anschläge erläutert werden. Die Austrocknung des Euphrats als die Aufhebung der Scheidelinie zwischen der Kulturwelt und der Barbarenwelt hat eine reiche Bedeutung. Aufhebung des Unterschiedes der Religionen; der Stände; der Bildungsverhältnisse; der Geschlechter (Frauenemanzipation) u. s. w. — Die symbolische Bedeutung der Frösche. Die Auflösung und Zersetzung der gemeinsamen geistigen Lebensluft muß ein Vorzeichen sein, daß die Geschichte des gemeinsamen Daseins sich zu Ende neigt. Der Zerfall der Dinge am Weltabend wird erstlich sein ein Zerfall der Geisterwelt (V. 19). Zweitens der Natur. Drittens des Verhältnisses zwischen der Menschenwelt und dem Naturleben.

Spezielles. Die Zornesschalen gegenüber dem Leidenskelch Christi 1) das Aehnliche, 2) der Gegensatz. — Das verderbliche Geschwür in sozialem und geistigem Sinne: Deficit; Verfall der Sitten; Mortalität u. s. w. Die Verwandlung der Wasser in Blut, als Vergeltung für das heillose und scheinheilige Blutvergießen (V. 5—7). Die Apologie der rächenden Gerechtigkeit Gottes. — Die Lästerungen (V. 9. 11. 21). Wie werden sie bestraft? Zuvörderst durch sich selbst, 1) ihren Wahnsinn, 2) ihre Ohnmacht, 3) ihre Pein. Die im Orient für die christliche Menschheit schlummernden Gefahren. Ein Orient des Unheils gegenüber dem Orient des Heils. Die drei Frösche. Auch über den Schrecken der letzten Zeit manifestirt sich noch eine heilige Ironie des Geistes, welche von der Freiheit des Geistes zeugt. Der Enthusiasmus der durch die Frösche Begeisterten. Die Zukunft des Herrn, verglichen mit dem Kommen eines Diebes. 1) Die Fremdartigkeit des Bildes; 2) der Zweck dieser Fremdartigkeit. — Harmagedon, oder die theokratischen Schlachtfelder. Die Schlachtfelder der Weltgeschichte nach ihrer Nacht- und Lichtseite. Das letzte Schlachtfeld: Harmageddon, die Wahlstatt eines Kampfs zwischen der Welt und dem Geisterreich. Es ist geschehen! Die letzte, herrliche Offenbarung des Geistes Christi in seiner Gemeinde (V. 18). Das Auseinanderfallen der großen Babylon in drei Theile, die Ankündigung der drei Gerichte. Die Krisen des Naturlebens am Weltabend (V. 20. 21).

Starke: Auch hier wird die Mittheilung der entgegengesetzten Ansichten fortgesetzt; die diese Zornschalen, sonderlich die fünf ersten, als schon erfüllt ansehen, deren Gründe sind u. s. w. Die diese Schalen für zukünftig halten, erklären es also. Zu V. 2. Die dies schon für erfüllet halten, erklären es mystisch so: Die Drüse sei der offenbarlich-schändliche und schädliche Zustand der ganzen päpstischen Kirche. Gegenüber steht eine buchstäbliche Auslegung von Vergiftung der Erde und des Lebens, und eine allegorische: vom bösen Gewissen und Seelenangst. — V. 6. Indem Gott die Strafe den Sünden gleich macht, lehret er uns, daß wir die Buße den Sünden gleich machen sollen. Das Blut der Heiligen ist köstlich in Gottes Augen; er vergißt es nicht, sondern vergilt es mit der gerechten Rache — Wie den Frommen alles zum Besten wirket, so wirket den Gottlosen alles, auch die Sonnenstrahlen zum Bösen (Röm. 8, 28). — Quesnel: Gottes Geißeln entdecken das Herz; sie treiben aus einem verkehrten (Herzen) Lästerungen (hervor), aus einem bußfertigen Lob, Demuth und Liebe. V. 10. Auch Thronen und Majestäten sind nicht sicher vor Gottes Strafe. Er kann in seinem Zorn ganze und recht blühende Königreiche verderben. V. 10. Seltsame Deutung: Die Verfinsterung des thierischen Reiches sei die weit und breit erschallende Offenbarung aller Greuel und Laster des Papstes und der ganzen römischen Klerisei. Entgegengesetzte (?) Erklärung: Das Reich des Thieres von den Menschen verachtet. V. 13. Die Frösche: in Ansehung des antichristischen höllischen Kleeblatts, daher sie rühren, nämlich des Drachens, Thiers und falschen Propheten. Mancher, der vor dem Teufel einen Abscheu hat, wenn ihn die Schrift einen Drachen nennet, höret ihm mit Lust zu, wenn er redet durch den Mund eines unkeuschen Weibes oder falschen Lehrers oder gottlosen Schwätzers. Der Teufel hat auch seine Apostel. — Quesnel: Der Satan hat seine Absichten, wenn er Kriegsheere versammelt, die Menschen haben ihre auch, Gott aber auch seine, zu welchen alles gereichen muß (Jes. 10, 6. 7).

Bengels 60 erbauliche Reden. Die Trompeten (Posaunen) nehmen in einer langen Zeit einen weiten Umweg, aber die Schalen machen einen kurzen Prozeß. — Die vier heiligen Thiere sind dem Throne näher als die Engel überhaupt, und als diese sieben Engel selbst (recte!). — Die Erde sei Asien, das Meer Europa, die Ströme Afrika (in welchem die beiden Hauptströme Nil und Niger u. s. w.). Die Sonne der ganze Erdboden (also wieder zum Theil Asien, Europa, Afrika!). Zu V. 10. Sie meinen noch immer, das Thier solle Recht haben, und werden nicht anders weder von innen noch von außen. Zu V. 21. Die gesammte Kreatur ist wie eine Orgel mit vielen Registern, und wenn ein Register nach dem andern wird gezogen werden zur Plage über die Bösen, so werden die Verächter etwas erfahren, wessen sie sich nicht versehen.

Briefe über die Offenb. Joh. Ein Buch für die Starken, die schwach heißen (Pfenninger). Zu V. 1 u. 2. Es war ein böses, giftiges Geschwür an den Menschen, die den Namenszug des Thieres hatten und sein Bild anbeteten. Also abermal eine wundervolle, bußpredigende Verschonung der Christen. Zu V. 8 u. 9. Wie sehr müssen wir von der Unverbesserlichkeit dieser Menschen überzeugt werden. V. 17—21. Der letzte Hagel: Ich für mich bekenne, so oft ich an ein heftiges, ja das heftigste Fieber der Erde denke, kann ich mir die Symptome alle, die kontrastirendsten derselben nie groß und unerhört genug denken.

## Vierzehnter Abschnitt.

### Das erste spezielle Endgericht: das Gericht über Babel als Himmelsbild (Kap. 17).

Allgemeines. Babylon im weiteren Sinne ist die gesammte widergöttliche Welt in ihrer Konzentration gedacht; Babylon im engeren Sinne ist die verweltlichte ungöttlich und widergöttlich gewordene äußerliche Kirche, eine Geburtsstätte des Antichristenthums, in welcher das antichristliche Wesen oft sehr unverholen hervortritt, aber nicht das Thier, der Antichrist selbst. Hier ist von diesem Babylon im engeren Sinne die Rede, und zwar zunächst nach der himmlischen Erscheinung seines Gerichts.

Nach dem vorliegenden Himmelsbilde des Gerichtes ist die grauenvolle Erscheinung des Weibes das Gericht selbst. Nach der Gesammterscheinung ist sie die große Hure (V. 1. 2), d. h. Objekt und

Subjekt der Abgötterei, Patronin und Verleiterin zum Abfall von dem lebendigen Gott. Ihre Erscheinung bietet sich dar in greuelhaften Widersprüchen: 1) Ein Weib in der Wüste der scheinbar heiligen Weltentsagung und Asceſe, und dieſelbe wie eine Amazone reitend auf einem königlich geſchmückten Thier, einem vielköpfigen Ungeheuer, bezeichnet mit Namen der Läſterung. 2) Das Weib im prachtvollſten Fürſtenſchmuck mit dem goldenen Kelch in der Hand, und doch in und neben dem Kelche Greuel und Unreinigkeiten der Abgötterei, und ſelbſt an ihrer Stirne geſchrieben für alle des geiſtlichen Leſens Kundigen: Babylon, die Große, die Mutter der Hurerei und der Greuel der Erde. 3) Das Weib mit dem Anſpruch auf die reinſte Weiblichkeit im religiöſen Sinne (ſ. Kap. 12), betrunken — von dem Blute der Heiligen — ſelbſt der Zeugen Jeſu, deſſen Mutter, Schweſter, Braut ſie heißen möchte.

So iſt denn auch das Thier, das ſie reitet, mit großen Widerſprüchen behaftet. 1) Es war und iſt nicht. Die ungöttliche Weltmacht war und iſt nicht, iſt im Prinzip vernichtet durch das Chriſtenthum. 2) Es iſt nicht und wird aufſteigen aus dem Abgrund zu einer neuen Entfaltung ungöttlicher Weltherrlichkeit dem Chriſtenthum gegenüber. 3) Es wird emporſteigen, um dahinzufahren ins Verderben. 4) Es iſt das ſchwierigſte Räthſel aller Frommen, die Bewunderung aller irdiſch Geſinnten. 5) Seine ſieben Köpfe ſind ſieben Berge, die aber im Grunde gleich ſind mit vielen flutenden Waſſern. 6) Es geht zu Grunde in der geweihten Siebenzahl ſeiner Könige, um wieder aufzuleben in der profanen Zehnzahl der Könige. 7) Es hat lange mit ſeinem koloſſalen Körper das Weib getragen und wird zuletzt das Weib mit ſeinen zehn Hörnern verderben. 8) die mouſtröſe Getheiltheit des Thiers wird zur völligen Einigkeit in dem Kampf wieder die Hure. 9) Das Weib geht zu Grunde durch den Widerſpruch ihrer Aehnlichkeit mit dem Lamm und ihrer Verwandtſchaft mit dem Thier.

Spezielles. Komm, ich will dir zeigen das Gericht der großen Hure. Ihre Erſcheinung ſelber alſo iſt zunächſt ihr Gericht. Man ſoll ſich nicht ſcheuen, von dieſem Gericht zu reden, wohl aber ſich ſcheuen, daſſelbe in roher, die geſetzliche Religioſität verletzender Weiſe zu deuten. Man hat alſo zu unterſcheiden 1) zwiſchen dem Weibe und dem Thier, das ſie trägt; 2) zwiſchen der ſymboliſchen Geſtalt des Weibes, welche ein ſymboliſches Babel umfaßt, und ihren hiſtoriſchen, am meiſten hervortretenden Organen und Centralpunkten; 3) gleichwohl nicht zu verkennen, daß ſich das Verderben der Kirche in hiſtoriſchen Knotenpunkten mehr oder minder zuſpitzt und vollendet. — Babel iſt überall in der Kirche und doch nirgend ganz handgreiflich, hat aber doch ſeine hiſtoriſchen Gipfelpunkte. (Wer ſollte z. B. den vollendeten Byzantinismus, das Mormonenthum und andere auf dem Anſpruch der Inſpiration beruhende Sekten nicht zu Babel rechnen?) — Wie im Vordergrunde des Antichriſtenthums viele Antichriſten hervortreten (1 Joh. 2, 18), ſo gibt es auch im Vordergrunde des eigentlich vollendeten Babylons der letzten Zeit mancherlei Babel, namentlich vorwaltend geiſtliche und vorwaltend weltliche Figuren von Babel. — Ein Hauptkennzeichen Babels iſt die univerſale verderbliche Wirkung, welche von derſelben Stadt ausgeht, welche eine Lehrerin und Erzieherin der Völker ſein will und einſt auch war, und zwar in der zwiſchen, vielfach gegenſätzlichen Wirkung: der Verleitung der Könige zu fanatiſcher Weltlichkeit und der Völker zu fanatiſcher Scheinheiligkeit. — Mit welcher hureten die Könige der Erde. Eine alte und vielfach doch auch neue Geſchichte. Die Geſchichte weiſt eine ganze Reihe von Dynaſtien auf, welche durch den Fanatismus ruinirt worden ſind, oder doch bis an den Rand des Verderbens gebracht. — Die Geſchichte nennt uns trunken gemachte Völker, welche mehr oder minder dem nationalen Verderben verfallen ſind. Gefallene oder geſunkene chriſtliche Reiche im Orient und Occident. — Die Aehnlichkeit und der Unterſchied zwiſchen dem Bilde Kap. 12 und unſerem Bilde, 1) zwiſchen den Geſtalten des Weibes; 2) der Wüſte; 3) den Stellungen zwiſchen dem Weibe und dem Thier. — Der Kontraſt zwiſchen dem Wüſtenaufenthalt und dem Luxus des Weibes. Der Kontraſt zwiſchen dem gefährlichen Reiterſitz, welcher eine Thierbändigung vorſtellen will, und dem feſtlichen Staat. (Es iſt auch ein Unterſchied zwiſchen Kriegsſtiefeln — Epheſ. 6, 15 — und Pantoffeln.) Der Kontraſt zwiſchen dem goldenen Kelch und den Greueln darin — der Name an der Stirn, offenbar und doch ein Geheimniß. — Der uralte Gegenſatz: Babylon und Zion. — Die Verwunderung des Joh. (ſ. die Exegeſe). — Das Erſchrecken des heiligen Gemüths über die Karrikatur des Heiligen. — Die frembartige Erſcheinung der Unnatur in den Verderbniſſen der Kirche. Zu V. 8. Die irdiſch Geſinnten, wie ſie durch den ſchreckhaften Anblick des Thieres in der Abhängigkeit von dem Weibe, ſo lange es auf dem Thiere ſitzt, erhalten werden. V. 9. Hierher ein Verſtand, der Weisheit hat. Profane Gelehrſamkeit kann dieſe räthſelhafte Erſcheinung nur mißdeuten. Die Weltmonarchien ſ. oben. — Die Schwankungen der unerlöſten Menſchheit zwiſchen der falſchen Einheit der Weltmonarchie und der Zerſtreuung in Heidenthum, Barbarbei, Verwilderung. — Die Fortdauer dieſer Schwankung in den Gegenſätzen der Hierarchie und des Separatismus, des Abſolutismus und des Radikalismus. — Die zehn Hörner: Oder auf den Sturz des religiöſen Abſolutismus folgt die Herrſchaft eines irreligiöſen Radikalismus. Die dämoniſche Einigung der zehn Hörner. Sie liegt in ihrem Haß gegen das Lamm, deſſen Schatten ſie noch in dem Weibe verfolgen. V. 14. Das Lamm wird ſie überwinden. Auszugleichen mit Kap. 13, 7. Von dem Ueberwinden durch Unterliegen und dem Unterliegen durch Ueberwinden. Welche Gegenſätze zwiſchen der inneren Welt und der äußeren, zwiſchen dem vorübergehenden Augenblick und der Zukunft, zwiſchen dem

Schein und dem Wesen darin enthalten sind. Das Thier als Ueberwinder der Hure, überwunden von dem Lamm. Zu vergleichen die Weißagungen des Alten Testaments wider Babel, besonders Jerem. 51. — Die furchtbare Sendung der zehn Könige (V. 17). — Das dreifache Gericht über das Weib. Die antichristliche Gewalt dauert nur eine Stunde, d. h. eine kurze Zeit, aber es ist eine Stunde in theokratisch-religiösem Sinne, eine schwere, angstvolle Stunde der Versuchung. Die Einigung der Gottlosen kommt immer nur in besonderen Gerichtsmomenten zu Stande und gelangt niemals über die innere egoistische Zerfallenheit hinaus zur Einigkeit der Heiligen. V. 18 in Beziehung zu V. 7. Im Himmel ist schon die unnatürliche Erscheinung des Weibes selber „das Gericht der großen Hure."

Starke: Deutung des Gerichts über Babel auf die „abgöttische Kirche des Papstthums". Merkmale „wegen ihres großen Schmucks und Prachts (sic) im äußerlichen Gottesdienst. Wegen der Liebkosungen und Schmeicheleien, die sie gebrauchet, die Leute an sich zu ziehen u. s. w." Die Hurerei wird gedeutet als geistlicher Ehebruch, als Abfall von Christo, dem Gemahl der Kirche. Wer diese Hure sei, ist aus ihrer Beschreibung und Gegensatz, der Braut des Lammes, leicht zu erkennen. Reiten, wie ein Reiter das Pferd regieret, dies zeigt an, daß sie ihre Macht und Ansehen von dem Thiere habe, und daß sie es beherrsche, ihr das römische Reich eigenmächtig unterworfen, sich über Kaiser und Könige gesetzet und sie ein- und abgesetzet habe. Die rosingleiche Blutfarbe zeigt die Blutdürstigkeit, wozu es sich durch Ueberredung der Hure aufbringen läßt. — Bekleidet mit Purpur und Scharlachen; Purpur, ihre angemaßte königliche Hoheit und Vorzug vor allen Potentaten, und rosinfarb, ihre Blutdürstigkeit gegen die Heiligen zu zeigen. Die wahre Kirche glänzet allein mit Christi Kleid. Nichts ist so abscheulich und unrein, daß man es nicht könne mit einer Schminke dieser Welt verbergen und auszieren. V. 5. Das ganze falsche Religionswesen ist ein Geheimniß, aber der Bosheit und aller Gottlosigkeit (2 Thess. 2, 7). Wie das Geheimniß Christi alle Vernunft übersteiget und zur Gottseligkeit antreibet, also ist das Geheimniß der Bosheit mit lauter Schlangenlist ersonnen, und fasset lauter Betrug in sich als von der Wunderthätigkeit ihrer Bilder u. s. w. Ein rechtes Hauptkennzeichen der falschen Kirche: das heidnische Rom hat durch die drei Jahrhunderte bei weitem nicht so viel Blut vergießen lassen als das sogenannte christliche. Er führt insbesondere Frankreich an. Zu V. 8. Wenn es aber heißet: Wiewohl es doch ist, so ist es entweder von Antiocho selbst zu verstehen, oder von solchen antichristischen Regenten, die im grimmigsten Geist des Antiochi stunden (Hofmann's Ansicht?). Zu V. 9: Verstand und Weisheit sind unterschieden. Der Verstand kann sein ohne Weisheit, aber die Weisheit nicht ohne Verstand. Er zählt die sieben Berge Roms auf. Man habe aber auch die sieben Berge auf sieben berühmte Päpste gedeutet. Zu V. 12. Randglosse (Luther), das sind die andern Könige als Hungarn, Böheim, Polen, Frankreich (!). Quesnel: Das Lamm leidet und lieget unter in seinen Gliedern, und die Glieder, indem sie unterdrücket werden, siegen in dem Lamm (Röm. 8, 37). V. 16. Dieser Vers schläget die Meinung ganz darnieder, daß das Thier den Papst bedeute. Große Städte, große Sünden, und durch ihr Exempel werden ganze Länder verführet (Jerem. 23, 15).

Auberlen (S. 363): Daß die Hure zuerst gerichtet wird, ist nicht nur dem allgemeinen Grundsatz gemäß, daß das Gericht anfangen soll am Hause Gottes (Jerem. 25, 29; Ezech. 9, 6; 1 Petr. 4, 17); sondern es handelt sich dabei zugleich einfach um Herstellung der thatsächlichen Wahrheit. Was nämlich dann im Grunde allein noch existirt, als existirend anerkannt wird, das ist die Welt; denn auch die Kirche buhlt ja nur noch um ihre Gunst, auch für die Kirche ist sie die einzige Realität. Gegen eine solche Kirche muß die Welt Recht behalten. Darum wird die Hure nicht durch den Herrn selbst, sondern durch das Thier und seine Könige gerichtet.

Gräber: Die Hurenmutter ist eine solche, die andere zur Hurerei erzieht. Zu V. 6. Ein Gegenstand der höchsten Verwunderung muß es sein, daß es mit Christen und Christen sein Wollenden so weit kommen kann. Die katholischen Staaten selbst werden größtentheils das Werk der Zerstörung des Papstthums vollführen.

Lämmert (Babel, das Thier und der falsche Prophet, S. 36): Babels Ursprung erzählt uns 1 Mos. 11 (vergl. mit Kap. 10, 8—12). Es ist dasselbe Kapitel, welches in seinem zweiten Theil die Genealogie des erwählten Semiten Abraham gibt und damit schließt, daß es den Auszug Tharahs mit seiner Familie aus Chaldäa und seinen Einzug in Kanaan berichtet. Hier schon die Grundlage und Anfänge jenes großen Dualismus, welcher durch die ganze Heilige Schrift und die ganze Geschichte der Menschheit bis zur Vollendung sich hindurchzieht. Babels Gründer ist ein Enkel dieses Namens, der seinen Vater verspottet hatte, und sein Name ist Nimrod, d. i. Empörer. Menschlicher Hochmuth baut die Stadt und den Thurm, sich einen Namen zu machen, nicht zur Ehre des Namens Gottes, aus eigner Kraft und eignem Willen, nicht auf Gottes Befehl. Die inneren Motive sind Gedanken des Hochmuths, der Menschen- und Selbstvergötterung.

Chantépie de la Saussaye, de Toekomst, S. 117. Man kann zeggen, dat de grond der tegenstelling der beide rijken reeds ligt in de paradijs-belofte. Doch wat daar nog slechts in het allgemeen genoemd wordt het zaad der slang etc. verkrijgt immer meer kleur en gestalte.

## Fünfzehnter Abschnitt.

## Das erste spezielle Endgericht: das Gericht über Babel. Erdenbild (Kap. 18).

Allgemeines. Das wesentliche Gericht Babels, welches in ihrer Erscheinung selber liegt und

im Lichte des Himmels offenbar geworden ist, kommt hier zu seiner Entfaltung auf Erden, und zwar in einer bestimmten Folge von Evolutionen. Der erste Gerichtsakt, welchen der Engel vom Himmel vollzieht, ist der Erkenntnißspruch, das Urtheil des göttlichen Rechts. Der zweite Akt ist die beginnende Vollziehung des Gerichts in der sozialen Rechtssphäre. Sie verzweigt sich in zwei Aktionen: 1) Das Volk Gottes gehet von Babel aus (V. 4 und 5), und 2) die Welt wird veranlaßt zur Reaktion gegen Babel nach dem Recht der Gewalt, welches sie selbst geübt hat (V. 6—8). Die Universalität ihres Gerichts spricht sich aus in dem Verzagen und der Wehklage aller ihrer Bundesgenossen, die zu feige sind, für sie einzutreten, aber doch mit geschlagen sind. Der dritte Akt ist die völlige historische Verwerfung Babels, welche der starke Engel mit dem Mühlstein in einem symbolischen Akte vollzieht. Das größte Trauerspiel der Welt, vollzogen in drei oder fünf Akten, je nachdem man die mittleren Momente hervorhebt: 1) Babels Verschuldung an der Menschheit; 2) der Ausgang des Volkes Gottes von ihr; 3) die Reaktion der feindlichen Welt gegen Babel; 4) die Wehklage der Freunde, Vorspiel der letzten Katastrophe; 5) die Schlußkatastrophe.

Der Engel, welcher, vom Himmel niederfahrend, die Erde mit seinem Glanze erleuchtet und den Fall Babels ausruft, ist ohne Zweifel auch der eigentliche geistige Urheber ihres Gerichts. Denn er hat große Gewalt, und versetzt ihr Gericht vom Himmel auf die Erde. D. h. jenes Gericht, welches in der Sphäre des himmlischen Geistes bereits ausgesprochen ist mit der Darstellung ihres Charakterbildes, wird nun auch durch die himmlische Erleuchtung, welche von dem Engel ausgeht, zum universellen Bewußtsein der Menschheit. Wir halten dafür, daß der Engel das evangelische Christenthum in der vollen Entfaltung der Schönheit seiner sittlich-humanen Prinzipien repräsentirt. Denn an allen diesen Prinzipien, von der Gewissensfreiheit an bis zur Anerkennung des Staatsrechts, ist Babel zur Frevlerin geworden. Sie hat ihren Anspruch, eine Erzieherin der Menschheit zu sein, ins gerade Gegentheil verkehrt, ist zur Verführerin und Verderberin der Menschheit geworden. An den Ausruf dieses Engels schließt *die Stimme vom Himmel* sich an, das Urtheil des himmlischen Geistes, des Rechtes des Reiches Gottes, wie es einerseits das Recht der kirchlichen Gemeinde ausspricht (gehet aus von ihr), andererseits das Recht des Staates (vergeltet ihr), und sich dann weiterhin drittens noch als Geist der Geschichte und Poesie in der Schilderung der drei großen Wehklagen äußert. Damit tritt dann auch die tragische Färbung dieses ganzen Gerichtsbildes bestimmt hervor; besonders aber in der symbolischen Vollziehung der Schlußkatastrophe.

*Spezielles.* Der Engel, der vom Himmel niederfährt, und dessen Glanz die Erde erleuchtet. Der gewaltige Ausruf über Babel. Gefallen! Gefallen! oder die vollendete Gewißheit, daß Babel fallen *wird* auf Erden, wie sie vor Gott schon gefallen *ist*. Der Gegensatz zwischen dem, was Babel sein sollte, und was es geworden ist (V. 2). Babels Verschuldung an der Menschheit, 1) an den Völkern, 2) an den Königen, 3) an den Reichen und Großen. — Der Zuruf an das Volk Gottes, auszugehen von Babel. 1) Der Sinn des Rufs; 2) der Beweggrund; 3) die Mißachtung desselben (Latitudinarismus); 4) die Mißdeutung desselben (Separatismus). Das verschiedene Verhalten der Kirche und der Welt gegen die schuldige Babel. Das Vergeltungsrecht der Welt. Es bleibt nur rein, insoweit es Vollziehung des Rechts bleibt und sich freihält vom Fanatismus. Die Vergeltung der körperlichen Feuergerichte durch sozial-geistiges Feuergericht. Der Kontrast zwischen der hochmüthigen Selbstverblendung Babels und ihrem nahen großen Gerichtstage. Die Stadt der sieben Berge: gestern und heute. Die drei Wehklagen der Welt über den Fall Babels. Das Gemeinsame derselben: 1) Der Anblick ihres Falles; 2) das Vonfernestehen und nicht für sie eintreten; 3) das Mitgeschlagensein, aber in der Traurigkeit dieser Welt, ohne Erkenntniß des Rechts, des Gerichts, des Richters. Ohne Buße. Die Gerichte des Himmels, Tragödien der Erde. Die Wehklage der Könige (s. oben). Die Wehklage der Großen, der Träger des Luxus der Erde. Die Wehklage der Steuermänner oder Gewerbtreibenden. Die Gemeinsamkeit und die Getheiltheit der egoistischen Interessen in der Wehklage über Babels Fall. Das Recht der Ironie über die entwertheten Güter Babels (V. 12—14). Wie die Kirche in ihrer Art, der Staat in seiner Art, so sind auch Wissenschaft und Kunst an dem Gerichte über Babel betheiligt. Die ungeistliche Wehklage der Welt über den Fall Babels enthält den Keim des Gerichtes, welches künftig auch der Welt bevorsteht. Die symbolische Aktion des starken Engels, eine Darstellung der großen Gerichtskatastrophe selbst. Babels Verödung. Auf die geistige wird die ästhetische folgen, auf diese die gewerbliche und die Verödung des häuslichen Lebens. Der Gipfel der Verschuldung Babels: Mörderin der Propheten und der Heiligen. V. 24. Die Ergänzung von V. 3.

*Starke:* Zu V. 2: Jes. 21, 9; Jerem. 24, 8. Die Verdoppelung der Worte zeiget an des Falls Größe und Gewißheit. V. 4. Dies Ausgehen hat auf Seiten Gottes ein gnädiges Ausführen zum Grunde; hat seine gewisse Stufen, geschieht: 1) mit dem Herzen, durch rechten Glauben und Erkenntniß der Wahrheit und Haß der falschen Lehre; 2) mit dem Munde durch öffentliches Bekenntniß der Wahrheit und Widersprechung der Irrthümer; 3) mit dem Leibe durch Wegziehen aus den Oertern, darin Babel seinen Thron und Aberglauben hat. Gottes Volk und Kirche ist zum Theil noch in Babel, obwohl verborgen; sonst könnte Gott nicht befehlen, daß es ausgehen sollte. Himmelschreiende Sünden (1 Mos. 4, 10), deren Maß ganz voll, und auf welche der endliche Untergang erfolget. V. 7. Diese Worte sind genommen aus Jes. 47, 5—10. Je größer der Gottlosen Sicherheit und Hochmuth.

desto erschrecklicher ist die Strafe. V. 8. Wie Babel die Märtyrer unschuldig mit Feuer verbrennt, also soll sie wieder mit Feuer verbrannt werden. V. 10. Die Furcht der Qual kann uns wohl von dem, womit wir gesündigt haben, entfernen (äußerlich), aber die Liebe zu Gott kann uns allein ihre Sünde verhaßt machen. V. 12. Quesnel: Lasset uns Schätze sammeln, die in Ewigkeit dauern; nichts ist ewig, als was auf die Ewigkeit gethan und gerichtet gewesen. V. 16. Die Welt betrübet sich nicht über den Verlust des ewigen Heils, sondern der Reichthümer und der äußerlichen Pracht (Jes. 36, 8. 9.) V. 20. Der Untergang des Bösen und die göttliche Rache sind es, worüber sich Fromme freuen, nicht aus fleischlichem Sinne und Eigenliebe, sondern aus Gottes Ordnung und Liebe zur Gerechtigkeit (Ps. 91, 8). Zu V. 21. Die Gottlosen fallen in den Abgrund des Verderbens als die Steine in den Abgrund des Meers. Was bei der Welt hoch erhaben ist, fällt endlich desto tiefer (Hesek. 21, 26). V. 24. Die Ermordung der rechten Gläubigen im Papstthum ist gleich dem Mord der Heiligen im Anfang der Welt. Große Städte gehen zu Grunde, um der vielen übermachten Sünden willen. Gott rechnet den Gottlosen alle Sünden ihrer Vorfahren zu, weil sie in ihre Fußtapfen treten (und ihre Schuld sich bei ihnen vollendet und gipfelt).

Schlüssel des Kreuzritters (S. 289): Das Erschrecklichste für eine menschliche Gesellschaft ist, wenn das fäulnißwidrige Salz der Erde von ihr ausgezogen wird durch Sterben oder Auswanderung, wenn die Stützen des morschen Gebäudes weichen, wenn Lot aus Sodom ausgeführt wird, weil sich auch nicht zehn Gerechte darin finden.

## Sechszehnter Abschnitt.

## Das zweite spezielle Endgericht, oder das Gericht über das Thier (den Antichrist) und seinen Propheten. A. Das himmlische Weltbild des Sieges.

(Kap. 19, 1—16.)

Allgemeines. Die himmlische Nachfeier des Gerichts über die Hure wird zur Vorfeier der Hochzeit der Braut. Denn die Hure und die Braut stehen in der unauflöslichen Beziehung des kontradiktorischen Gegensatzes zu einander. Eben deswegen begeht auch vorzugsweise der Himmel oder die triumphirende Gemeinde die Nachfeier über das Gericht der Hure, nicht aber die Gottesgemeinde auf Erden. Es gehört ein erhabener Standpunkt dazu, dieses Gericht zu feiern, und kleinere Geister, volksthümliche Gemüther können sich dabei leicht in Fanatismen verfangen. Selbst im Himmel des vollendeten Geisteslebens feiert man vor allem das positive Resultat jenes Gerichts: das Heil und die Herrlichkeit und die Macht ist unseres Gottes. Sodann erst feiert man die Satisfaktion des Rechts (V. 2). Hierauf die vollendete Entschiedenheit des Gerichts (V. 3). Die gesammte himmlische Nachfeier des Gerichts aber vollzieht sich in einer Antiphonie, bei welcher die natürlichen Verhältnisse sich scheinbar umkehren, indem jetzt die vierundzwanzig Aeltesten und die vier Wesensgestalten das Amen sprechen, ergänzt durch das dritte Hallelujah. Ein dreifaches himmlisches Hallelujah also ist der Nachfeier über das Gericht gewidmet. Jetzt wird auch die Gottesgemeinde auf Erden zur Feier aufgerufen, und ihre Feier wird zur Vorfeier der Hochzeit der Braut. Auf die Schilderung des schlichten, hehren Schmuckes der Braut und die Verherrlichung der bevorstehenden Hochzeit folgt die Erscheinung des Bräutigams, wie er zum Kriegs- und Siegeszuge gegen das Thier vom Himmel herkommt.

Spezielles. Das dreifache Hallelujah der triumphirenden Gemeinde über den Fall Babels. Um so bedeutungsvoller, da das apokalyptische Hallelujah nur hier vorkommt. Daher auch das Hallelujah sprachlich bedeutsam; verherrlicht wird Jehova, der Bundesgott, weil Babel seine Herrlichkeit und seine Macht durch ihre Abgötterei bis zum Aeußersten verdunkelte, indem sie einerseits die Erde verdarb mit ihrer Abgötterei, und andererseits die Knechte Gottes, welche seine Ehre suchten, tödtete. Das Aufsteigen des Rauches der Qual wird zum Hallelujah als ein ewiges Phänomen dafür, daß das Heil und die Herrlichkeit und die Macht Gottes in den erlösten Seelen festgestellt ist für immer. — Die himmlische Aufforderung zum allgemeinen Lobgesang. V. 5. Der Lobgesang selbst: 1) wie er tönt, 2) wie er lautet. Die Hochzeit des Lammes. Sie wird wesentlich bestehen in dem Ruhm der Herrlichkeit Gottes. Das Anschauen der Herrlichkeit Gottes ist die Seligkeit der Seligen. Die Seligkeit der Seligen ist die höchste Verherrlichung Gottes. Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen. Die Braut in ihrem Schmuck. Im Gegensatz zu der Hure in ihrem prunkenden aber auch blutfarbigen Putz. Die Seligkeit derer, die zur Hochzeit des Lammes berufen sind. Jeder frühere Makarismus zielt nach dieser Spitze hin. Vor allem die Makarismen Matth. 5. Auch der Makarismus Kap. 14, 13. Die Worte Gottes, lauter Wesensverhältnisse. Sie werden als die wirklichsten Wirklichkeiten offenbar werden. Die wiederholte Verwerfung der Engelanbetung bei Johannes V. 10, vgl. Kap. 22, 9. Das Maß der Innerlichkeit ist das Maß der Reinheit der Gottesverehrung. Diese Innerlichkeit ist aber nicht nur gefühlsmäßig zu bestimmen, am wenigsten als exaltirtes Gefühl, sondern auch intellektuell und als ethische, Willigkeit. — Das Zeugniß von Jesu, die Realprophetie der Weltgeschichte. Der Bräutigam, wie er auszieht zur schließlichen Erlösung und Befreiung der Braut: 1) Sein Hervorgehen aus dem Himmel; 2) sein Charakter; 3) seine Erscheinung; 4) sein Titel; 5) sein Streiterheer; 6) seine Macht (V. 15); 7) sein Recht.

Starke (V. 1): Hallelujah. Womit wohl gesehen wird auf die sechs Psalmen vom 113. bis auf den 118., welche das große Hallelujah genannt, und bei hohen Festen, sonderlich am Laubhüttenfest

abgesungen werden (Ps. 104, 35). V. 2, aus 5 Mos. 32, 43. Pracht, Macht, List, Anhang kann alles nicht schützen, wenn Gott strafen will. Er fürchtet der keines. V. 3, aus Jes. 34, 11. V. 4. Das Lob Gottes, so aus einem Herzen kommt, das voll von Gott ist, das erfüllet und entzündet auch andere zum Lobe Gottes. An V. 6 knüpft Starke die Aussicht auf die Bekehrung der Juden an. Obwohl unterschiedene Stimmen und Kräfte sind, dennoch ist ein Geist, ein Glaube, eine Uebereinstimmung der ganzen Kirche. V. 7. Die Bereitung der Braut bestehet darin, daß sie immer fähiger wird aller erworbenen Heilsschätze ihres Bräutigams. V. 9. Dadurch wird die göttliche Autorität der aufzuschreibenden Sache und dieses ganzen Buchs so vielmehr bezeichnet, so viel öfter es schon vorher vorgekommen ist (Kap. 1, 11. 19; 2, 1. 8. 12. 18; 3, 1. 7. 14; 14, 13). V. 12. Christus hat nicht eine, sondern viele Kronen, weil er viele Siege erlanget hat, ein König aller Könige ist. V. 14. Die Gläubigen glänzen von weißer Seide, ob sie schon hier das Kreuz tragen. V. 16. Die Könige können nicht glückseliger sein, als wenn sie sich zu Christi Unterthanen begeben.

Spurgeon, Stimmen aus der Offenb. Joh., S. 132. Des Heilands viele Kronen. O! ihr wißt wohl, welch ein Haupt das ist, und seine wunderbare Geschichte habt ihr nicht vergessen. Ein Haupt, das einst lieblich, kindlich am Busen eines Weibes ruhte! Ein Haupt, das sich sanft und willig beugte unter den Gehorsam eines Zimmermanns! Ein Haupt, das in späteren Jahren ein Brunnen des Weinens und ein Quell der Thränen ward (Jerem. 9, 1; Ebr. 5, 7)! Ein Haupt, dessen Schweiß ward wie dicke Blutstropfen, die fielen auf die Erde! (Luk. 22, 44). Ein Haupt, das verspien, dessen Haare zerrauft wurden! Ein Haupt, welches zuletzt im furchtbaren Todeskampf, verwundet von der Dornenkrone, den entsetzlichen (Ps. 22, 1) Todesschrei (der Todesschrei hieß: Vater, in deine Hände u. s. w.) hervorstieß: Lama Asabthani! Ein Haupt, das danach im Grabe schlief: und — dem, der da lebet und todt war, und siehe, er ist nun lebendig von Ewigkeit zu Ewigkeit (Offenb. 1, 18), dem sei Ehre — ein Haupt, das wieder auferstand aus dem Grabe, und mit strahlenden Augen der Liebe auf das Weib niederblickte, welches am Grabe trauerte,

## Siebenzehnter Abschnitt.

### Das zweite spezielle Endgericht. B. Das Erdenbild des Sieges über das Thier. Die Parusie Christi zum Gericht. Das tausendjährige Reich. (Kap. 19, 17—20, 5.)

Allgemeines. Wir haben hier zu unterscheiden: 1) die Voraussetzung der letzten Zeit, deren Züge aus anderen Stellen herüber zu nehmen sind; 2) den Krieg Christi in seiner Parusie mit dem Thier und dem falschen Propheten und das Gericht über beide und ihr antichristliches Reich; 3) die Fesselung des Satans und das damit eingeleitete tausendjährige Reich.

Die Züge der letzten Zeit, wie ihr Charakter hier vorausgesetzt ist, ziehen sich durch die ganze Eschatologie der Heiligen Schrift hindurch. S. Matth. 24, 22 ff.; Mark. 13, 21; Luk. 17, 26; Kap. 21, 26; Röm. 11; 2 Thess. 2, 7 ff.; 2 Tim. 3, 1 ff.; 2 Petr. 3; Judä V. 14. 15; 1 Joh. 2, 18. Besonders aber gehören hieher die Endpunkte in den Cyklen der Apokalypse selbst: Kap. 3, 20; 6, 12 ff.; 10, 7; 11, 7; Kap. 13, namentlich aber von V. 11 an; Kap. 17, 16. Die Anfänge liegen schon im Alten Testament. Jes. 63 ff.; Hesek. 36, 33; Kap. 37, 21; Dan. 9, 2; Hosea 14, 6; Joel 3, 1; Zephanja; Haggai 2, 6; Sacharja 12. Es ist zu beachten, daß ebenso bei Sacharja wie bei Hesekiel zwei Gerichte über die Heiden unterschieden werden, ein spezielleres, worauf die Wiederherstellung Israels folgt, und ein allgemeines, womit die Endzeit sich abschließt. Kap. 12 zu vergleichen mit Kap. 14, sowie Hesek. 36 zu vergleichen mit Kap. 38 u. 39.

Die geistige Situation, welche die Symptome der letzten Zeit herbeiführt, ist die vollendete Verweltlichung der Kirche, fleischliche Sicherheit der Christen, geistige Lauheit der Gemeinden; ein Aussterben der alten Feuerherde der Christenheit, womit eine große Ausbreitung des Reiches Gottes unter Heiden und Juden korrespondirt.

Das eigentliche Datum, womit dann die letzte Zeit beginnt, ist der Fall Babels. Das vollendete Antichristenthum der Welt hat Gericht gehalten über das schwankende Antichristenthum in der Kirche; es hat aber einen Apostaten der Kirche hinübergezogen in seinen Dienst, den falschen Propheten, und mit seiner Hülfe gewinnt es den sozialen Sieg, indem τὸ κατέχον aufgehoben wird (2 Thess. 2, 6), oder indem die beiden Oelsöhne (Apok. 11) getödtet werden.

Das antichristliche Pseudochristenthum, welches sich nicht nur in hierarchischen, sondern auch in sektirerischen Verkündigungen: hier ist Christus, da ist Christus, äußerte, ist in pseudochristliches Antichristenthum umgeschlagen; der praktische Atheismus oder die Negation alles Glaubens hat den lügenhaften Positivismus erzeugt, welcher die Menschenvergötterung forttreibt bis zur Produzirung des vergötterten Menschen, des Kulminationspunktes der antichristlichen Richtung. Denn hier ist die Menschenvergötterung nicht mehr „Kultus des Genius", sondern Vergötterung der Massen und zwar des Thiers, der brutalen Gewalt und fleischlichen Selbstsucht in den Massen, und diese grundschlechte Allgemeinheit muß nothwendig durch den Kultus der Agitatoren umschlagen in den Kultus des Agitators κατ' ἐξοχήν.

Die eigentliche Signatur der letzten kurzen, schweren Zeit ist der soziale Terrorismus, welcher sich mit den Prinzipien des Antichristenthums entwickelt. Die umgekehrte Gemeinde sucht sich dogmatisch und symbolisch durch ihr Erkennungszeichen, das Zeichen des Thiers, zu gestalten: die Gläubigen unterliegen dem subtilen Gesellschaftsbann der letzten Zeit. Die Charakterzüge der schweren Zeit sind: die große

Versuchung, die große Anfechtung, die große Geduldprüfung und Läuterung, welche aber auch eine große Entwickelung der Versiegelten zur Folge hat. So entfalten sich die Züge der bedrängten Witwe zu den Zügen der Braut, und das Geschrei der Bedrängten dringt zum Himmel (Luk. 18, 1—7).

Die Parusie Christi zum Kriege und Siege wird hier wie in den Evangelien angekündigt durch Zeichen des Himmels und der Erde. Mit den kosmischen Zeichen, wonach der Engel in der Sonne stehend, das nahende Gericht ausruft, stimmen die kosmischen Zeichen in der eschatologischen Rede des Herrn zusammen. Das ethische Zeichen auf Erden ist die vollendete Konspiration der Könige, d. h. der Träger des Antichristenthums, und ihre Rüstung zum Krieg gegen Christum. Vgl. Ps. 2. Von dem Tage des Aufruhrs heißt es immer wieder: heute habe ich dich gezeuget, d. h. in die königliche Herrlichkeit eingesetzt.

Was aber den Kampf selber betrifft, so deutet der Seher an, daß hier dieselbe Wendung eintritt wie beim Thurmbau zu Babel und wie bei der Kreuzigung Christi. Es kommt nicht zu einem äußeren Kampfe, das antichristliche Heer scheint mit absoluter Verwirrung (Kap. 16, 10) geschlagen worden zu sein. Denn das Thier wird ergriffen wie ein vereinzelter Missethäter mit dem falschen Propheten, um in den Feuerpfuhl geworfen zu werden. Daß aber mit der Tödtung der Leute des antichristlichen Heeres eine geistige Vernichtung ausgesagt ist, ergibt sich daraus, daß sie getödtet werden mit dem Schwerte, das aus dem Munde Christi hervorgeht.

Hinsichtlich der Fesselung des Satans und des Engels, der sie vollzieht, beziehen wir uns auf die Exegese. Ebenso hinsichtlich des tausendjährigen Reichs. Die Zukunft desselben zieht sich durch die ganze Heilige Schrift (s. Ps. 72; Jes. 65 u. s. w.). Die erste Auferstehung als Blüte der Auferstehungszeit, als Folge der Auferstehung Christi (1 Kor. 15), als Vorzeichen der allgemeinen Auferstehung ist auch eine große geistliche Erweckungs- und Auferstehungszeit, und hieher gehört ohne Zweifel auch die Aussicht auf eine allgemeinere Wiederbringung Israels, denn sie wird in die Mitte gelegt zwischen das vorletzte Gericht über die Heiden (die *οἰκουμένη*) und das letzte (über Gog und Magog). Mit der ersten Auferstehung hängt dann die erste neue himmlische Ordnung der Dinge zusammen: die Herrschaft Christi inmitten der Seinen über die Welt, ein geistiges und soziales Walten und Richten als Vorzeichen des letzten Gerichts. Der Abgrund des Fluchs verschlossen, der Himmel des Segens weit aufgethan: damit ist die große Krise bezeichnet, welche die *σωτηρία* zur Erscheinung bringt einen ganzen Aeon hindurch.

Spezielles. Die Erscheinung Christi nach ihren zwei Seiten: 1) der Krieg (V. 17—21); 2) der Sieg (20, 1—5). Der Engel in der Sonne und der Sinn seines Ausrufs. Der antichristliche Aufruhr gegen den Herrn und sein Heer. Die Geisterschlacht in ihrer Gestalt und in ihren Folgen. Der Engel, der den Satan fesselt (s. die Exegese). Auch dem Satan soll sein volles Recht werden, wenn er noch einmal los wird nach tausend Jahren. Mit andern Worten, das Böse muß sich rein ausleben, oder seine Selbstvernichtung sich ganz vollziehen. Die Bedeutung der ersten Auferstehung. Züge aus dem Bilde des tausendjährigen Reichs.

Starke: Kap. 20, 3. Randglosse Luthers: Die tausend Jahre müssen anfangen, da dies Buch ist gemacht. Starke dagegen: Die tausend Jahre sind nicht schon vergangen, sondern zukünftig. Zu V. 3. Satan hat seine gewisse Zeit, da er gebunden und auch da er wieder los ist. — Die, so die tausend Jahre als schon verflossen ansehen, verstehen hier eine geistliche Auferstehung. Er führt eine andere Erklärung an, wonach die Auferstehung zwar leiblich ist, aber das Leben der Auferstandenen im Himmel (2 Tim. 2, 11. 12).

Wahrscheinlich Furcht vor dem übelverstandenen 17. Artikel der Augustana. Der 17. Artikel aber negirt die Annahme eines Millenniums a. vor der Parusie Christi und der Auferstehung der Todten; b. als ein weltliches Reich der Frommen, gegründet auf Unterdrückung der Gottlosen. Riemann, Die Lehre der Heiligen Schrift vom tausendjährigen Reiche oder vom zukünftigen Reiche Israel (gegen J. Diedrich, Schönebeck 1858). Das tausendjährige Reich kann nur willkürlich hier als das zukünftige Reich Israels bezeichnet werden. — Flörke, Die Lehre vom tausendjährigen Reiche (Marburg 1859). „Von einer Differenz mit der Augustana geht unsere Ansicht (für das Millennium) aus." (Ueber dieses Mißverständniß s. die vorstehende Bemerkung.) Auch Steffann in der Schrift: Das Ende der Zeiten, Vorträge über die Offenb. des heil. Joh. (Berlin 1870), widerspricht diesem Mißverständniß und der Auslegung Hengstenbergs. Münchmeyer dagegen gibt in seinen Bibelstunden über die Offb. Joh. (Hannover 1870, S. 186) ziemlich deutlich zu verstehen, daß ihn die orthodoxistisch-exegetische Tradition und der übelverstandene 17. Artikel bestimmen, das tausendjährige Reich in die Vergangenheit zu verlegen. Doch will er nicht mit Luther die tausend Jahre von den Lebzeiten des Joh. bis auf Gregor VII. berechnen, auch nicht mit andern von Konstantin an, sondern von der Bekehrung Deutschlands an, wonach „sich die tausend Jahre jetzt ihrem Ende nahen", wenn wir nicht schon in die kleine Zeit eingetreten sind" (also mit Hengstenberg).

Hebart für den Chiliasmus (Nürnberg 1859), weist hin auf den Nutzen der Lehre vom tausendjährigen Reich (S. 24). — Die chiliastische Doktrin und ihr Verhältniß zur christlichen Glaubenslehre von Dr. Johann Nepomuk Schneider (s. S. 58). Das tausendjährige Reich (gegen Hengstenberg, Gütersloh 1860, S. 98). „Hesek. 37, 1—14 ist in ganz gleicher Weise vom Hause Israels die Rede (wie im 36. Kap.), und es ist nichts da, was mir sagen könnte: in diesem Abschnitt darfst du unter Haus Israels nicht das leibliche Is-

rael verstehen, sondern hier ist die eine Weißagung auf die Gemeinde gegeben." (S. die weitere Ausführung S. 99. Mit Grund wird auch das Moment hervorgehoben, daß der Abschnitt von Gog und Magog auf diese Verheißung folgt.)

Christiani, Bemerkungen zur Auslegung der Apok. (Riga, Bacmeister, S. 28). „Es gehört ein hoher Grad der Ueberschätzung des empirischen Kirchenthums dazu, um ein solches kirchenhistorisches Begebniß, wie die Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion des römischen Weltreichs, deren Segen doch von manchem Unsegen der Veräußerlichung der Kirche begleitet war, so hinzustellen, daß diesem Ergebniß eine heilsgeschichtliche Bedeutung (und welche!) zugeschrieben wird" (gegen Keil).

Rink, Die Schriftmäßigkeit der Lehre vom tausendjährigen Reich (gegen Hengstenb., Elberf. 1866, S. 35). Er verlegt die Verwandlung der Gläubigen in diese Zeit. Sodann die Stellen Micha 4, 1—4; Jes. 11; 65, 17—25; Apostg. 3, 19—21; Röm. 11; Amos 9, 9—15. Auch Rink läßt im tausendjährigen Reich das Volk Israel an die Spitze der Völker treten und das Hauptmissionsvolk der Erde sein. Doch tritt die judaisirende Erwartung von Baumgarten u. a. nicht bestimmter hervor. Jedenfalls wird es ebenso einseitig, wenn man das symbolische Element neben dem historischen fallen läßt, wie wenn man das historische fallen läßt neben dem symbolischen. Kann es von dem Volke der Juden im historischen Sinne verstanden werden: „Wann sich die Menge am Meere zu ihm bekehret?" Israel ist schon in der Person des historischen Christus an die Spitze der Völker getreten, und in den Personen der Apostel das Hauptmissionsvolk der Erde geworden, das möchte genügen. Nach Röm. 11 soll ganz Israel selig werden, nachdem die Vollzahl der Heiden eingegangen ist. Am Ende können nur dynamische Unterschiede ins Gewicht fallen, und wenn Christus mit allen auserwählten Heidenchristen aller Zeiten auf die Erde kommt, so ist an ein äußerliches Uebergewicht des neubekehrten Judenvolks nicht zu denken. Die Aussicht auf die allgemeinere Bekehrung Israels wird wohl mit Recht ins tausendjährige Reich verlegt. Ein Christus im Glanze der Herrlichkeit wird das letzte Hinderniß des Glaubens für alle wegräumen, welche sich nicht aus Bosheit, sondern aus Schwachheit und jüdischem Traditionsgehorsam nicht in das Aergerniß des Kreuzes zu finden wußten. Für die israelitische Anschauung war übrigens die Erwartung einer Zeit der Verklärung der Theokratie auf Erden nahe gelegt, ohne daß ihr damit die christlich bestimmte, dogmatische Unterscheidung nahe gelegt war. Doch erkannte schon Jesaias durch den Blick auf die Macht des Bösen im Lichte des Geistes, daß eine Kluft zwischenein fallen werde zwischen die Zeit der Niedrigkeit und Leiden des Messias und die Zeit seiner Verherrlichung. Indem aber Hesekiel unterschied zwischen dem Verderben in der centralen Kulturwelt und dem Verderben der fernen Barbarenwelt, kam er zu der Voraussicht, daß auf den Sieg über den Antimessianismus und Israels Wiederherstellung noch ein später Kampf mit Gog und Magog ausstehe.

Volck, Der Chiliasmus, seiner neuesten Bekämpfung (Keil, Komment. über Ezech.) gegenüber (Dorpat 1869). „Man sieht nun, was es mit der Lünemann'schen Behauptung auf sich hat (zu 1 Thess. 4, 14), daß die Vorstellung eines Zwischenraums zwischen der Auferstehung der Gläubigen und der Auferstehung aller übrigen Menschen (Apokal. 20) dem Apostel Paulus überhaupt fremd sei. Gerade das Gegentheil ist wahr. Jene Vorstellung ist ihm geläufig, was auch Meyer einräumt, der zu 1 Kor. 15, 24 bemerkt, daß Paulus die Lehre von einer zwiefachen Auferstehung nach dem Vorgang Christi selbst mit dem christlichen Glauben verbunden habe. Meyer denkt hierbei an die Luk. 14, 14 von dem Herrn erwähnte *ἀνάστασις τῶν δικαίων*."

Lavater, Aussichten in die Ewigkeit. Unser Herr antwortete den Sadduzäern (Luk. 20), „welche würdig sein werden, jene Welt und die Auferstehung der Todten zu erlangen, die mögen nicht mehr sterben u. s. w." Daraus erhellet, daß unser Herr in dieser Stelle von der Auferstehung der Gerechten als einer Glückseligkeit rede, die ihnen ausschließlich zukommt."

## Achtzehnter Abschnitt.

### Das dritte oder allgemeine Endgericht. Das Gericht über den Satan und alle seine Genossen. Der andere Tod. A. Die himmlische Prognose.

(Kap. 20, 6—8.)

Allgemeines. Wie wir unterscheiden müssen zwischen den Auserwählten, welche Theil haben an der ersten Auferstehung, und den Seligen überhaupt, so müssen wir auch unterscheiden zwischen der Erdblüte und Völkerblüte des tausendjährigen Reichs, der eschatologischen *οἰκουμένη*, und dem gesammten Erdkreis und seinen Völkermassen. Es ist eine mit der tiefsten Menschenkunde korrespondirende Prophetie, daß die rohesten Bestandtheile der Menschheit zuletzt noch instinktiv unter der Anstiftung des Satans sich zusammenrotten werden zu einem Angriff auf die Stadt Gottes. Die Lineamente dieser Voraussicht finden sich schon bestimmt ausgedrückt in den angeführten Stellen des Hesekiel. In ethischer Beziehung ist es der Grundgedanke dieser Voraussicht, daß das Böse nach der Vernichtung aller seiner idealistischen Illusionen noch einen letzten Ansturm gegen das Reich Gottes mit den Zuckungen der puren Brutalität, Wüstheit, Feindseligkeit und Empörung gegen das Heilige machen werde. In ethnographischer Beziehung erscheint der fernere heidnische Orient im Gegensatz gegen den näheren theokratischen Orient als die natürliche Lagerstätte der Elemente für einen solchen letzten Kampf. Schon öfter hat der Orient durch große Heereszüge die vorderasiatische und europäische Kulturwelt mit seinen Schrecken bedroht. Dort schlummert der Fana-

tismus in Millionen, und zwar in verschiedenen Formen: griechisch-katholischer, muhamedanischer und heidnischer Fanatismus, der letztere wieder in den entgegengesetzten Grundformen des Brahmanismus und Buddhismus. Man denke sich eine orientalische Riesenkoalition, mit den neuesten Kriegsinstrumenten der europäischen Welt ausgestattet, ihre Anführer durch den Zaubergesang der drei apokalyptischen Frösche inspirirt. In einem solchen Falle müßte sich der ethisch-ungeheure Anlauf gegen die Gemeinde Gottes ausnehmen wie eine titanenhafte kosmische Macht — dann aber müßte auch der göttliche Kosmos unfehlbar die vernichtende Gegenwirkung übernehmen.

Spezielles. Die Herrlichkeit der ersten Auferstehung. Der Gipfel des Lebens ist die erste Auferstehung, der Gipfel des Todes der andere Tod. — Die wahre Priesterherrschaft im tausendjährigen Reiche: 1) eine Herrschaft aller Auserwählten; 2) eine Herrschaft mit Christo. Die Erhabenheit der Macht Gottes in der letzten Loslassung des Satans. Die letzte Gestalt des Bösen auf Erden. V. 8. 1) Die absolute Majorität im Kampf wider Christum; 2) die rohe Gewalt im Kampf gegen das vollendete Recht seiner Gemeinde; 3) die verwilderte Erdenmacht im Anlauf auf das Geisterreich Gottes vom Himmel. Die vollendete Unvernunft im Haß gegen das vollendete Reich des Lichts, der Liebe und des Lebens. Die Schlangennatur des Bösen in seiner letzten Zuckung. Die letzte Zuckung desselben, das Vorzeichen seiner Vernichtung.

Starke (V. 8): Satan ist der größte Landstreicher, der aus- und umhergehet, die Menschen zu verführen und Schaden zu thun (Hiob 1, 7. Das heißt auch: das dämonisch Böse tritt hin und wieder aus seinem dunklen Nichts hervor ohne Regel und System, aber doch sympathetisch, oder vielmehr in sympathetischen Antipathien und konsequent. Die Einheit im Reiche Gottes beruht auf der Einigkeit im Geist, die Einheit im Reich der Finsterniß beruht auf der Konspiration zu antichristlichen Effekten).

Gräber (S. 357): Und es kam Feuer vom Himmel. Diese bildliche Redensart zeigt an, daß durch ein besonderes von Gott geschicktes Ereigniß ihr Untergang herbeigeführt wird, ohne daß die Heiligen selbst Hand anzulegen brauchen. Dies ist Ezechiel 38, 21—23 näher ausgeführt.

### Neunzehnter Abschnitt.

**Das dritte oder allgemeine Endgericht.** B. **Das Erdenbild des letzten Gerichts** (Kap. 20, 9 u. 10).

Allgemeines und Spezielles. Die kurze Kriegsgeschichte des größesten Kriegs. 1) Der Krieg: a. sie zogen herauf; b. sie umringten das Lager der Heiligen und die geliebte Stadt. 2) Die Niederlage: a. das Feuer aus dem Himmel verzehrte sie. b. der Satan geworfen in den Feuerpfuhl. Der große Himmel als Bundesgenoß der kleinen Erde. Das Reich des Herrn muß immer den Sieg behalten. Je mehr bedroht, desto wunderbarer erhalten. Der letzte Sieg in seiner Größe der wunderbarste (scheinbar ohne Gegenwehr), der geheimnißvollste (vom Himmel hoch), der herrlichste (Vernichtung des Satans für immer).

Starke: Die dieses Gesicht als zum Theil erfüllt ansehen, verstehen es von Türken, Tartaren, Scythen und Muhamedanern u. s. w. Die es mit den tausend Jahren noch künftig erwarten u. s. w. (Unklare Vermengung der verschiedensten Perioden!) Dimpel: O elende höllische Dreieinigkeit! Das Thier, der falsche Prophet und Satan werden in dem feurigen Pfuhl gequält in Ewigkeit.

H. Böhmer (S. 293): Nicht weil die Sünde nur aus einer Verführung durch den Satan abgeleitet werden kann, sondern weil wir voraussetzen müssen, daß Gott einst allen ihm Trotzenden gestatten werde, sich zum letzten möglichen Kampfe gegen ihn zu vereinigen und den Mißbrauch der Freiheit so bis zu dem sich selbst richtenden Gipfel zu treiben, deshalb hat für uns die Anschauung, daß zuletzt der gebundene Satan wieder auf kurze Zeit loskommen werde, ihre tiefe, wichtige Wahrheit. Wir halten dies letzte Auftauchen Satans für nothwendig, weil ohne dasselbe es keinen wirklichen Abschluß des in dem Abfall von Gott begonnenen Kampfes, somit auch keinen vollen Sieg gäbe.

### Zwanzigster Abschnitt.

**Der neue Himmel und die neue Erde. Das Reich der Herrlichkeit. A. Das himmlische Weltbild der Vollendung** (Kap. 20, 11—21, 8).

Allgemeines. Hier beziehen wir uns auf die ausführliche Verhandlung (S. 247 ff.).

Spezielles. Das Ende der alten Welt, die Geburtsstunde der neuen Welt. Diese Wahrheit ist 1) vorgebildet durch das Leben in der Natur (aus dem Tode das Leben); 2) begründet in dem Gegensatz zwischen dem alten und dem neuen Leben des Christen (die Absterbung des alten Menschen, die Auferstehung des neuen); 3) in ihrer Verwirklichung vermittelt durch die Verbalprophetien der Schrift und durch die Realprophetien der Entwicklung des Reiches Gottes (jeder scheinbare Untergang die Bedingung einer herrlichen Auferstehung). Das Weltende, ein Vorgefühl alles Kreaturlebens. Die neue Welt, eine Sehnsucht aller Frommen. Die Einzelzüge des Weltendes: der Richter; der Untergang; die Auferstehung; das Gericht; das Lebensbuch; der Feuerpfuhl. Die neue Welt: vollendete Realität; ein neuer Himmel und eine neue Erde; das neue Jerusalem; die neue Gotteswohnung (V. 3); das neue Dasein (V. 4); die neue Schöpfung. Das Wort Gottes die Grundlage der ersten Welt (Joh. 1, 1), in der Explikation (und welthistorischen Wirkung) seiner Worte die Grundlage der zweiten Welt. Die Gewißheit der neuen Welt 1) nach ihrem Begründer (V. 6); 2) nach ihren Erbgütern für die Ueberwinder; 3) nach der Gewißheit ihres Gegensatzes. Der andere Tod? Unendlich dunkel in seiner Gestaltung; dagegen überaus klar als die letzte

Folge und darum als die letzte Strafe der Sünde in ihrer ungebrochenen Konsequenz. Der andere Tod, die letzte Konsequenz der ersten Anfänge des Bösen. Der Widerspruch in dem Bilde des Feuersees durchaus dem Wesen der Gottlosigkeit gemäß: 1) höchste Aufregung und Bewegung; 2) vollkommen zweck- und ziellos; 3) daher ethische Selbstverzehrung auf der Basis physischer Unauflöslichkeit. Das bedeutsame Charakterbild der Verlorenen unter der Ueberschrift: die Verzagten. Der wahre Heldenmuth im Lichte des Ewigen und sein Ziel.

Starke: Wegen dieses Gesichts Kap. 21 und 22 sind zweierlei Meinungen. Einige halten dafür, daß darin zwar vornehmlich der Zustand der Kirche auf Erden in den 1000 Jahren vorgestellet, jedoch unter diesem Bilde zugleich mit eingemischet worden der herrliche Zustand der Kirche im Himmel; andere meinen, daß der Inhalt des 21. und 22. Kapitels sonderlich auf den herrlichen Zustand der triumphirenden Kirche im Himmel gehe (V. 4; Joh. 16, 20). Quesnel: Es gibt eine Zaghaftigkeit, die uns sowohl als andere Missethaten verdammen kann.

Claus Harms, Die Offenb. Joh. gepredigt (Kiel 1844, S. 183): Das neue Jerusalem. I. Den Namen und die Gestalt hat es von jenem Jerusalem in Israel. II. Aber die Herrlichkeit des neuen ist viel größer. III. Selbst größer, als wie von diesem die Propheten geweißagt haben. IV. Ja das neue Jerusalem geht noch über Himmel und Seligkeit hinaus. V. Christen, ob wir dasselbe vor Augen haben? VI. und im Herzen?

Haken, Kosmische Bilder, Riga, 1862 (S. 190): Der neue Himmel und die neue Erde. Ps. 102, 26. 27; Ebr. 1, 10. In beiden Stellen wird Vergehen und Verwandeln promiscue gebraucht, die Himmel vergehen eben nur insoweit, als sie verwandelt werden.

## Einundzwanzigster Abschnitt.

### B. Das himmlisch-irdische Bild (Erdenbild) der neuen Welt. Das Reich der Herrlichkeit.

(Kap. 21, 9—22, 5.)

Allgemeines. Das Reich der Herrlichkeit ist das Reich der Vollendung; der vollendeten Entwicklung aller menschlichen Anlagen der durch das Christenthum wiedergeborenen Menschheit mit Inbegriff ihres erneuten Kosmos; die auf der heiligen Geburt und auf der Auferstehung Christi, seiner Erstgeburt von den Todten beruhende, durch die Wiedergeburt und Auferstehung der Gläubigen vermittelte Palingenesie der menschlichen Welt. Das Verhältniß des menschlichen Kosmos zum Universum überhaupt. Seine Universalität ist bestimmt durch die absolute Priorität Christi, beruhend auf der gottmenschlichen Natur Christi, auf der Idealität seines Lebens, der Heiligkeit seines Kreuzes, der Herrlichkeit seines Sieges. Die Vollendung selber als ewige aber beruht auf der überkreatürlichen gottverwandten äonischen Natur der Menschheit, auf der ewigen Grundlage, dem ewigen Ziel und der ewigen Geltung des Lebens und Werkes Christi und auf der Bundestreue Gottes und der Zuverlässigkeit seiner Verheißungen selbst.

Die Verheißungen Gottes haben als Realprophetien in der Natur und Entfaltung des Lebens sowie in den das Leben überschwebenden Verbalprophetien des Reiches Gottes alle hingezielt auf jene herrliche Vollendung, auf die Verewigung des christlichen Lebens und seiner Sphäre, die ewige Gottesstadt. Daher ist das Gebiet der Vollendung zugleich das Gebiet aller Erfüllungen, und zwar beides als das Reich der Herrlichkeit, das selige Geisterreich erfüllt von dem Leben des ewigen Geistes.

Das Reich der Herrlichkeit aber breitet sich aus in drei Sphären: 1) als die Vollendung und Erfüllung der Theokratie, oder als das himmlische Jerusalem, die Gottesstadt (V. 9—21); 2) als die Vollendung und Erfüllung aller Wahrheit und alles Sehnens in der Religionsgeschichte der Menschheit, oder als die heilige Heimatstadt aller gläubigen Heiden (V. 22—27); 3) als die Vollendung und Erfüllung aller Prophetien der Natur, oder als das Heimatland aller Seelen, das universelle, neue Paradies (Kap. 22, 1—5).

Spezielles. Das vollendete Gottesreich nach seinen verschiedenen Bezeichnungen und Bedeutungen: die geschichtliche Gestalt des Gottesreichs (V. 9—21); die Gottesstadt; das himmlische Jerusalem; die Braut. Der selige Ausblick auf die Gottesstadt. Die herrlichste aller Aussichten. „Jerusalem, du hoch gebaute Stadt." „Ich hab' von ferne". Ihre Herkunft: 1) vom Himmel auf die Erde; 2) von der Erde zum Himmel; 3) wieder vom Himmel auf die Erde. Die herniederschwebende Gottesstadt, oder die vollendete Kommunikation zwischen dem Himmel (der Sternwelt) und der Erde. Die Beschreibung der Gottesstadt. Ihr Lichtquell; ihre Mauer; ihre Thore; ihre Maße und Grundformen; ihre Grundstoffe. — Die geistige, universelle Gestalt des Gottesreichs (V. 22—27). Sein geistiger Tempel. Seine geistige Sonne. Seine geistige Gemeinde. Seine geistige Freiheit. Seine geistige Güterfülle. Seine geistige Reinheit und Geweihtheit. — Das neue Paradies (22, 1—5). Der Lebensstrom; 1) wo erscheint er? 2) woher kommt er? 3) wohin fließt er? — Der Lebensstrom 1) nach seinem Namen; 2) nach seiner schönen Erscheinung (wie Kristall); 3) nach seinen Erzeugnissen. Die Lebensbäume — die Offenbarung des höchsten Lebens: 1) vom Lebensquell bis zum Lebensstrom; 2) vom Lebensstrom bis zu den Lebensbäumen; 3) von den Lebensbäumen bis zu ihren Früchten; 4) von den Früchten bis zu den heilwirkenden Blättern. Die vollendete, reine, geweihte Kreatur (V. 3). Die Gesetze der Reinheit für das kreatürliche Leben: eine Prophetie der einstigen Weltverklärung. Die Wirksamkeit und die Feier im Paradiese Gottes (V. 3 u. 4). Die völlige Vereinigung der Kultur und des Kultus im Paradiese Gottes. Der Dienst (V. 3). Die selige Feier (das Anschauen Gottes). Die Region des ewigen Sonnenscheins. Die neue Welt

leuchtend im Lichtglanze der Herrlichkeit des Herrn. Die herrliche Freiheit der Kinder Gottes (Röm. 8) in ihrer ewigen Dauer und Verjüngung.

Starke: Gott ist seiner Kirche eine feurige Mauer und Schutz (Sach. 2, 5). V. 13. Der Eingang in die Kirche stehet allen Völkern an allen Ecken der Welt offen, die nur zur Gemeinschaft der Kirche kommen wollen (1 Tim. 2, 4). V. 14. Der einige wahre Grund der Kirche und der Seligkeit ist allein Christus (1 Kor. 3, 11). Dieser ist allein gelegt durch die Apostel, Ephes. 2, 20. (Die Ausgleichung des scheinbaren Widerspruchs liegt darin, daß Christus seine Fülle in den zwölf Aposteln organisch explizirt hat.) Zu V. 23, aus Jes. 60, 19. 20. Zu V. 24, aus Jes. 60, 3 f. Kap. 49, 23; Jes. 2, 2 u. f.; Ps. 72, 10. 11; sonderlich auch Jes. 52, 1; 60, 21; Hesek. 44, 9. Zu Kap. 22, 2. Dieses stehet entgegen dem alten Babylon, wie da der Euphrat mitten durch die Stadt floß, und als Babylons Strom vertrocknete (Kap. 16, 12), so hat dies geistliche Jerusalem im Gegensatz den Strom des Heiligen Geistes, der das Wasser des Lebens mitten durch die Stadt bringet, welcher nicht vertrocknen wird.

W. Hoffmann, Maranatha (Ruf zum Herrn. 8. Band. Predigt über 2 Petri 3, 13. 14. S. 180). Von der neuen Welt der Erlösten wollen wir sprechen, wie sie uns in unserem Texte bezeichnet ist, mit den Worten: Wir warten aber eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Denn das erste Wort der Offenbarung aus Gottes Munde lautet: im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, und das letzte Wort der Weißagung ist das eben verlesene. Also zwischen dem ersten Werden von Himmel und Erde, und dem letzten ewig bleibenden Sein von Himmel und Erde bewegt sich alle göttliche Haushaltung.

## Zweiundzwanzigster Abschnitt.

## Der Epilog (Kap. 22, 6—21).

Allgemeines. Der johanneische Typus des Epilogs der Offenbarung ist schon oben hervorgehoben worden. Tiefer Gehalt und Festlichkeit der Stimmung in einem mitunter etwas unbestimmten Ausdruck, oder doch in mysteriöser Haltung sind auch diesem Abschnitt eigen wie dem Epilog des Evangeliums, und der Grundgedanke, welcher beide Stücke beseelt, ist der Blick inniger Sehnsucht auf die Zukunft des Herrn. In Betreff der Konstruktion vergleiche man die Exegese.

Spezielles. Die Gewißheit der Offenbarung (V. 6) bekräftigt durch ihren Verfasser. Durch ihren innigen Zusammenhang mit der ganzen Heiligen Schrift. Durch ihre bisherige Erfüllung (V. 7). Siehe ich komme bald. 1) Wie dies Wort mißverstanden wird, wenn man es im Sinne weltlicher Zeitrechnung deutet. 2) Wie es für den Standpunkt religiöser Stimmung und christlicher Erwartung immer seine Wahrheit behält, und 3) ein immer größeres Gewicht bekommt. Selig ist, der da bewahret die Worte der Weißagung. Was bedeutet die Unterscheidung zwischen dem Engel Christi und Christus selbst, zu V. 8 und 9 (s. oben). Versiegle nicht die Worte der Weißagung dieses Buchs. Weshalb nicht? Die Zeit ist nahe. Der ernste große Charakter des Weltlaufs zum Weltende hin. Versiegle das Buch nicht; auch nicht durch falsche Deutungen, namentlich durch chiliastische Trübungen und rationalistische Verflüchtigungen. Versiegle nicht einmal die Apokalypse mit hierarchischen Siegeln, geschweige denn die Bibel überhaupt. Zu V. 11. Der hohe Sinn des Wortes: Was du thun willst, das thue bald! (S. oben.) Das Wort Christi von seiner Zukunft (V. 12). Er kündigt sich an als der gerechte Vergelter. Sein Lohn nach den Werken: 1) Der Lohn nicht für Lohndienst, aber doch ein Ehrensold der Liebe; 2) nicht für Werke des Lohndienstes, aber doch des Dienstes der Liebe. Christus als das A und das O. Einige sagen: Das O, aber nicht das A. Andere: Das A, aber nicht das O. Wer aber das eine recht sagt, sagt auch das andere. Der Gegensatz der Seligkeit und der Verdammniß (V. 14 u. 15). Draußen, was heißt das (V. 15)? Wer ist draußen? Zu beachten ist der reine und reinsittliche Charakter dieser Züge. — Das Zeugniß Christi von seiner Zukunft: ein Zeugniß an die Gemeinden (V. 16). Christus nach seiner menschlichen und göttlichen Herrlichkeit (ich bin die Wurzel). Wie uns seine menschliche und göttliche Herrlichkeit seine Zukunft verbürgt. Das dreifache: Komm! des Geistes, der Braut, des einzelnen Christen. Wer dem Herrn entgegenrufen will: Komm! muß erst auf seinen Ruf hören: Komm! Unser Willkommen zum Advent Christi muß auf sein Willkommen zum Empfange des Heils gegründet sein. Der helle Klang des Evang. auch am Schluß der Offenbarung (V. 17). Auch hier heißt es: Umsonst. Die Warnung des Apostels in Betreff der Apokalypse: kein Gegenstand stolzer Krittelei, sondern ein Räthselwort für demüthiges Nachdenken. Die Geheimnisse und Räthselworte der Schrift mit einem letzten Räthselwort geschlossen. Wer schief oder schlecht zur Zukunft steht, der steht auch schief oder schlecht zur Gegenwart und Vergangenheit. Die kürzeste und erhabenste Wechselrede zwischen dem Herrn und den Seinen. 1) Er spricht Ich komme bald; 2) wir sprechen: Amen, ja, komm: Herr Jesu. — Wer kann getrost Amen sagen zu der Ankündigung seiner Zukunft? Der Inbegriff aller menschlichen Sehnsucht, aller christlichen Hoffnung, aller göttlichen Verheißung in dem Rufe: Komm, Herr Jesu! Die Apokalypse, ein Buch des Glaubens; der Liebe; der Hoffnung; der Sehnsucht; der Geduld; des Trostes; der Forschung; der Erkenntniß. Des heil. Grauens, des seligen Schauens. V. 21. Der Segenswunsch. Die Segenswünsche vom Anfang bis zum Ende der Schrift: 1) nach ihrem Inhalt; 2) ihrer reichen Entfaltung; 3) ihrer Bedingtheit; 4) ihrer herrlichen Wirkung.

Starke (zu V. 10): O schreckliche Strafe derer, die Gottes Wort verfälschen. Es ist nichts Köstlicheres, darum bedarf es keines Zusatzes weltlicher Beredsamkeit; es ist auch nichts Reineres, darum

darf man nichts davon nehmen. V. 20. Lasset uns auf die Verheißungen unseres Heilandes Amen und Ja sagen, ob wir schon von der Erfüllung noch nichts (?) sehen.

Calwer Handbuch der Bibelerklärung. Wiewohl manches in der Offenbarung erst in den Zeiten der Erfüllung verstanden werden dürfte, so ist dies Buch doch kein verschlossenes (versiegeltes) Buch, sondern eine Offenbarung.

Lisko (Bibelwerk): Er ist auch der helle Morgenstern, der den Tag, die ganze Zeit des göttlichen Lebens in der Menschheit aufgehen und aus sich hervorgehen ließ, und der jetzt aus der anderen Welt zu uns herüberstrahlt (als der Morgenstern des Tages der Ewigkeit).

Gerlach (Bibelwerk) zu V. 17. Die Sehnsucht der Gläubigen nach der Wiederkunft ihres Heilandes anzufachen, ist ein Hauptzweck dieses Buchs.

Druck von Velhagen & Klasing in Bielefeld.